THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Der heilige

Thomas von Aquino.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Dritter Band.

Geschichte des Thomismus.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1859.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC - 1 1931

1746

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Geschichte des Thomismus als theologisch-peripatetischer Doctrin im Verhältniß zu den auf dem Boden der theologischen Scholastik ihm gegenübertretenden Richtungen und Bestrebungen. Relative Ausgleichung dieser Gegensätze im Restaurationszeitalter der Scholastik; neue Lehrbildungen im Anschluß an diese Ausgleichung. Verhalten des Thomismus zu den neuen Lehrbildungen, insbesondere auf dem Gebiete der Gnadenlehre. Verhalten der Kirche zu den Lehrstreitigkeiten über die Gnade; Nachwirkung und Übersetzung der in ihnen hervorgestellten Meinungsgegensätze auf das Gebiet der Fundamentaltheorie des religiösen Erkennens. (S. 3—465).

A. Entwickelungsverlauf der nachthomistischen Scholastik; Hervortreten neuer Richtungen nach und neben der Thomistenschule:

I. Duns Scotus und seine Schule (S. 3. 4). Stellung des Duns Scotus zu seinen theologischen Vorgängern, zu Thomas Aquinas, Bonaventura, Ägydius Colonna, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Varro, Richard von Middletown u. s. w.; kritische Sichtung ihrer theologischen Sätze, Doctrinen und Argumentationen in Bezug auf die Lehren von Gott (S. 5—12), Trinität (13—25) und Wirken Gottes nach Außen (S. 26—28), von den Engeln (S. 29—34), von der sichtbaren Schöpfung (S. 34), vom Menschen (S. 35—40), von Christus (S. 40—48), von den Sacramenten (S. 48—62), von den letzten Dingen (S. 48—70).

Positive Entwickelung der Lehre des Duns Scotus, mit vornehmlicher Beziehung auf das Verhältniß derselben zur Thomistischen Lehre: über Gott als Object der Theologie (S. 70), über die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, Gottes Eigenschaften, dreipersönliches Sein, Wirken nach Außen (S. 71—76), über die metaphysische Beschaffenheit alles Geschaffenen, über das Wesen der Engel (S. 77—80), Wesen und Begabung der Menschenseele (S. 80—84), Urzustand, Fall und Erlösung (S. 85—87), Christologie (87—89), Sacramente und letzte Dinge (S. 89. 90).

Zurückführung des Verhältnisses zwischen Thomismus und Scotismus auf die Grunddifferenz der in beiden Doctrinen ausgeprägten Gedankenrichtungen. Duns Scotus über das Universale ante rem, in re, post rem (S. 91—99).

Die ersten Schüler des Duns Scotus: Franz de Mayronis, Antonius Andreas, Johann Bassolis u. s. w. (S. 99—101).

II. Weiterer Entwickelungsverlauf der mittelalterlichen Scholastik nach Duns Scotus:

a. im cisalpinischen Europa. Mittelstellungen zwischen Thomismus und Scotismus: Gerard von Bologna (S. 101. 102). Radulfus Brito als philosophischer Vertreter des correcten Thomismus (S. 102—104). Vertretung des Thomistischen Conceptualismus mit Hinneigung zum Nominalismus: Herväus von Nedellec (S. 104—106). Der Nominalismus im Dominicaner-Orden in bewußter Opposition gegen den Thomistischen Realismus: Durandus a St. Portiano. Widerspruch des Ordens gegen Durand's Lehre (S. 106—112). Der Nominalismus in der Franciscanerschule als Reaction gegen den excessiven Realismus im Scotismus: Petrus Aureolus (S. 113), Wilhelm Occam (S. 114—120). Walter Burleigh; Johann von Baconthorp (S. 121). Anhänger Occams im Franciscaner-, Dominicaner-, Augustiner-Orden (S. 122. 123). Johann Buridan, Marsilius von Inghen und andere Nominalisten des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundertes (S. 123. 124). Reaction der Pariser Universität gegen den Occamismus (S. 125), Endverlauf des mittelalterlichen Nominalismus (S. 126).

b. im transalpinischen Europa. Der falsche Realismus der Paduaner Averroistenschule. Zusammenhang der Paduaner Schule mit den Occamisten. Des Carmeliten Johann von Baconthorp Ansehen in der Paduaner Schule; Vertreter des Averroismus aus anderen Orden. Averroistische Philosophen dieser Schule: Pomponatius, Niphus, Zimara, Zabarella; das fünfte Concil im Lateran und die Unsterblichkeitsfrage (S. 127—133). Verhältniß des Thomas del Vio (Cajetanus) zur Doctrin des Averroes (S. 133—135). Javellus im Verhältniß zu Averroes und Aristoteles (S. 130. 136).

III. Die Restauration der kirchlichen Scholastik im sechzehnten Jahrhunderte, ausgehend von den spanischen Universitätsstädten: Franz von Vittoria, Dominicus Soto, Bartholomäus Medina, Melchior Canus, Bañez u. s. w. Berühmte scholastische Peripatetiker aus dem Jesuitenorden: Franz Toletus, Gabriel

Vasquez, Franz Suarez, Paulus Vallius, die Conimbricenses, Peter Hurtado de Mendoza, Arriaga — die Carmeliten von Alcala (Complutenses) — die Cisterzienser: Mauriquez, Bartholomäus Gomez, Peter von Oviedo — der Benedictiner Saenz d'Aguirre — die Dominicaner Zanardi, Joh. a St. Thoma — die Scotisten Joh. Poncius, Ph. Faber, Mastrius, Benvenutus Bellutus, Lalemandet u. s. w. (S. 137—142). Aufzählung der berühmten scholastischen Theologen und Thomisten aus den Ordensgesellschaften der Dominicaner, Carmeliten, Augustiner, Passionisten, Capuziner, Minoriten, Jesuiten (S. 143—148). Neuere Scotistische Theologen (S. 149).

B. Rückschau auf die Stellung der Thomistischen Theologie zur gesammten bisher geschilderten geschichtlichen Entwickelung:

Die mittelalterliche Thomistenschule im Verhältniß zum Entwickelungsverlaufe der scholastischen Theologie nach Duns Scotus: Bernhard von Auvergne, Herväus, Petrus Paludanus (S. 150. 151). Johannes Capreolus, der mittelalterliche Princeps Thomistarum. Seine Ausstellungen an Herväus, Paludanus (S. 152—156). Seine Polemik gegen verschiedene anstößige Behauptungen Durand's auf dem Gebiete der Sacramentenlehre, und gegen die damit zusammenhängenden Irrthümer in der christlichen Erlösungs- und Tugendlehre, Anthropologie, Kosmologie, Eschatologie (S. 156—180). Seine Stellung zu den anderweitigen Gegensätzen wider die Thomistische Theologie: ausführliche Bestreitung der scotistisch-nominalistischen Sätze und Behauptungen des Petrus Aureolus und Gregor von Rimini in Bezug auf die Lehren von Gott, Trinität, Schöpfung, Providenz, Präscienz, Prädestination, Engellehre, Materie, Körperwelt, Anthropologie und Erkenntnißlehre, christliche Moral, Gnaden- und Sacramentenlehre, Eschatologie (S. 156—244). Polemik gegen verschiedene Irrthümer Heinrichs von Gent (S. 199. 243), der Carmeliten Guido (S. 199) und Gerard (S. 243), des Nominalisten Adam (S. 242), Occam's (S. 202. 232—235).

Die Thomistenschule im Kampfe gegen den Averroismus: Censurirung der theologischen Irrthümer des Johann Baconthorp durch M. Aquarius (S. 245—251). Cajetan als Bestreiter gewisser metaphysischer Sätze Averroistischer Theologen und Philosophen, betreffend das Verhältniß von Substanz und Accidenz u. s. w. Verhältniß der Jesuiten- und Scotistenschule zu diesen Sätzen (S. 251—256).

Der Thomismus im Kampfe gegen den Scotismus (mit Anknüpfung an Cajetan's Polemik gegen den Scotismus); Verhältniß der Jesuiten zu den Doctrinen beider Schulen, relative Differenzen und Gegensätze innerhalb des Thomismus selber. Controversen und Meinungsgegensätze auf ontologischem, kosmologischem anthropologischem, theologischem Gebiete: Über die materia prima und ihr Verhältniß zu den substanziellen Formen (S. 256—260); über die sachliche Diversität und wechselseitige Beziehung von Esse und Essenz (S. 260—264); ob dem Menschen Ein Esse oder ein doppeltes beizulegen sei (S. 264); ob in ihm außer der substanziellen Form noch eine andere actuelle Form anzunehmen sei (S. 265. 266);

BQ
6570
.W2

ob neben der forma substantialis totalis des menschlichen Individ's auch formae substantiales partiales zuzulassen seien (S. 267—272); ob die Seele auf substanziell verschiedene Art in den verschiedenen Theilen des Leibes sei (S. 272); über den Unterschied der intellectiven Seelenvermögen unter sich und von der Essenz der Seele (S. 273—276); über den Unterschied von Substanz und Intelligenz im Engel (S. 276. 277); über die Bedingungen zur Entstehung einer intellectiven Erkenntniß (S. 277—282); über das Verhalten des Intellectes zum Objecte (S. 282); über die näheren Modalitäten des intellectiven Erkenntnißactes, des menschlichen insbesondere, und seines Productes (S. 283—286); ob dem menschlichen Verstande eine directe Erkenntniß der sinnlichen Einzeldinge zukomme (S. 286. 287); über das ens als primum cognitum des menschlichen Verstandes (S. 287—291); über die metaphysische Bedeutung des Begriffes Ens (S. 291); über die passiones entis (S. 292—294); in welchem Sinne das Sein von den vielen und verschiedenen Seienden ausgesagt werden könne (S. 294. 295); über das Universale in re (S. 295—298); über das Princip der Individuation: Individuation der materiellen Substanzen (S. 299—303), der Menschenseelen (S. 303), der Engel (S. 303); über die specifische Diversität der Engelwesen (S. 304); über die Unvergänglichkeit der reinen Formen (S. 304. 305); über den Unterschied von Individualität und Persönlichkeit, von Subsistenz und Existenz (S. 305—307); über das Verhältniß von Existenz und Subsistenz zur Essenz in Gott (S. 307—312) und im Gottmenschen (S. 312—316); ob Natur und Essenz in Gott zu unterscheiden seien, und über das Verhältniß beider zum Begriffe der göttlichen Substanz, und zwar als erkennender und wollender Substanz (S. 317—320); aus welchen Erkenntnissen Gottes das göttliche Wort hervorgehe (S. 320—322); vom göttlichen Willen in seinem Verhältnisse zur Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge (S. 323); vom nothwendigen und freien Wollen Gottes und dem gegenseitigen Verhältnisse beider (S. 323. 324); ob der göttliche Wille jederzeit erfüllt werde (S. 324. 325); vom Verhältniß des göttlichen Willens zu den causis secundis und zur Freiheit des menschlichen Willens (S. 325. 326); in welchem Sinne Prädestination und Reprobation der Menschen aus einem Beschlusse des göttlichen Willens zu erklären seien (S. 326—330); von Bestimmung und letztem Zwecke des Menschen und von der ewigen Seligkeit (S. 330—338); vom Sündenfall des ersten Menschen, von der Erbsünde (S. 341—346), Menschwerdung und Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung (S. 346—362); über die Sacramente des christlichen Heiles im Allgemeinen, über Buße und Eucharistie im Besonderen (S. 362—378).

C. Lehrstreitigkeiten über die Gnade zwischen den Dominicanern und Jesuiten. Stellung der Jesuiten zu dieser Frage; ihr Zusammenstoß mit dem strengen Augustinismus in Belgien, Vorgänge in Löwen aus Anlaß der durch Leß und Hamel hervorgerufenen Bewegungen; Verlauf und Ausgang dieses Streites (S. 378—386). Erneuerung und abermalige Beschwichtigung desselben in Douay (S. 386. 387). Ausbruch des Kampfes an den spanischen Universitäten; Bañez als Gegner und Ankläger der Jesuiten (S. 388). Molina's Werk de concordia

liberi arbitrii etc.; erste Aufnahme desselben (S. 389—392). Vorgänge in Valladolid; der Cardinal-Großinquisitor Quiroga berichtet nach Rom; Papst Clemens VIII. behält die Entscheidung dem römischen Stuhle vor (S. 392—395). Niedersetzung der Congregation de auxiliis gratiae divinae; erste Prüfung des Werkes Molina's (S. 395—399). Zweite Prüfung der Lehre Molina's (S. 399—403). Dritte Prüfung (S. 403). Vierte Untersuchung; Bewegungen in Spanien, Interceſſionen zu Gunsten der Jesuiten (S. 404—408). Fünfte Untersuchung, mit Beziehung auf das Verhältniß Molina's zur Gnadenlehre des heiligen Augustinus. Concertationen zwischen den Theologen beider Orden; Didacus Alvarez und Thomas de Lemos als Gegner Molina's, Gregor von Valentia, Arrubal, Salas und Bastida als Vertheidiger desselben (S. 408—422). Discussion der Lehre von der scientia media. Unterbrechung der Verhandlungen durch den Tod des Papstes Clemens VIII. (S. 423—427). Letzte Prüfung auf Befehl Paul's V. Formulirungen der Augustinischen Gnadenlehre durch die Dominicaner und durch Bellarmin. Disputationen über die Lehre von der praedeterminatio physica, welche Bastida mit Calvin's Lehre zusammenstellt. Ausgang der Verhandlungen (S. 428—436). Officielle Versöhnung der beiden Orden auf Wunsch des spanischen Königs Philipp III; Beschwichtigung der Jesuiten durch ihren General Claudius Aquaviva, Verbote nachfolgender Päpste gegen Erneuerung des Streites. Literatur von Werken über die Gnade nach Beendigung der in Rom geführten Sache (S. 437—442). Verhalten der Dominicaner zu der von den Jesuiten vertheidigten Lehre über die unbefleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau (S. 438; vgl. S. 759).

Spätere Vorgänge in Frankreich gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts. Der Erzbischof Le Tellier und die Rheimser Jesuiten; Natalis Alexander und der Jesuit Daniel. Livinus Mayer's Controversen mit dem Dominicaner Reginald und mit Henricus a St. Ignatio. Gegenseitige Beschuldigungen der Theologen beider Orden; Antwort der Thomisten auf die ihnen gemachten Vorwürfe des Bajanismus, der Befreundung mit den Jansenisten (S. 443—452). Replik des Thomas de Lemos auf die Zusammenstellung der praedeterminatio physica mit Calvin's theologischem Determinismus (S. 453. 454). Retorsion dieses Vorwurfes mit der gegen die Jesuiten erhobenen Beschuldigung des Semipelagianismus. Erneuerung dieser Anklage durch P. Joachim Ventura, mit Übertragung derselben auf das Gebiet der allgemeinen Grundfragen der Religionsphilosophie (S. 454—461). Ventura's Traditionalismus und Erklärung der Thomistischen Lehre vom intellectus agens. Rosmini's und Gioberti's Verhältniß zu dieser Frage (S. 461—465).

Zweites Buch.

Geſchichte des Thomismus als ſcholaſtiſch-peripatetiſcher Doctrin. Verhältniß des Thomismus zu den Gegnern der ſcholaſtiſchen und peripatetiſchen Schul- und Lehrbildung (S. 466—654).

Angriffe auf Form und Methode der ſcholaſtiſchen Lehrweiſe; Dringen auf Vereinfachung derſelben: Erasmus von Rotterdam, die Humaniſten (S. 466. 467). Cajetan's Verſuch einer Reform der Schriftauslegung; Exceptionen des Ambroſius Catharinus dawider (S. 467—469). Verdienſte des ſprachgelehrten Sixtus von Siena um die Schriftkunde (S. 469—471). Melchior Canus über das Verhältniß der gelehrten kirchlichen Theologie zur Schriftüberſetzung der Vulgata (S. 472—476). Canus' Werk de locis theologicis, Stellung dieſes Werkes in der Geſammtentwickelung der ſyſtematiſchen kirchlichen Theologie und Einfluß deſſelben auf die nachfolgende formelle Behandlung des ſcholaſtiſchen Lehrſtoffes (S. 476—481).

Angriffe auf den ſcholaſtiſchen Peripatetismus im Allgemeinen, auf den theologiſchen im Beſonderen. Verhältniß des Duns Scotus und der mittelalterlichen Scholaſtiker zur Ariſtoteliſchen Lehre (S. 481—484). Der Scotiſt Mauritius Hibernicus über die Ariſtoteliſche Phyſik und Kosmologie (S. 485); Beſtreitung derſelben durch Patrizzi, Teleſius, Giordano Bruno, Campanella. Baco von Verulam. Franz Suarez über die rechte Methode der Naturforſchung (S. 485. 486). Suarez als peripatetiſcher Metaphyſiker; ſeine Ausſtellungen an der Ariſtoteliſchen Metaphyſik (S. 487—490). Die Humaniſten als Gegner der Ariſtoteliſchen Dialektik; unreife Neuerungen des Laurentius Valla in dieſer Beziehung, Vives' Urtheil über dieſelben (S. 491. 492).

Die Wiedererneuerung des Platonismus in Italien. Gemiſthus Plethо und ſein Gegner, der Ariſtoteliker Georg von Trapezunt; Beſſarion als Apologet Plato's und Vermittler zwiſchen Ariſtotelikern und Platonikern (S. 493—496); Bemühungen des Marſilius Ficinus um Belebung des Intereſſes an der Platoniſchen Philoſophie; ſeine Theologia Platonica (S. 496—498). Neuplatoniker, Kabbaliſten, Theoſophen, Chymiſten u. ſ. w.: Johannes Picus von Mirandula, Georgius Venetus, Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Theophraſtus Paracelſus u. ſ. w. (S. 498. 499). Rückſchlag dieſer Beſtrebungen auf das Anſehen der peripatetiſchen Schulphiloſophie; Anſtrengungen des Fr. Patrizzi zur völligen Vernichtung letzterer (S. 500—504). Marius Nizolius (S. 505). Pierre de la Ramée, ſeine Kämpfe und Schickſale; Werth und Bedeutung des Ramismus, Bekämpfung deſſelben in den romaniſchen Ländern Europa's, Baco's von Verulam Urtheil über ihn (S. 506—512).

Verhalten der Scholaſtiker zu der von den Humaniſten und Platonikern ausgehenden geiſtigen Bewegung. Verbeſſerung und Läuterung der Methode und Dar-

ſtellungsweiſe ſcholaſtiſcher Schriften; Vereinfachung der ſcholaſtiſchen Logik: Peter Nuñez, Maſius u. A. Die Logica Major der Scholaſtiker, ſpeculativer Gehalt derſelben (S. 512—515). Geſammtbild des ſcholaſtiſchen Ontologismus, des Thomiſtiſchen insbeſondere, Parallelismus zwiſchen den Sphären des Seins und Denkens, analogiſch gegliederte Ordnungsverhältniſſe beider Sphären; Differenzen zwiſchen Thomiſten, Scotiſten und Jeſuiten auf dem Gebiete der ontologiſchen Kategorienlehre (S. 515—524). Modificationen und Schickſale der Kategorienlehre in Folge ihrer Ablöſung vom Lehrgehalte der theologiſchen Scholaſtik: Th. Campanella; Raimundus Lullus, Giordano Bruno; Leibnitz's Vernunftkunſt, A. Kircher's ars magna sciendi. E. Amort's Urtheil über dieſe und ähnliche Beſtrebungen (S. 524—528). Die ſpeculative Bedeutung der mathematiſchen Logik bei Leibnitz und einigen Späteren; des Oratorianers Gratry Verhältniß zu Leibnitz in dieſer Beziehung. Der ſpeculative Begriff der Zahl in der Thomiſtiſchen Speculation, Rechtfertigung dieſes Begriffes (S. 529—534). Urſachen der Abweichung ſpäterer Scholaſtiker von den in der Thomiſtenſchule feſtgeſetzten Beſtimmungen auf dem Gebiete der Ontologie und Kategorienlehre (S. 534—537).

Vertheidigung der Ariſtoteliſch-Thomiſtiſchen Metaphyſik gegen den wieder in Aufnahme gekommenen Platonismus. Saenz d'Aguirre als Bekämpfer der Ideenlehre Plato's nach der von Marſilius Ficinus gegebenen Darſtellung derſelben. Bellarmin's Gutachten über die Frage, ob in den Schulen an die Stelle der bisherigen peripatetiſchen Logik die Platoniſche einzuführen ſei. Cardinal Fleury und die Studienordnung der franzöſiſchen Schulen. Amort's Votum zu Gunſten der peripatetiſchen Logik; Leibnitz's Anſicht über das Verhältniß der Ariſtoteliſchen Logik zu den Lehrzwecken der Theologie (S. 537—542).

Verhalten der Ariſtoteliſch-Thomiſtiſchen Schule zur chymiſtiſchen Naturphiloſophie: Saenz d'Aguirre, Guerinois, Syri (S. 543—546).

Verhältniß des Thomismus zu den Anfängen der neueren Philoſophie. Syri's Polemik gegen die Principienlehre der „atomiſtiſchen" Phyſik, d. i. gegen Honorat Fabri, Maignan, Saguens, Gaſſendi, Carteſius; Unverträglichkeit des Atomismus mit dem Begriffe einer ſubſtanziellen Generation und Corruption, mit der kirchlichen Lehrbeſtimmung von der Menſchenſeele als forma corporis, mit dem katholiſchen Transſubſtantiationsdogma (S. 546—552). Die Carteſiſche Erklärung der katholiſchen Transſubſtantiationslehre, ihre Aufnahme in den kirchlichen und gelehrten Kreiſen Frankreichs, ihre Bekämpfung und Widerlegung von theologiſcher Seite, Boſſuet's Urtheil über ſie (S. 552—556). Die atomiſtiſche Erklärung des Transſubſtantiationsdogma verurtheilt durch die kirchliche Cenſur eines Buches des A. Piſſinus von Lucca; Syri's Widerlegung dieſer Erklärungsart vom ſcholaſtiſch-Thomiſtiſchen Standpuncte. Der Erklärungsverſuch des Carteſianers Legrand bekämpft durch Billuart. Die Leibnitz'ſche Erklärungsart, ihr Unterſchied von der Carteſiſchen, ihre Mängel und Schwächen (S. 556—563).

Syri's Polemik gegen die phyſikaliſche Weltlehre des Carteſius. Verhältniß der Jeſuiten Rapin, Regnault, Arriaga zu derſelben; Leibnitz's Urtheil über Arri-

aga's und Carteſius' Bedenken gegen die unendliche Theilbarkeit der Körper (S. 562—567). Die Carteſiſche Anſicht vom Lichte bekämpft durch Saguens, Beider Anſicht verworfen von Syri. Differenzen zwiſchen den Thomiſten in der Lehre vom Weſen des Lichtes (S. 568—570).

Die Carteſiſche Kosmogonie, Tournely's theologiſche Bedenken wider dieſelbe; Boſſuet's und Fenelon's Verhältniß zur Carteſiſchen Naturlehre (S. 571. 572). Carteſius ein Copernicaner; Gegner und Vertheidiger des Copernicaniſchen Syſtems, Syri's, Tournely's, Amort's Anſichten über daſſelbe; der Jeſuit Faure und ſein Gegner Ch. Wolff (S. 573—575). Die neuere Naturphiloſophie im Verhältniß zum Copernicaniſchen Weltſyſtem: H. v. Schubert, Baader (S. 576—579; vgl. auch S. 729). Das Verfehlte und das Wahre in der Carteſiſchen Weltbildungslehre (S. 580—584).

Die idealiſtiſche Grundlage des Carteſiſchen Syſtems; Verſchmelzung dieſes Idealismus mit Auguſtiniſch-Platoniſchen Lehren in der Schule der franzöſiſchen Oratorianer. Malebranche's Polemik gegen die ſinnliche Erfahrungsgewißheit der peripatetiſchen Scholaſtiker (S. 585—591). Replik von Seite der Thomiſtiſchen Schule, Beſtreitung der Carteſiſchen Lehre über die ſinnliche Wahrnehmung durch Guerinois (S. 591—593). Malebranche's Erklärungen über die Urſachen der menſchlichen Sinnestäuſchungen. Rosmini's und Balmes' Verhalten zu dieſen Erklärungen, namentlich in Beziehung auf die Carteſiſche Identification von Ausdehnung und Körperlichkeit (S. 593—598). Leibnitz's mathematiſch-phyſikaliſcher Dynamismus; umſtimmender Einfluß deſſelben auf Malebranche's Denkart, Verſchmelzung der Malebranche'ſchen Ideologie mit Leibnitz's mathematiſchem Dynamismus bei Gratry (S. 598. 599). Beſtreitung der Malebranche'ſchen Ideologie durch Arnauld; Leibnitz über Locke's Kritik derſelben (S. 599—604. Gerdil als Vertheidiger Malebranche's gegen den Locke'ſchen Empirismus; ſein ſpäterer Eklekticismus im Verhältniß zu Plato, Ariſtoteles, Carteſius, Newton und Leibnitz (S. 604—609). Beleuchtung der Jugendſchrift Gerdil's in der Civiltà cattolica (S. 609—611). Hardouin und Dutertre als Gegner Malebranche's, Fenelon's Bemängelungen an Malebranche's Philoſophie (S. 611—613). Fenelon's und Boſſuet's Stellung zur neueren Philoſophie ſeit Carteſius (S. 613—615). Pascal's Skepticismus; Huet's Cenſur der Carteſiſchen Philoſophie, Muratori's und Leibnitz's Urtheile über Huet's Cenſur (S. 615—618). Nationale Reaction des Italieners Vico gegen die Carteſiſche Philoſophie; Parallele zwiſchen Vico's und Boſſuet's Geſchichtsphiloſophie (S. 618—622). Einfluß Vico's auf die nachfolgende philoſophiſche Entwickelung in Italien (S. 623. 624). Vico's Erkenntnißtheorie; Balmes' Bemerkungen über Vico's Kriterium der philoſophiſchen Gewißheit, Unzureichendheit dieſer Bemängelung, das Richtige und das Verfehlte in Vico's Anſicht (S. 624—628). Das Carteſiſche Kriterium der philoſophiſchen Gewißheit; Beſtreitung deſſelben vom Thomiſtiſchen Standpuncte: Guerinois, Ventura; Urtheil über daſſelbe von Seite Boſſuet's, Bonald's, Couſin's (S. 628. 629).

Die Carteſiſche Beweisführung für das Daſein Gottes; Billuart's Kritik derſelben (S. 629. 630). Thomaſſin, Fenelon, Boſſuet über das Angeborenſein des

Gottesbewußtseins und dessen unmittelbare Präsenz im Menschen; des Augustiners Berti Lehre von einer natürlichen Sehnsucht der Seele, Gott zu schauen; Streitigkeiten hierüber (S. 630—632; vgl. oben S. 331). Verhältniß der Thomistischen Doctrin zur Lehre von den angebornen Ideen; F. J. Gusmann über Augustin's Verhältniß zu derselben Lehre, unter Zurückweisung unrichtiger Auslegungen der Augustinischen Ansicht von Seite Malebranche's und Genovesi's. E. Amort, Tournemine, Buffier, Redlhammer über diese Lehre — Valart's, Rosmini's, Balmes' Verhältniß zu derselben (S. 632—637). Balmes' Parallele zwischen der Thomistisch-scholastischen und der Kant'schen Theorie des Erkennens, Rosmini's Urtheil über letztere (S. 638—640).

Schicksale der scholastisch-peripatetischen Ontologie und Metaphysik im Conflicte mit der philosophischen Bildung der neueren Zeit: M. Canus' Polemik gegen gewisse metaphysische Fictionen der scholastischen Ontologie; Bestreitung derselben durch die Cartesianer und Anhänger des reinen Augustinismus, Zugeständnisse späterer Thomisten (z. B. Drouven's) an die veränderte Zeitrichtung, letzte philosophische Schriften nach streng scholastischer Methode, geläuterte Wiedererneuerung der peripatetisch-theologischen Metaphysik in der Tiroler Schule (S. 640—643).

Der Thomismus auf religionsphilosophischem Gebiete im Verhältniß zum Freidenkerthum, zur antichristlichen und antireligiösen Philosophie der neueren Zeit. Des Dominicaners Valsecchi apologetisches Werk dei fondamenti della religione; daraus im Besonderen seine Widerlegung Spinoza's (S. 643—646). Ventura's Überschau über den Gang der neueuropäischen Philosophie bis herab auf die letzten Kundgebungen der antichristlichen französischen Philosophie: Polemik gegen Atomismus, Pantheismus, Communismus (S. 646—653).

Drittes Buch.

Geschichte des Thomismus als speculativer Doctrin (S. 654—876).

Speculativer Charakter der Thomistischen Doctrin, harmonische Vermittelung und maaßvolle Rundung derselben, wechselseitige Ermäßigung des rationalen und intuitiven Elementes derselben auf Grundlage einer christlich-peripatetischen Erkenntnißtheorie. Emancipation des intuitiven Elementes in der antischolastischen Mystik und Theosophie: Meister Eckhart, deutsche Theologie, Jakob Böhme (S. 654—658). Fr. Baader's Verhältniß zu diesen seinen Vorgängern, so wie zur Thomistischen Speculation; seine Randglossen zu den theologischen Sätzen und Lehrentwickelungen des heiligen Thomas (S. 659—664; vgl. auch S. 713 ff.).

Das rationale Element der christlichen Speculation in seiner selbstständigen Weiterbildung außerhalb der theologischen Schule: Nicolaus von Cusa, und die

an ihn sich schließende doppelte Entwickelungsreihe, einerseits auf Schelling, andererseits auf Leibnitz hinweisend; Nicolaus' Verhältniß zur Thomistischen Speculation, Vorzüge und Mängel seiner Speculation (S. 665—672). Die wahrhaft geschichtliche und bleibende Bedeutung derselben als ersten Versuches einer specifisch-christlichen Philosophie; Mittelstellung des Cusaners zwischen Thomas und Leibnitz (S. 672—675). Leibnitz's Verhältniß zu Thomas und zur Scholastik überhaupt; Unvereinbarkeit seines Monadismus mit seiner theologischen Speculation (S. 675—680). Verwandte Seiten der Leibnitz'schen Speculation mit der Thomistischen; Determinismus der Leibnitz'schen Weltansicht, und die darin begründeten Abweichungen von der Thomistischen Doctrin (S. 681—687). Leibnitz und die kirchliche Theologie; seine Achtung vor den wissenschaftlichen Auctoritäten der überlieferten Theologie (S. 687—689). Die Leibnitz'sche Kosmologie: überraschende Übereinstimmung seines Zeitbegriffes mit dem Thomistischen; seine Lehre vom Raume, und deren Verhältniß zur Thomistischen. Fragen und Untersuchungen der Scholastiker betreffs des Raumes, Malebranche's und Fenelon's metaphysisch-theologische Erklärungen über das Wesen desselben, Clarke's Streit mit Leibnitz über Newton's Ansicht vom Raume (S. 690—694). Das Verhältniß einer specifisch-christlichen Speculation zu dieser Frage im Gegensatze zur pantheistischen Identitätslehre Schelling's (S. 695). Gioberti's Lösung dieses Problems; Gebrechen derselben (S. 696. 697). Baader's Abhandlung über den Zeitbegriff vom theosophisch-gnostischen Standpuncte (S. 697—707); Charakteristik und Kritik dieses Standpunctes, und der Baader'schen Religionsphilosophie überhaupt (S. 707—719). Schelling's „Philosophie der Religion", und deren Verhältniß zur scholastischen Metaphysik (S. 719—722; vgl. auch S. 733 u. 736). Seine Potenzenlehre als reine Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie (S. 722—736) und der darauf gebaute speculative „Monotheismus" (S. 737—750). Schelling's, Baader's, Leibnitz's Trinitätsbegriff im Verhältniß zum kirchlich-theologischen; Bedeutung des letzteren für die Fundirung einer speculativ-christlichen Weltansicht (S. 750—759). Mißverstand in Schelling's Bemängelungen an der scholastischen Speculation. Seine Correctur des Grundaxioms der scholastisch-Aristotelischen Erkenntnißtheorie, und die auf Grundlage dieser Correctur vorgenommene Umdeutung der gesammten Aristotelischen Erkenntnißlehre (S. 760—764). „Secularisation" der Moral im Geiste eines antiken, widerchristlichen Platonismus, Rückgang auf die heidnisch-antike Ideenlehre, und im Zusammenhange damit die Verwerfung des christlichen Schöpfungsbegriffes (S. 765—768). Speculative Nachweisung und Rechtfertigung dieses Begriffes. Ob die Zeitlichkeit der Schöpfung erweisbar sei; über den tieferen Grund der Unlösbarkeit dieser Frage in der scholastischen Speculation (S. 768—770). Die seitherigen Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntnisse und Einsichten, Verwerthbarkeit ihrer Ergebnisse für die Weiterführung einer specifisch-christlichen Speculation; Anknüpfungspuncte für derartige Bestrebungen in der Thomistischen Speculation (S. 770—773).

Die christlich-theologische Speculation dieses Jahrhunderts; ihre Leistungen und ihr Verhältniß zur Thomistischen Speculation. Die theologische Schule in Frankreich: de Maistre; seine religiös-speculative Theodicee und deren Consequenzen auf social-

politischem Gebiete, Polemik gegen Baco und Locke, Verhältniß zur Thomistischen Erkenntnißlehre (S. 774—781). Bonald's Traditionalismus und dessen Consequenzen auf social-politischem Gebiete; Übertragung seines philosophischen Ternars auf das Gebiet der speculativen Theologie durch Ventura, Anwendung dessen im staatswissenschaftlichen Gebiete durch A. Müller (S. 782—787). Lamennais' anfänglicher Anschluß an Bonald; seine späteren Irrungen erklärt aus jenen seiner ersten Epoche. Die Geschichte der Philosophie im Lichte seiner Anschauungen; Polemik gegen den Scholasticismus und jeden anderen philosophischen Dogmatismus der Einzelvernunft (S. 787—794). Ventura's Urtheil über Lamennais: die Lehre vom sens commun das eine Extrem neben jenem anderen des Neucartesianismus, die richtige Ausgleichung beider auf dem Standpuncte der scholastischen Erkenntnißtheorie. Plaidoyer für Bonald; worin das Wahre und das Verfehlte in des Letzteren Traditionalismus gelegen sei (S. 794—798). Gerbet's Erörterungen über die Unvereinbarkeit der von der Philosophie beanspruchten Gewißheit der Einzelvernunft mit dem kirchlichen Offenbarungsglauben (S. 799—801). Rozaven's Kritik dieser Auslassungen (S. 801. 802). Gratry's vermittelnde Haltung in dieser Frage, Anlehnen an die ältere französische Schule des siebzehnten Jahrhunderts, vorzüglich an Thomassin, Nachweis eines natürlichen Glaubens aus den Ergebnissen aller bisherigen Philosophie, der älteren sowol als der neueren (S. 802—812). Gratry's Theorie des religiösen Erkennens; sittlich-religiöse Tendenz seiner Ideologie (S. 812—816).

Rosmini's Kritik der Aristotelischen Philosophie, namentlich der Aristotelischen Erkenntnißtheorie; Bemängelungen der Platonischen Lehre, Überschau der gesammten Geschichte der Philosophie in ideologischer Beziehung, Classification der philosophischen Systeme vom ideologischen Gesichtspuncte. Rosmini's Stellung zu den in dieser Überschau ihm sich vorweisenden Gegensätzen und Meinungsdifferenzen; worin das eigentliche Verdienst seiner philosophischen Forschung bestehe (S. 816—826). Gioberti als Gegner des Rosmini'schen Psychologismus. Identificirung des Ontologismus mit specifisch katholischer Philosophie (S. 827—829). Rosmini's Entgegnung auf die Angriffe der Ontologisten, Erklärungen über sein Verhältniß zur Scholastik, zu Thomas Aquinas im Besonderen, so wie über den Sinn, in welchem sein Psychologismus verstanden sein will (S. 829—833). Ergebnisse für die christlich gesinnte Speculation aus den Leistungen der französischen und italienischen Denker der Neuzeit; Beruf und Aufgabe der deutschen Philosophie in dieser Beziehung (S. 833—837).

Bemühungen der christlich gesinnten Philosophie der Neuzeit um eine speculative Ergründung der Dogmen der christlichen Heilslehre. Maistre's Theorie des Opfers; A. Günther's Exceptionen dagegen (S. 837—839). Über das Verhältniß einer christlichen Philosophie zu den Dogmen der christlichen Heilslehre im Allgemeinen, über die speculative Begründbarkeit der Incarnationslehre im Besonderen; ob der Gottmensch eine nothwendige Idee sei: Nicolaus von Cusa, Malebranche, Nicolas — Schiefheiten und Überschwenglichkeiten eines excessiven Platonismus

(S. 839—844). Gerbet's philosophisch-religiöse Betrachtungen über das Sacrament und über das Sacrament der Sacramente als Erfüllung der in den Culten aller historischen Völker sich aussprechenden Sehnsucht des religiösen Gemüthes nach Einigung mit Gott und sichtbarer Vergegenwärtigung der ewigen und himmlischen Dinge (S. 844—847). Ventura über die philosophische Denkbarkeit des Mysteriums der Transsubstantiation, über den inneren Zusammenhang desselben mit dem Ganzen der christlichen Heils- und Erlösungslehre, allseitige Congruenz des katholischen Mysteriums und Gottesdienstes mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur (S. 847—850). Des englischen Oratorianers Fr. W. Faber meditative Versenkung in die Tiefen des katholischen Mysteriums (S. 850—852). Baader's Protest gegen den Mißverstand und Unverstand in Hegel's Äußerungen über die katholische Eucharistie (S. 853. 854). J. E. Veith's „Eucharistia": Begriff der Natursubstanz, Ableitung desselben aus der „Idee" der Natur, und die darin gegründete Denkmöglichkeit des katholischen Mysteriums (S. 854—861). Beziehung desselben auf die zukünftige Naturverklärung; kosmische Rangstufe und Bedeutung der verklärten Leiblichkeit Christi, und Verhältniß derselben zu der noch unverklärten Natur. Die aus der Idee der Naturverklärung sich ergebende Bestimmung des idealen Verhältnisses von Geistigkeit und Leiblichkeit im Menschen, und die daraus resultirenden Folgerungen in Rücksicht auf Wesen und Idee des Menschen (S. 861—866.)

Die christliche Anthropologie als Fundament der speculativen Ethik, Rechts- und Gesellschaftslehre. Doppeltes Element der Thomistischen Rechts- und Societätsphilosophie, das rationale und das theologische. Anknüpfung an das letztere in den einschlägigen Schriften von Donoso Cortes (S. 866—870) und E. v. Moy-Sons (S. 870. 871). Über das Verhältniß dieser Leistungen zu den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart; über das theologische Element aller tieferen Speculation als Vehikel zur Herstellung der wahrhaften Idealität im philosophischen Erkennen (S. 871—876).

Zusätze und Berichtigungen (S. 877. 878).

Namen-Register (S. 879—891).

S. 853 Z. 15 von oben lies: mich statt nicht.

Geſchichte

des

Thomismus.

Erstes Buch.

Geschichte des Thomismus als theologisch-peripatetischer Doctrin im Verhältniß zu den auf dem Boden der theologischen Scholastik ihm gegenüber tretenden Richtungen und Bestrebungen. Relative Ausgleichung dieser Gegensätze im Restaurationszeitalter der Scholastik; neue Lehrbildungen im Anschluß an diese Ausgleichung. Verhalten des Thomismus zu den neuen Lehrbildungen, insbesondere auf dem Gebiete der Gnadenlehre. Verhalten der Kirche zu den Lehrstreitigkeiten über die Gnade; Nachwirkung und Übersetzung der in ihnen hervorgestellten Meinungsgegensätze auf das Gebiet der Fundamentaltheorie des religiösen Erkennens.

Die weitere Entwickelung und Ausgestaltung der Thomistischen Lehre nach dem Tode ihres Urhebers war durch die Gegensätze bedingt, zu welchen sie sich in's Verhältniß zu setzen hatte. Ein solcher Gegensatz hatte sich vom Anfange her im Franziscaner-Orden geregt, und es sind bereits an einem früheren Orte [1]) die ersten Kundgebungen desselben bis zum Auftreten des Johannes Duns Scotus verfolgt worden. Indeß hatten die Vorläufer des Duns Scotus nur vereinzelte Puncte, obschon von principieller Wichtigkeit und Tragweite, als Instanzen gegen die Giltigkeit und Zulässigkeit der Thomistischen Lehre vorgebracht; Duns Scotus hingegen nahm es auf sich, den zwischen beiden Orden bestehenden Gegensatz der Lehransichten nach allen Seiten und Richtungen zu verfolgen, mit einem

[1]) Bd. I, S. 860 ff.

allen später folgenden Scholastikern unerreichbaren Aufwande von Geisteskraft und Scharfsinn, ohne jedoch seine Gedanken zu einem selbstständigen, systematisch durchgebildeten Ganzen abzurunden, wie durch Thomas in unvergleichlicher Weise geschehen. Dieß war aber augenscheinlich auch nicht sein Beruf; weit mehr betrachtete er als seine Aufgabe, mit den ihm verfehlt dünkenden Ansichten seiner theologischen Vorgänger aufzuräumen, und überhaupt, im unbedingten Anlehnen an die im Voraus feststehende Lehrauctorität, eine scharfe kritische Sichtung des gesammten traditionellen Lehrstoffes der Theologie vorzunehmen. Dabei verläugnet er keineswegs sein Bestreben, in der bereits bestehenden und entschieden ausgesprochenen Geistesrichtung seines Ordens thätig sein zu wollen; Alexander von Hales ist ihm ein hochverehrter Lehrer, die von Wilhelm de le Marre u. A. wider Thomas' Lehre geltend gemachten Instanzen nimmt auch er wieder auf, um sich in seiner Weise darüber zu ergehen, und das Bewußtsein des bestehenden Gegensatzes mit spitzfindiger Schärfe zu fixiren, daher er auch von seinen dankbaren Verehrern mit dem wohlverdienten Prädicate des Doctor Subtilis ausgezeichnet worden ist. Sein Hauptwerk ist der Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden, welcher, mit ausführlichen Erläuterungen bereichert, in Wading's Gesammtausgabe [1]) sechs starke Foliobände (Tom. V—X) füllt. Die übrigen sechs Bände enthalten außerdem noch folgende Schriften: Grammatica speculativa — In universam logicam Quaestiones — Comment. in libros Physic. — Quaestiones in libros de anima inperfecta — Tractatus de rerum principio — De primo principio — Theoremata subtilissima — Expositio in Metaphysicam — Conclusiones metaphysicae — Quaestiones in Metaphysicam — Reportatorum Parisiensium libri quatuor — Quaestiones quodlibetales. Wir wollen ihn vorerst von Seite seines kritischen Verhaltens gegen seine nächsten theologischen Vorgänger kennen lernen, sodann insbesondere seinen Gegensatz zur Thomistischen Lehre umständlicher in's Auge fassen, und drittens endlich das in diesen antithetischen Aufstellungen enthaltene positive Resultat seiner Lehre darlegen und deren vorzüglichste Vertreter namhaft machen.

---

[1]) J. Duns Scoti Opera omnia collecta, recognita, notis, scholiis et commentariis illustrata a PP. Hibernis collegii Romani S. Isidori professoribus. Lugduni, apud Durand 1639, 12 Tomi in 13 Voll. fol.

Die vorwiegend kritische Tendenz seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gibt sich bereits im Eingange zu seinem Commentare über die Sentenzen kund. Ist dem Menschen als Erdenwanderer eine übernatürlich geoffenbarte Lehre nothwendig? Thomas beweist die Nothwendigkeit einer aus übernatürlicher Erleuchtung stammenden Erkenntniß aus der Bestimmung des Menschen für einen höchsten übernatürlichen Zweck. Duns Scotus findet, daß eine solche Bestimmung des Menschen vor einem näheren Eingehen in den theologischen Lehrinhalt nur als vorläufige Behauptung hingestellt werden könne; und gesetzt, dieselbe wäre richtig, so wäre weiter auch noch zu beweisen, daß der Mensch diesen seinen übernatürlichen Zweck aus reiner Vernunft nicht zu erkennen vermöge. Göthals (Heinrich von Gent) führt einen anderen Grund für die Nothwendigkeit einer übernatürlich geoffenbarten Lehre an; der thätige Verstand, das Werkzeug der denkfähigen Seele könne nur auf dem Wege sinnlicher Anschauung und Erfahrung zur Erkenntniß des Wahren gelangen; was auf diesem Wege nicht zu finden, sei ihm schlechthin unzugänglich. Also — folgert Duns Scotus — ist ihm überhaupt die Erkenntniß der reinen Wahrheit verschlossen, und er kann auch von Gott nicht als Instrument zur Hervorbringung einer solchen Erkenntniß gebraucht werden. Thomas bemerkt, die Theologie könne trotz der theilweisen Identität ihrer Erkenntnißobjecte mit jenen der philosophischen Disciplinen zufolge ihrer eigenthümlichen Beweismittel eine von denselben verschiedene Wissenschaft sein. Damit ist aber nach Duns Scotus zugleich auch zugestanden, daß die auf übernatürliche Einsichten gebaute Theologie nicht schlechthin nothwendig sei. Darum müsse die theologische Erkenntniß als ein von philosophischer Erkenntniß specifisch verschiedener Habitus des Wissens auch ein anderes Object des Wissens haben. Nun urgiren wol Thomas und Gottfried von Fontaines den Unterschied zwischen Habitus an sich und Habitus als Form, welche letztere nicht durch das Object, sondern durch das Princip bestimmt werde. Aber es ist nicht denkbar, wie die formelle Diversität der Habitus nicht auch eine Diversität des im Habitus Begründeten zur Folge haben sollte; dieß klänge so, als ob zwischen zwei Menschen in Hinsicht auf die Animalität ohne zugleich statthabende Diversität rücksichtlich des Menschseins ein Unterschied statt haben könnte. Bonaventura meint, daß Christus das Subjectum primum der Theologie sei; aber dann

müßte Alles, was in der Theologie abgehandelt wird, unter die partes subjectivas oder essentiales oder integrales Christi gehören, was nicht der Fall ist. Robert von Lincoln sucht Bonaventura's Angabe durch Erweiterung ihres Sinnes zu retten: Christus sei Subject der Theologie nach seiner dreifachen Einheit 1) mit dem Vater und heiligen Geiste, 2) mit der angenommenen Menschennatur, 3) mit den Gliedern des mystischen Leibes, dessen Haupt er ist. Er sieht nicht, daß die von Christus contingenter ausgesagten Wahrheiten kein virtuelles Subject haben, dessen Zustände sie genannt werden könnten, weil sie in diesem Falle nothwendige Wahrheiten sein müßten; wol aber haben sie ein Subject, von welchem sie unmittelbar und zuerst ausgesagt werden können: den Logos. Die Menschheit Christi ist nicht subjectum primum der Zuständlichkeiten Christi, sondern ist selber gleichsam eine passio prior, welche zwischen dem subjectum primum und den Zuständlichkeiten mitten inne steht. Das Object der Theologie kann nur Gott sein. Dieß behauptet auch Göthals, knüpft aber daran die Folgerung, daß die Theologie in ihrem Objecte nicht alles Wißbare umfasse, indem die göttliche Essenz nicht aus eigener Macht den göttlichen Intellect zur Erkenntniß der in ihr wiederscheinenden Quidditäten bewege, sondern diese den göttlichen Intellect. Diese Ansicht ist natürlich falsch, weil sie den göttlichen Intellect der Einwirkung einer von der göttlichen Essenz verschiedenen Causalität unterwirft. Thomas macht die Theologie zu einer Subalternwissenschaft der Wissenschaft der Seligen. Aber damit verträgt sich nicht, wenn er anderwärts wieder sagt, daß Glaube und Wissen zwei verschiedene Habitus seien; somit kann nicht die eine Erkenntnißart der anderen subaltern unterstehen. Zudem kann es über Gott nur Eine Wissenschaft geben. Auch steht die Anschauung der Seligen in keinerlei Weise in einem causirenden Verhältniß zur Theologie. Ferner enthalten die subalternirende und die subalternirte Wissenschaft nicht dieselben Wahrheiten; die letztere fängt eben dort an, wo die andere aufhört. Jeder, welcher eine subalternirte Wissenschaft inne hat, kann auch die subalternirende inne haben, und umgekehrt; dieß leidet aber dem schon Gesagten zufolge weder auf den Theologen noch auf die seligen Geister Anwendung, also u. s. w. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft. Gottfried von Fontaines meint, der praktische Charakter sei für die Wissenschaft als solche etwas

Accidentelles, und nur im Habitus des Wissenden sei der specifische Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Wissen zu suchen. Dieß verstößt gegen Aristoteles, der ausdrücklich die Wissenschaften nach Verschiedenheit ihres Zweckes in theoretische und praktische abtheilt; zudem müßte nach Gottfried der theoretische Intellect als Subject des praktischen Habitus genommen werden, ohne doch praktisch genannt werden zu können. Eben so unzuläßig ist Göthals Ansicht, daß der theoretische Intellect nur wegen seiner Fähigkeit, sich auf einen werkthätigen Zweck zu beziehen, auch praktisch genannt werde; für diesen Fall müßte der Grund des Unterschiedes zwischen theoretischem und praktischem Intellecte im Objecte gesucht werden. Der Zweck kann den Unterschied nicht begründen, weil die Fähigkeit ohne actuelle Beziehung auf denselben vorhanden ist; die Moral könnte nach Göthals keine praktische Wissenschaft sein. Wilhelm Warro behauptet, daß die Theologie eine speculative Wissenschaft sei, weil Gott, der letzte Zweck des Menschen, ein nothwendiger und kein contingenter Zweck sei. Aber, wenn die Kenntniß der Mittel zum Zwecke eine praktische ist, so ist auch die Kenntniß des Zweckes selber eine praktische. Da die Liebe gegen Gott in Wahrheit ein Handeln ist, so ist auch unrichtig, mit Bonaventura die Theologie als affective Erkenntniß den speculativen und praktischen Wissenschaften gegenüber zu stellen.

Avicenna hatte die Ansicht aufgestellt, daß der Genuß der Gemeinschaft mit den reinen Geistern der letzte Zweck des Menschen sei. Duns Scotus verwirft natürlich diese Meinung, zugleich aber auch die Gründe, mit welchen Thomas und Bonaventura dem Avicenna begegnen. Bonaventura argumentirt aus dem göttlichen Ebenbilde im Menschen; dieß ist einem Ungläubigen gegenüber unzuläßig, da die Ebenbildlichkeit auf die göttliche Dreieinigkeit Bezug hat, welche kein Gegenstand einer natürlichen Erkenntniß ist. Thomas sagt, die Menschenseele werde unmittelbar durch Gott geschaffen, und könne deßhalb nur in ihm Ruhe finden. Aber der Vordersatz dieses Argumentes ist ein Glaubenssatz, und kann deßhalb gegen Avicenna nicht gelten. Aber auch abgesehen hievon ist es rein accidentell, daß Eines und Dasselbe zugleich bewirkende Ursache und Finalursache ist. Göthals glaubt, man könne die göttliche Essenz nicht anschauen und genießen, ohne sie als dreieinige zu schauen und zu genießen. Mit Unrecht. Denn der göttliche Vater ist auch abgesehen von seinem Verhältniß zum Sohne

in sich vollkommen selig, kann mithin vollkommen beseligen. Göthals und Thomas behaupten mit Berufung auf Augustinus, daß der Wille den letzten Zweck im Allgemeinen und in dunkel verstandener Weise nothwendig wolle. Aber aus Augustinus läßt sich das Gegentheil zeigen. Nichts sei so sehr in der Gewalt des Willens — sagt dieser Lehrer — als der Wille selber. Wenn nun der auf den Zweck bezogene Wille auch nach seiner Vermittelung durch eine andere Potenz (Intellect) in der Macht des Willens ist, um wie viel mehr ist er es in seiner unmittelbaren Thätigkeit. Der Vordersatz dieses Argumentes läßt sich leicht zeigen; es steht in der Macht des Willens, den Intellect von der Betrachtung des Zweckes abzuziehen, und dadurch das Wollen des Zweckes aufzuheben, weil man ein Ungekanntes nicht wollen kann. Eben so wenig gibt es eine Willensnöthigung in Hinsicht auf die klare und vollkommene Anschauung Gottes. Denn, wenn das principium elicitivum nicht nothwendig wirkt, so auch nicht dasjenige Agens, welchem das principium elicitivum eigen ist; der charitative Wille aber erweckt den ersten Act der Fruition freiwillig, und ist im weiteren Verlaufe kein anderer, als er zuerst gewesen; also erweckt er auch später denselben Act nicht mit Nothwendigkeit. Falsch ist ferner Göthals' Behauptung, daß ohne Charitas der klar erschaute letzte Zweck nicht geliebt werden könne. Könnte der Wille ohne Charitas keinen auf den letzten Zweck bezüglichen Act setzen, wol aber der charitative Wille, so müßte die Charitas das Willensvermögen in der Richtung auf Gott sein, oder doch ein Theil dieses Vermögens. Kommt dem Willen schon auf Erden ohne übernatürliche Gnade ein solches Vermögen in Beziehung auf Gott zu, um wie viel mehr, wenn ihm in der Anschauung Gottes das Willensobject so nahe gerückt ist. Ob die Erkenntniß dieses Objectes eine unmittelbar gewisse ist? Thomas unterscheidet das notum per se vom notum quoad nos. Diese Unterscheidung ist aber unzuläßig; per se notum drückt nicht etwas actuell Erkanntes aus, weil sonst, wenn eben kein Intellect eine solche Wahrheit dächte, dieselbe keine propositio per se nota wäre. Thomas will aus der Immaterialität Gottes seine Unbeschränktheit deduciren. Aber nach Thomas ist ja auch der Engel immateriell. Die Thomisten können nicht sagen, daß das Esse des Engels seine Essenz beschränke; denn das Esse ist nach ihnen eine Accidenz der Essenz und daher ein natürliches Posterius. Wilhelm Warro hält

mit Berufung auf Maimonides die Einheit Gottes für philosophisch nicht beweisbar, weil sonst auch die Singularität Gottes beweisbar sein müßte, was nicht der Fall sei. Warro vergißt zwischen Singulare als objectum conceptum und modus concipiendi zu unterscheiden. Wir erkennen den Einen Gott allerdings nicht ut hoc, also nicht sub ratione singularis, wol aber ist er in seiner Singularität ein objectum conceptum unseres Gedankens. Göthals behauptet, es gebe deßhalb zwei notionelle Acte in Gott, weil sie auf die essentiellen Acte gegründet seien, deren bloß zwei sind: Erkennen und Wollen. Diese Ansicht stützt sich auf die Voraussetzung, daß, wenn der Intellect rein für sich auf seinen in der notitia simplex enthaltenen Inhalt reflectirt, von ihm die notitia genita formirt werde. Hierauf ist zu sagen, daß die Reflexion (conversio) des Intellectes auf sich der Act eines Suppositums ist. Wessen Act soll sie in Gott sein? Des Sohnes? Dann sind schon vor Erzeugung des Wortes zwei Personen vorhanden. Ist sie Act des Vaters, so gehört auch das erzeugte Wort der Person des Vaters an; denn der beziehende Intellect (intellectus nudus) ist auch derselbe, welcher durch die notitia genita formirt wird. Weiters sagt Göthals, daß der durch die actuelle, essentielle notitia formirte Intellect das principium activum und elicitivum der notitia genita sei. Darauf zur Antwort, daß nach Augustinus das Wort aus der memoria, nicht aus der Intelligenz erzeugt wird; daß es der memoria als actus primus und nicht der intellectio als actus secundus zusteht, principium productivum zu sein, indem der Intellect nur darauf geht, das Object zu verstehen, die Thätigkeit des Vaters aber zugleich productives Princip der notitia genita sei; daß im entgegengesetzten Falle schon vor Erzeugung des Wortes ein Wort in Gott vorhanden sein müßte. Göthals glaubt, daß der reine Intellect sich deßhalb auf sich als formirten beziehen müsse, um vom formirten Verstande formirt zu werden. Dieß ist aber nicht nothwendig, da der Vater nicht bloß das operative, sondern das natürliche Princip der notitia genita ist, und daher die memoria für sich zur Hervorbringung des Wortes ausreicht. Auch bei uns Menschen wird im jenseitigen seligen Sein das Wort nicht durch einen actus reflexus erzeugt werden, weil das vollkommenste geschaffene Wort nicht etwas Geschaffenes, sondern etwas Ungeschaffenes zu seinem ersten Objecte hat.

Göthals äußert die Ansicht, auf dieselbe Art, wie man die Einheit Gottes beweise, könne man auch zeigen, daß in Gott nur Eine Person eine nicht hervorgebrachte sei. Dieß ist falsch. Man beweist die Einheit Gottes daraus, daß die göttliche Unendlichkeit sich nicht in mehrere Essenzen theilt; es liegt aber nicht eben so offen da, daß die Ungezeugtheit nicht mehreren Suppositis zukomme, weil die Innascibilität nicht eine Vollkommenheit schlechthin aussagt, so daß daraus die Einzigkeit eines innasciblen Suppositums schlechthin gefolgert werden könnte, gleichwie aus der unbeschränkten Vollkommenheit die Einheit der göttlichen Essenz gefolgert wird. Die Gründe, welche Göthals für seine Beweisart wählt, sind nichts weniger als evidente Sätze; er geht von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß mehrere ungezeugte Personen formaliter durch bestimmte Relationen constituirt werden müßten, und daß diese Relationen nur relationes originis sein könnten.

Hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes ist Göthals der Ansicht, daß an Gott, weil Alles an ihm er selber ist, auch die Erkenntniß seiner Eigenschaften realiter eine Kenntniß von Gott selber ist; daß er dennoch, was unsere Weise ihn zu erkennen anbelangt, quasi per accidens erkannt werde. Göthals übersieht, daß jeder Eigenschaftsbegriff von Gott ein Subject als Eigenschaftsträger, mithin einen quidditativen Begriff von Gott voraussetzt. Göthals glaubt, man könne sich nur einen analogischen Begriff vom Wesen Gottes bilden. Duns Scotus behauptet, es gebe auch einen univoken Begriff Gottes, sofern man unter einer univoken Bezeichnung eine solche versteht, welche so bestimmt ist, daß von ihr als Subject nicht contradictorisch Entgegengesetztes in einer und derselben Hinsicht ausgesagt werden kann. Dieser univoke Begriff ist jener des Seins, der im Voraus gewiß ist, und die zweifelhaften Begriffe des ungeschaffenen und geschaffenen Seins univoce umfaßt. Wollte man die Univocität eines von Gott und den Creaturen zu gebrauchenden Begriffes nicht zugeben, so dürfte man eben so wenig von der den geschaffenen Wesen eignenden Weisheit auf eine göttliche Weisheit schließen, als man das Prädicat Stein auf Gott übertragen dürfte. Thomas behauptet wol, daß nur die Quidditäten der materiellen Dinge das dem menschlichen Verstande adäquate Object seien. Denn der menschliche Intellect wird einst, ungeachtet dessen, daß er derselbe bleibt, welcher er jetzt ist, im seligen

Leben eben so die Quidditäten der immateriellen Dinge erkennen, wie er jetzt jene der materiellen Dinge erkennt. Man kann aber wieder nicht mit Göthals sagen, daß Gott ein objectum primum unseres Verstandes sei; denn Gott steht in keinem natürlichen Ordnungsverhältniß als bewegende Kraft zum Intellect, sondern höchstens nur insofern, als er mit den Creaturen unter den gemeinsamen Begriff des Seins fällt. Ein Besonderes aber, welches nur in einem Allgemeinen erkannt wird, ist kein primum objectum des Verstandes, also u. s. w. Göthals' Ansicht von Gott als objectum primum unserer Verstandeserkenntniß hängt mit einer weiteren Behauptung desselben zusammen, daß all unser Verstandeserkennen erst durch seine Beziehung auf die ungeschaffenen Urbilder der Dinge zur vollkommenen Gewißheit werde. Er stützt sich hiebei auf die von den Akademikern vorgebrachten Gründe von der Wandelbarkeit der wahrgenommenen Sinnendinge, des wahrnehmenden Subjectes und der durch die Wahrnehmung erzeugten Vorstellung. Allein die Heraklitische Meinung von der beständigen Veränderung der Sinnendinge ist falsch; der von der Wandelbarkeit der Vorstellung hergenommene Grund würde darauf hinführen, daß der Act des Erkennens selber wandelbar sei und somit die Seele durch nichts vor Irrthum gewahrt werden könnte. Die urbildliche Einstrahlung würde auch deßhalb keine Gewißheit hervorbringen, weil sie mit dem entsprechenden Sinnenbilde zusammenträfe, und ein Gewisses im Zusammentreffen mit dem Ungewissen keinen zuverläßigen Schlußsatz zuläßt.

Aus dem oben angeführten Satze, daß die Creatur mit Gott nur in Hinsicht auf das Sein und andere allgemeine Begriffe in univoker Weise sich benennen lasse, folgt, daß die Creatur Gott nur secundum conceptiones communes, nicht aber nach den speciellen Begriffen der species specialissima repräsentiren könne; daher es falsch ist, wenn Thomas den Unterschied von Spur und Bild Gottes an den Creaturen in den Unterschied zwischen allgemeiner und individueller Repräsentation Gottes setzt. Göthals irrt, daß er die Gottesspur in den drei Beziehungen der Creatur zu Gott als Urbild, wirkendem Grunde und Finalursache sucht. Denn eine Beziehung kann nur erkannt werden, wenn man beide aufeinander zu beziehende Dinge erkennt; die Gottesspur wird aber ihrer Natur

nach früher erkannt als Gott, weil sie auf ihn hinleiten soll. Also kann der Begriff der Spur nicht schlechthin und ausschließlich in die Beziehung auf Gott als solche gelegt werden.

Durch die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes wird Duns Scotus auf die Lehre vom Erkennen überhaupt geführt. Warum muß der Intellect, dessen Begriffe doch geistiger Natur sind, im Acte des Verstehens sich der sinnlichen Vorstellung zuwenden? Thomas erklärt dieß daraus, daß das objectum proprium des menschlichen Verstandes die Quiddität des materiellen Dinges ist, welche nur in einer particulären Besonderheit existirt und nur aus dieser erkannt werden kann. Dieser Grund ist unrichtig. Denn der Verstand erkennt zuerst entweder das Besondere oder das Allgemeine. Nun aber sagen die Thomisten, das Besondere werde erst durch Reflexion erkannt. Also müßte das Allgemeine zuerst erkannt werden; dieses kann aber nach seinem ganzen noch ununterschiedenen Wesen in keinem sinnlichen Objecte erkannt werden. Ferner müßte dem von Thomas angegebenen Grunde zufolge auch der Engel die Quiddität des materiellen Dinges in der sinnlichen Vorstellung erschauen, was doch offenbar falsch ist. Göthals glaubt, daß ausschließlich die Seele die Erkenntniß hervorbringe, ohne daß das Object wenigstens als partielle Ursache in Erzeugung derselben concurrire. Dann aber müßten der denkenden Seele ihre Begriffe immer gegenwärtig sein, da sich nicht denken läßt, welches Hinderniß einer solchen steten Vergegenwärtigung entgegenstünde. Gottfried von Fontaines hingegen spricht dem Verstande jede Selbstthätigkeit ab; daraus würde aber folgen, daß alle Geistesthätigkeit einzig durch Gott oder die Sinnesvorstellung gewirkt werde, daß der Engel nicht erkennen und wollen könne, daß es über dieselbe Sache keine wahren und falschen Begriffe geben könne, daß Thun und Machen (agere et facere) nicht verschiedene Principien fordern, indem die actio nichts anderes als die in dem Machenden recipirte Form wäre, daß es keinen Habitus und keine discursive Thätigkeit des Intellectes gäbe, daß der Intellect über seine Thätigkeit nicht reflectiren könnte; endlich würde die Würde der menschlichen Seele herabgesetzt, und es ließe sich nicht einsehen, wie die Sinnesanschauung eine andere, denn eine äquivoke Wirkung hervorzubringen im Stande wäre. Die letztere Folgerung wird nebst anderen Gründen auch gegen Thomas geltend

gemacht, welcher sagt, daß das im Intellecte präsente Object das Zeugende sei — und gegen Ägyd, dessen Ansicht fast auf dasselbe hinausgeht.

Hinsichtlich der theologischen Redeweisen über die Trinität wendet sich Göthals kritisch gegen Alexander von Hales, welcher sagt, der Satz: Essentia est Pater Filii, sei in jedem Falle wahr, ob man das Prädicat substantivisch oder adjectivisch nehme. Göthals entgegnet, der fragliche Satz sei wahr oder falsch, je nachdem Pater adjectivisch oder substantivisch genommen werde, indem die eine potentia activa ausdrückenden Bezeichnungen als adjectivisch gelten können. Hingegen könne man unverfänglich sagen: Essentia est Pater, da Pater ohne nähere Bestimmung in keinem anderen, als im adjectivischen Sinne genommen werden kann. Göthals merkt nicht, daß ein nicht substantivirtes Adjectiv niemals ein Subject bedeuten kann; wenn also der Ausdruck: Pater Filii, bloß adjectivisch gelten darf, so kann er nicht als Subject stehen, und es wäre nach Göthals' eigenen Principien schlechthin falsch zu sagen: Pater Filii est essentia. Mithin ist seine Bestreitung der Hales'schen Ansicht ungerechtfertiget. Ferner behaupten Göthals und Gottfried, die Substanz des göttlichen Vaters sei die Quasi-materia, aus welcher der Sohn erzeugt wird; man könne von einer Materie in Gott reden, soweit die göttliche Essenz in potentia ad aliquid ist, was von ihr nicht der Sache, sondern bloß dem Begriffe nach verschieden ist und daher ohne Wandlung der Substanz producirt werden kann. Darauf ist zu erwidern, daß die Essenz nicht die Quasi-materia, sondern vielmehr der terminus formalis der Production ist. Nach gegnerischer Ansicht müßte die Relation der terminus formalis sein, da die Essenz die Materie sein soll; nun aber kann durch Production keine formaliter unendliche Entität erzielt werden, welche vollkommener als der terminus formalis wäre; also könnte der Sohn nicht durch Production essentiell sein. Weiters erscheint auch in der Natur nicht die individuelle Proprietät, sondern die Natur des Gezeugten als terminus formalis der Zeugung. Ferner wäre im entgegengesetzten Falle die Zeugung in Gott keine univoke Zeugung. Soll die Essenz die Quasi-materia des Sohnes sein, so muß sie selber ein Esse haben. Dieses kann nur entweder das allen drei Personen gemeinsame Esse sein, oder es muß in einem Suppositum sein, und dann fragt es sich, in welchem? Im Vater

kann es nicht sein, weil da der Vater selbst die notitia genita wäre; in keiner anderen Person, weil sonst vor Zeugung des Sohnes zwei Personen vorhanden wären. Als andere Gründe hält Duns Scotus der widerlegten Ansicht entgegen, daß es ihr zufolge im göttlichen Vater eine der Relation zum Sohne vorausgehende relatio realis geben müßte; daß die essentia auch die Quasi-materia der Hauchung des Geistes sein müßte, was jedoch Göthals und Gottfried in Abrede stellen. Endlich kann von einer materia productionis schon darum keine Rede sein, weil das erste Wirkende durch sich selbst ohne Concurrenz einer Materie wirkt, wie dieß auch im göttlichen Schaffen der endlichen Dinge statt hat. Aber ist dann nicht auch der Sohn eine Creatur? Der Sohn ist nicht post nihil, wie die Creaturen, indem sein Esse ewig ist, und der Sache nach ursprünglich formaliter in der ersten Person ist. — Thomas sagt, die Essenz sei dasjenige, wodurch der Vater zeugt, indem er in ihm sich dem Sohne ähnlich macht. Daraus würde aber folgen, daß die Gottheit auch ohne Subsistenz im Vater zeugen könnte, und vom Sohne real geschieden wäre. Die Form, in welcher Zeugendes und Gezeugtes einander ähnlich sind, hat nur eine gedankenhafte Einheit, mithin auch nur eine gedankenhafte Entität, kann daher nicht das principium elicitivum einer realen Action sein. Im Hervorbringen geht der assimilirenden Thätigkeit eine unterscheidende voraus, das unterscheidende Agens aber unterscheidet sich von dem zu Zeugenden zunächst nicht als Form, sondern als eben dieses und kein anderes; somit kann die Form nicht an sich, sondern nur ut haec Princip der Generation sein.

Göthals hält die Zeugung des Sohnes für einen naturnothwendigen Act, wie das Wärmen des Feuers, weil die Zeugung ein Act des Erkennens ist, welches dem Wollen vorausgehe. Hier wird irrig eine völlige Identität des göttlichen Zeugens oder Sprechens mit dem Erkennen des göttlichen Vaters vorausgesetzt. Der Vater ist im Erkennen förmlich selig ohne Rücksicht auf sein Sprechen oder Zeugen; Sohn und Geist könnten nicht vollkommen selig sein, wenn das Sprechen oder Zeugen schlechthin zum Seligsein gehörte.

In Bezug auf die Spiration des Geistes durch den Willen des Vaters behauptet Göthals, daß der Wille nicht als solcher, sondern sofern die göttliche Natur in ihm ist, und wie ein natürliches Princip wirke; daß ihm, im Unterschiede vom göttlichen Intellecte, die vis

naturae nicht bloß, so weit er dem Vater gehört, sondern an sich beigegeben sei. Duns Scotus findet eine solche Coassistenz der vis naturae für überflüssig. Wozu soll sie? In Hinsicht auf den actus notionalis ist der Wille für sich das principium quo, und der Träger desselben ein vollkommenes und der Thätigkeit angemessenes Agens, daher eine weitere Concurrenz zur Production nicht nothwendig ist. Auch schließt es einen Widerspruch in sich, die göttliche Natur bloß als concomitirend hiebei aufzufassen, da sie, falls sie zu wirken hätte, als nothwendig zu denkendes Prius vor dem Willen die Hauptsache sein, und überdieß den freien Willen geradezu aufheben müßte. Ferner darf man nicht zugeben, daß die actus notionales mehr Nothwendigkeiten in sich enthalten, als die actus essentiales, auf welche sie gegründet sind, also der actus spirationis nicht mehrere, als der actus dilectionis. Letzterem schreibt Göthals nur die necessitas libertatis, ersterem aber eine necessitas libertatis und spirationis zu. Die necessitas spirationis bleibt unerklärt, weil sie nicht wegfällt, wenn man die sie fundiren sollende necessitas libertatis hinwegdenkt. Die Coassistenz der Natur im Produciren des Willens ist nur insoweit zuzugeben, als durch sie der Wille als Princip nicht aufgehoben, und seine unendliche Vollkommenheit nicht beschränkt wird. Wie ist nun aber die Freiheit mit der Nothwendigkeit des Producirens zu vermitteln? Dadurch, daß gezeigt wird, daß der Geist durch Vater und Sohn nicht naturnothwendig hervorgebracht werde. Eine solche Art der Nothwendigkeit fällt weg, wenn man beachtet, daß Vater und Sohn in Kraft ihrer Erkenntniß der göttlichen Essenz in dieser den Geist schauen, ehe er ist, d. h. nicht als Producirten, sondern als einen zu Producirenden schauen. Die Frage, ob der Geist, wie vom Vater, so auch vom Sohne ausgehe, will Gottfried von Fontaines nicht zulassen, weil sie Incompossibles in sich schließe. Dieß heißt aber, einem wichtigen Fragepuncte ausweichen, welches nämlich jenes Princip sei, kraft dessen der Sohn real vom Geiste unterschieden werde, ob durch die Filiation oder bloß durch die active Spiration? Ist es daher auch undenkbar, daß ein und dasselbe Suppositum Subject der activen und passiven Spiration sei, so bleibt noch immer die Frage übrig, ob wirklich die Spiration, und nicht vielmehr die Filiation der Grund des realen Unterschiedes zwischen Sohn und Geist sei. Diese Frage ist um so mehr berechtiget, als die Spiratio activa nicht zum Begriffe

des Sohnes als Person gehört, und daher auch nicht unmittelbar in die Augen springt, daß man ohne Widerspruch dem Sohne, so wahr er eine vom Geiste verschiedene Person sein soll, die active Spiration nicht absprechen könne. Würde man dem Menschen die Animalität absprechen, so wäre er noch immerhin vom Esel zu unterscheiden. Thomas behauptet, daß ohne Ausgang des Geistes vom Sohne der reale Unterschied beider nicht aufrecht zu erhalten sei, aus zwei Gründen: weil bloß die Relation den persönlichen Unterschied begründe, und weil, wenn die bloße Diversität der Relationen hiezu hinreichen würde, die active Spiration und active Generation zwei Personen begründen würden. Darauf ist zu sagen: Wodurch etwas formaliter als Seiendes constituirt wird, eben hiedurch unterscheidet es sich auch von allem Anderen; der Sohn wird als Seiendes constituirt durch die persönliche Filiation, also ist er eben hiedurch, wenn man auch alles Andere hinwegdenkt, von jeder Person verschieden. Darauf erwidert nun wol Thomas, daß ein Ding durch sein formale constitutivum nicht von Allem, sondern nur von bestimmten Dingen unterschieden werde, mit welchen es sonst am meisten übereinkommt, und von welchen es nicht auf andere Weise geschieden ist; der Mensch z. B. unterscheidet sich nicht vom Steine, sondern nur vom Thiere specifisch durch seine Rationalität, vom Steine hingegen durch seine Animalität, die nicht das formale constitutivum seines Wesens ist. Der Animalität entspricht in unserem Falle die spiratio activa, der Rationalität die Filiation. Dieses Beispiel, erwidert Duns Scotus, ist unpassend; wenn sich der Mensch vom Steine auch nicht zunächst durch seine Rationalität unterscheidet, so doch durch etwas, was zu seiner Essenz gehört, nicht etwa bloß z. B. durch die Risibilität. Die spiratio activa hingegen gehört nicht zum persönlichen Sein des Sohnes, sondern ist gleichsam eine proprietas adventitia. Gesetzt, der Mensch hätte incompossibler Weise keine Animalität, so würde er sich durch seine Rationalität vom Steine unterscheiden; die Anwendung davon auf die in Rede stehende Frage ergibt sich von selbst. Ein anderes Argument wider Thomas wird von dem Unterschiede der passiven Generation und Spiration hergenommen, welcher auch dann aufrecht bestünde, wenn man per impossibile von allem Anderen, was auf Generation und Spiration Bezug hat, abstrahiren würde; denn Generation und Spiration sind totale Productionen, und es ist unmöglich, daß

durch zwei totale Productionen nur Eine Person hervorgebracht werden sollte. Bei Göthals' Erklärung des Ausganges des heiligen Geistes ist umgekehrt Gefahr vorhanden, daß zwei heilige Geister als Producte des göttlichen Willens resultiren. Er sagt, principium proximum der Spiration ist der Wille nicht als solcher, sondern der einstimmige Liebewille des Vaters und des Sohnes. Aber der unbeschränkte Wille ist als solcher vor allem Wollen ein hinreichendes Princip der Spiration unendlicher Liebe, so weit ihm durch die Wirksamkeit der göttlichen Intelligenz die göttliche Essenz präsent ist. Ja man muß eben diesem, allem actuellen Wollen vorausgehenden Willen die Production des heiligen Geistes zuschreiben, wenn die Production eine freie sein soll; denn nur der Wille als solcher ist frei, der Act des Wollens aber eine natürliche und insofern naturnothwendige Qualität. Auch die Analogie der schon erklärten Zeugung des Sohnes aus dem Vater spricht für diese Erklärungsart. Hiebei kommt nun auch die Rede auf die Frage, warum man vom Vater und Sohn nicht sagen könne, duo spiratores, sondern nur: duo spirantes? Thomas sagt, die Adjectiva gehören zu ihren Suppositis, und werden deßhalb so vielfach genommen, wie die Supposita selber; anders verhalte es sich mit den Substantivis, die eine von ihren Suppositis unabhängige Geltung haben, daher man nicht sagen kann: duo Dii, wohl aber duo habentes Deitatem. Duns Scotus findet diese Motivirung unzureichend; spirans und spirator drücken dasselbe aus, wenn auch nicht auf dieselbe Art, und es scheint also nicht, daß bloß das Adjectiv und nicht auch das Substantiv sich nach dem Numerus der Supposita zu richten habe. Der Grund muß also ein anderer sein; und zwar dieser, daß das Adjectiv als Abhängiges ein Substantiv braucht, an welches es sich anlehnt, und wofern zwei Adjective zusammenkommen, beide an ein drittes selbstständiges Nomen sich anlehnen müssen. Würde man sagen: duo Spiratores, so hätte duo in Spiratores seinen Halt, und es ergäbe sich daraus, daß es zwei spirative Kräfte gebe, was offenbar falsch ist; die Worte duo Spiratores hingegen sind zwei Adjective, die, keines vom anderen abhängend, beide ein gemeinsames Drittes voraussetzen, daher der Plural derselben zuläßig ist.

Eine weitere Frage ist, worin die Unterschiede zwischen Hervorbringung des Sohnes und Geistes bestehen. Ägydius von

Colonna und Varro setzen den Unterschied in die Ziele der Production. Aber die Emanationen haben ihr Sein nicht durch ihre terminos, denn sie haben das Sein formaliter aus sich; also können ihre Unterschiede nicht von ihren terminis abgeleitet werden. Thomas sucht den Unterschied darin, daß die zweite Person von einer, die dritte von zweien ausgeht. Aber wenn das formale Wirkungsprincip Eines ist, so ist es gleichgültig, ob es in einem oder mehreren Agentien ist; ferner wäre durch Thomas' Erklärungsart, welche von den Unterschieden in der Art des Producirens absieht, eine unbegränzte Reihe von Processionen angebahnt, indem eben so gut von dreien eine vierte, von vieren eine fünfte hervorzugehen hätte; endlich mußte jene Einheit und Zweiheit als Grundursache des Unterschiedes in der Productionsart aufgewiesen werden können, aber Einheit oder Mehrheit der wirkenden Suppositа sind keine solchen primo-diversa. Ähnliches läßt sich nebst mehrerem Anderen auch gegen Gottfried bemerken, welcher den Grund in dem Unterschiede von activer und passiver Spiration sucht. Göthals stützt sich auf den Unterschied der principia formalia, der vis generativa und spirativa; aber von anderen Gründen abgesehen sind die Unterschiede derselben geringer, als die daraus zu erklärenden Unterschiede der entgegengesetzten Relationen, da wol erstere, nicht aber letztere in derselben Person vereiniget sein können. Göthals sucht auch in Natur und Wille Gottes einen Unterscheidungsgrund. Aber beide sind nach Göthals selber nur im Gedanken zu unterscheiden, können also nicht der Grund einer sachlichen Differenz sein; ferner geht den Emanationen keine lediglich distinctio rationis voraus, indem die göttliche Essenz eher zur einfachen sachlichen als zur collativen rein gedankenhaften Erkenntniß ihrer selbst sich bestimmt; weiters wäre nach Göthals das hervorbringende Princip aus einem ens reale und ens rationis zusammengeflossen; endlich könnten Verstand und Wille als bloße entia rationis weder mit einander, noch mit der göttlichen Essenz identisch sein, was der Einfachheit Gottes widerspricht.

Das Senden der göttlichen Personen anbelangend, behauptet der Lombarde, daß das mitti den ausgehenden Personen, das mittere allen drei Personen zukomme. Duns Scotus tadelt diesen Ausspruch. Nimmt man das mitti als Beziehung auf denjenigen, zu welchem gesendet wird, so ist es allen drei Personen gemein;

nimmt man es in Beziehung auf den Sendenden, so kann es am Vater in Beziehung auf sich sowol als dare wie als dari gedacht werden. Bezieht man es auf ein reales Verhältniß zum Sendenden, nämlich als Ausgang vom Sendenden, so ist das mittere kein wesentliches Attribut des Sendenden, weil sonst der vom Sohne ausgehende Geist den Sohn nicht senden könnte. Ferner: Mittere und mitti drücken dieselbe Sache aus, wenn auch nach einem verschiedenen grammatischen modus; wenn nun mitti zugleich produci, mittere aber producere mitbedeutet, so drückt keines von Beiden etwas Wesentliches, noch etwas den drei Personen Gemeinsames aus. In Hinsicht auf die Mittheilung des heiligen Geistes rechtfertiget Duns Scotus den Lombarden gegen die letzterem aufgebürdete Meinung, als ob er die eingegossene Charitas für etwas Ungeschaffenes hielte. Der heilige Geist wird darum die Charitas genannt, und nicht auch der Glaube oder die Hoffnung, weil er nicht durch Glaube und Hoffnung, wol aber durch die Charitas der Seele einwohnt. Der Lombarde unterscheidet sich also nur dadurch von der gewöhnlichen Meinung, daß er die Charitas als einen vom Habitus der Gnade verschiedenen Radicalhabitus nimmt, als einen Habitus der seelischen Essenz selber, den Gnadenzustand aber als Habitus des Willens. Über das Verhältniß des eingegossenen Habitus zum menschlichen Wirkungsvermögen behauptet Göthals, es unterscheide sich dadurch von jenem des erworbenen Habitus, daß letzterer zur Verrichtung eines bestimmten Actes geschickter mache, der eingegossene Habitus aber den ganzen Act selber hervorrufe, bei völliger Passivität der menschlichen Kraft. Daraus würde jedoch folgen, daß der Habitus selber die Potenz sei, der Wille wäre in seinen Liebesleistungen nicht besser, als das Holz, welches in Kraft der Wärme erwärmt, der Wille wäre nicht frei, der Mensch im Gnadenstande könnte nie sündigen, sein Thun wäre nicht sein eigenes Thun. Gottfried leitet die Substanz des Actes von der Potenz, die Intension desselben vom Habitus ab. Aber die Intension ist kein äußerliches Accidenz des Actes, kann also nicht von einem anderen Principe, als jenem der Substanz des Actes hergeleitet werden. Im entgegengesetzten Falle müßte die Intension des Actes immer die gleiche sein, weil der Wille nach Art seiner Natur, also nothwendig wirken muß, und daher nichts beliebig zur Steigerung oder Schwächung der Intension beitragen

kann. Gottfried's Ansicht angenommen, läßt sich noch immerhin denken, daß ein Wille von höherer Vollkommenheit aus sich ohne Habitus ein Maaß der Intension seines Actes causirt, welches ein minder vollkommener Wille unter Mitwirkung seines Habitus nicht erreicht; der unendliche Wille, der am intensivsten wirkt, muß ohne alle Habitualität gedacht werden. Die nachfolgende Mehrung des Gnadenstandes kann sich Gottfried nur unter vorausgehendem Verluste des früheren Gnadenstandes denken, weil die beiden Endpuncte einer Bewegung, der terminus a quo und ad quem, incompossibel seien. Hier wird übersehen, daß die Charitas in demselben Momente gemehrt wird, in welchem der die Gnade verdienende Act elicirt wird, daß viele nachfolgende schwächere Acte den durch vorausgehende größere Acte gemehrten Stand noch immer mehren, was nicht möglich wäre, wenn jedem Augmente ein Verlust des bereits Vorhandenen vorausgienge; nach Gottfrieds Ansicht müßte man annehmen, daß ein wärmendes Agens in seinem Wirken auf ein Kaltes in jedem Momente ein neues frigidum von zusehends geminderter Kälte hervorbringe; das Accidens wäre, entgegen dem Ausspruche des Aristoteles, eben so wenig einer Mehrung und Minderung fähig, als die Substanz; bei Zusammenschwinden oder Verdichtung der consecrirten Abendmalselemente könnte in denselben nicht mehr Fleisch und Blut Christi vorhanden bleiben. Thomas leitet das Mehr oder Minder in der Form aus der größeren oder geringeren Disposition des Subjectes ab, und gibt keine Intensitätsgrade der Form an sich zu. Aber die gleichzeitige Incompossibilität verschiedener Intensitätsgrade der einen und selben Form ist ein Prius im Verhältnisse zur Incompossibilität ihres gleichzeitigen Bestehens in einem und demselben Subjecte. Ferner müßte man bei Läugnung einer Steigerung der Intensität ein abermaliges Hervorbringen derselben Form behaupten; kein Ding aber wird zweimal hervorgebracht. Ist die Form keiner Steigerung oder Remission fähig, so auch nicht das Subject, welches eben zufolge seiner Form so ist, wie es nach seiner Form ist. Göthals erklärt die Mehrung des Gnadenstandes in Hinsicht auf ihre Möglichkeit aus der Form, die Mehrung selber aus der Actualisirung der in der Substanz des Habitus enthaltenen virtuellen Theile, wodurch die Form wirkungskräftiger gemacht werde. Dieß letztere schließt den Hinzutritt einer neuen habituellen Realität zu der bereits vorhan-

denen aus, während er in den die gesteigerte Wirkungskräftigkeit erklärenden Bedingungen behauptet und vorausgesetzt wird, und auch behauptet werden muß, weil die Mehrung, gleich der Erzeugung des Gnadenstandes einzig durch Gott gewirkt wird, und die göttliche Action etwas Reales setzen muß, und zwar etwas noch nicht Vorhandenes, da sonst die Action überflüssig wäre, und eine bloße Erneuerung oder Erhaltung des bereits Vorhandenen nicht den Zweck der Mehrung oder Steigerung hätte. Der in der heiligmachenden Gnade mitgetheilte heilige Geist wird donum genannt. Bonaventura unterscheidet eine dreifache Anwendung des Ausdruckes donum; er könne aptitudinaliter, habitualiter, actualiter genommen werden, und bezeichne in ersterem Sinne eine persönliche Proprietät des heiligen Geistes. Duns Scotus ist mit dem dreifachen Sinne des Ausdruckes einverstanden, nicht so mit der weiteren Behauptung Bonaventura's, indem eine Beziehung auf Creatürliches keine persönliche Proprietät einer göttlichen Hypostase begründen kann.

Über das Ineinandersein der göttlichen Personen stellt Göthals die Ansicht auf, eine Person sei in der anderen nach einem Theile ihrer selbst, welcher der Essenz nach zugleich auch etwas der anderen Angehöriges ist, und diese enthalte das ihr Angehörige secundum se totam. Dieß ist aber nicht möglich; denn die Inexistenz einer Person in der anderen muß, da sie keine relatio originis ist, eine relatio communis sein, in welcher von den auf einander bezogenen Gegensatzgliedern das Gleiche zu gelten hat; wenn also die inexistirende Person nur zum Theile in der anderen ist, so ist sie auch nur in einem Theile derselben enthalten, und die letztere enthält sie nicht an sich, sondern so weit sie in dieser Hinsicht zur inexistenten Person im Verhältniß steht. Wäre der Sohn im Vater kraft der im Vater geformten Wesenheit, so müßte der Sohn quasi formaliter im Vater sein, wenigstens so weit er dem Vater inexistirt. Endlich übersieht Göthals, daß die Proprietäten der Person und der Essenz nicht verwechselt werden dürfen; die Art, wie die Essenz in den Personen ist, ist ein modus proprius der Essenz, kommt mithin nicht den Personen zu. Ägydius Colonna behauptet, der Ausdruck Person drücke eine intentio secunda aus, der Ausdruck Individuum bedeute eine intentio secunda in concreto, und könne deßhalb auch von einer Sache, welche Gegenstand einer intentio prima ist, gebraucht werden. Daraus würde

jedoch folgen, daß die Person eine bloß gedachte Relation wäre; ferner wird übersehen, daß die individuelle und persönliche Einheit die am allerwenigsten abstracte Einheit ist; die Personen sind nach Augustinus res, also gewiß keine intentiones secundae. Die wichtigste Definition von Person ist jene Richard's von St. Victor: intellectualis naturae incommunicabilis existentia, durch welche jene des Boethius[1]) zu corrigiren ist; denn letzterer zufolge wäre die Gottheit eine Person, und könnte doch wieder Gott nicht eigentlich zukommen, da nur dort ein individuum ist, wo ein dividuum ist.

Eine weitere Frage in Beziehung auf die Trinität ist, wodurch sich die göttlichen Personen von einander unterscheiden? Präpositivus antwortet, einfach durch sich selbst. Darauf ist zu erwidern: Die Personen sind keine primo-diversa, denn sie sind ejusdem essentiae; sie unterscheiden sich von einander nicht durch sich selbst, sondern durch etwas an ihnen — der Vater kommt mit dem Sohne in der activen Spiration überein, und unterscheidet sich von ihm durch die Generation. Nach Thomas' Ansicht, die auch die gemeine Meinung ist, werden die Unterschiede der Personen durch die Relationen constituirt. Dagegen spricht erstlich das Ergebniß des Vergleiches der Relation mit dem Relativum: durch die Relation wird nicht die Relation, noch auch das durch sie Constituirte, sondern ein Prius von beiden bezogen, nämlich die Essenz selber, daher jedes Suppositum etwas Absolutes ist; die relatio realis setzt den Unterschied der Gegensatzglieder als gegebenen voraus, constituirt ihn also nicht. Weiter vergleiche man die Relation mit der origo. Der gemeinen Ansicht zufolge müßte das Originirende früher sein, als das Originirte. Aber der Vater ist offenbar mit dem Sohne zugleich, da er als Ungezeugter den Sohn als Correlativ involvirt; jede Relation setzt Absolutes voraus, auf Grund dessen sie statt hat, was insbesondere einleuchtet, wenn es feststeht, daß die Essenz nicht der terminus formalis der Production sei; die beiden Processionen sind keine naturnothwendigen Acte, während doch das Verhältniß des Relativum zum Correlativ ein natürliches ist; die Zeugung geht zunächst nicht auf Begründung einer Relation, sondern auf die Production der Substanz; der Sohn müßte vor der activen Zeugung gedacht werden, weil der Vater, der den Sohn

[1]) Vgl. Bd. II, S. 360.

zum Correlat hat, seiner Action vorausgedacht wird; die Filiation gienge dem Vater voraus, weil die Paternität dem Vater vorausgeht. Ein anderer Weg, die Unrichtigkeit der gemeinen Ansicht zu erproben, ist die Reflexion auf den Begriff dessen, was constituirt werden soll. Dasjenige, wodurch etwas primär constituirt wird, schließt das ihm Contradistinguirte schlechthin aus, so die Paternität die Incommunicabilität; also kann nicht die Paternität das incommunicable Sein des Vaters constituiren. Von demjenigen, wodurch zuletzt und zuhöchst etwas constituirt und distinguirt wird, läßt sich kein Mehreren Gemeinsames mehr abstrahiren; von der Vaterschaft und Sohnschaft aber wird der Begriff der Relation abstrahirt. Schlösse das Suppositum Essenz und Relation in sich, so wäre es kein unum per se. Die Relation kann keine prima substantia constituiren, dergleichen das Suppositum ist; wenn bereits die zweiten Substanzen (Allgemeinbegriffe) nichts Anderes, als Substanzielles unter sich fassen (z. B. das Weißsein weiße Dinge), um wie viel weniger wird eine substantia prima irgend etwas anderen Kategorien Angehöriges zur Constituirung seines incommunicablen Seins zulassen. Endlich sprechen auch verschiedene Stellen aus Augustin, Richard, Boethius, Johannes Damascenus, Anselm gegen die gemeine Ansicht. Nun sollte man meinen, Duns Scotus wäre ein Gegner der gemeinen Ansicht, und würde eine andere als seine eigene vortragen; man wird daher nicht wenig überrascht, wenn nunmehr eine ausführliche Widerlegung der Gründe und Einwendungen gegen die gemeine Ansicht folgt, woraus sich ergibt, daß er lediglich gegen die unrichtige Begründung derselben sich aussprechen wollte. Gegen Bonaventura, welcher eine vermittelnde Ansicht vorschlägt, spricht er sich mit schonender Achtung aus, ohne ihm jedoch unbedingt beizustimmen. Bonaventura hatte bemerkt, daß man die Relationen als habitudines und als origines verstehen könne; als origines begründeten sie zwar nicht formaliter, wol aber in ursächlicher Weise die Unterschiede der Personen. Zugleich hält er mit Richard an der Unterscheidung zwischen Substanz als natura communis, und Substanz als Suppositum fest; die natura communis sei incommunicabel und kein Object der Relation; die Substanz als Suppositum sei geeignet, plurificirt zu werden und Relationen einzugehen. Daß die Relation als origo constitutives Princip sein soll, will Duns Scotus deßhalb nicht gelten lassen,

weil die origo keine permanirende Form, sondern ein Proceß ist, welcher die erste Person voraussetzt, und der zweiten aus ihr hervorgehenden vorangeht. Da Einige behaupteten, die Ungezeugtheit des Vaters sei eine rein negative Bestimmung, welche keine Dignität des Vaters aussage, so suchte sie Bonaventura als eine positive Bestimmung zu erweisen, welche besage, daß im Vater die fontalis plenitudo des doppelten Ausganges sei. Duns Scotus ist damit nicht einverstanden: es genüge, daß eine persönliche Proprietät keine Indignität sei, und diese ist auch bei rein negativer Auffassung des fraglichen Ausdruckes nicht vorhanden, indem am Vater das Producirtsein negirt, also eine Dignität affirmirt wird. Bonaventura schließt: Essentia non est genita, ergo est non genita. Die Negation hat im Vordersatze eine andere Bedeutung als im Nachsatze; im Vordersatze ist sie universell (unbestimmt) und bezieht sich auf die Essenz, im Nachsatze wird sie auf die Person bezogen und unter einer gewissen Bestimmtheit (intra genus) aufgefaßt, welche nicht zuläßig ist. Thomas unterscheidet die Paternität als Proprietät und als Relation, in ersterem Sinne gehe sie der Zeugung voraus, in letzterem folge sie derselben; und sofern sie als Proprietät die Person constituire, sei der Vater vor dem Sohne. Aber die Proprietät kommt dem Vater entweder an sich, oder im Verhältniß zum Sohne zu; im ersten Falle constituirt sie absolut die Person, was nicht zugegeben werden darf, im letzteren Falle ist sie nur Relation. Zudem würde durch Thomas' Ansicht eine die Simultaneität aufhebende Aufeinanderfolge der Personen involvirt. Das Verhältniß der ersten zwei Personen zur dritten anbelangend, behauptet Thomas, daß Vater und Sohn sich im heiligen Geiste lieben, in demselben Sinne, wie der Baum in den Blüthen blüht. Thomas nimmt das Wort diligere in notionellem Sinne; nun kann man aber nicht einmal sagen, daß Vater und Sohn im heiligen Geiste spiriren, um so weniger, daß sie im heiligen Geiste lieben, da das Lieben ungleich geringeren Bezug auf die Person des heiligen Geistes hat, als das Spiriren. Man kann nicht sagen, sie spiriren im heiligen Geiste, so wenig, als man sagen kann, aedificator aedificat aedificio.

Gibt es auch Relationen Gottes nach Außen und zeitlichen Ursprunges? Göthals sagt, Gott trete in der Zeit in keine neue Relation, sondern die seit ewig bestehende Relation trete zeitlich

unter einer neuen Benennung hervor. Eine reale Relation Gottes zum Geschöpfe könne man nicht zugeben, weil Gott hiedurch zu einem bedingten und begränzten Wesen gemacht werde. Darauf ist zu erwidern: Wenn zwischen der aptidinellen und actuellen Relation Gottes zur Creatur kein Unterschied ist, so kann man den zeitlichen Ursprung der Welt nicht mehr festhalten, ja man müßte ihre Creatürlichkeit läugnen, wie in der That Göthals ein Sein der Creaturen seit ewig secundum esse existentiae behaupte. Ferner ist nicht zu übersehen, daß die potenzielle und die actuelle Existenz für das göttliche Denken zwei verschiedene Intelligibilien sind, daher im göttlichen Denkleben bereits zwei relationes rationis existiren, deren zweite auf das wirkliche Sein des Dinges hinweist, nicht so die erste. Potenzielles und actuelles Sein sind nicht dasselbe, daher auch nicht Termini derselben Relation. Endlich setzt eine neue Denomination auch eine neue Form voraus. Eine reale Relation Gottes zur Creatur importirt keine Abhängigkeit Gottes; auch die göttlichen Personen sind real auf einander bezogen, die Dependenz der reale Relationen begründenden natürlichen Agentien stammt lediglich von der Unvollkommenheit ihres Wirkens. Thomas nimmt eine Vielheit von Ideen oder relationibus rationis in Gott an; er setzt sie als ewig in Gott, und behauptet, nicht aus seiner Essenz an sich, sondern insoweit er dieselbe als mittheilbar und nachahmbar erkenne, erkenne er die Creaturen. Daß diese Ansicht falsch sei, geht daraus hervor, weil Thomas, unter Festhaltung seiner Annahme von ewigen Relationen, dieselben als relationes reales setzen müßte. Denn die relatio rationis wird durch den ratiocinirenden Verstand gebildet, welcher nicht das ideelle Verständniß einer Sache erzeugt; der ratiocinirende Verstand ist vielmehr die dem ideellen Erkennen vorausgehende Art des Erkennens, wie die Thomisten selber zugeben. Sollte nun dennoch in der relatio rationis bereits das Verständniß eines Dinges vorhanden sein, so müßte es durch eine vorausgehende reale Relation der göttlichen Essenz als Essenz producirt worden sein. Durch diese wird aber nicht producirt, wie die Thomisten selber zugeben, wenigstens in Absicht auf die göttlichen Personen und ihre Hervorbringungsprincipien; also ist die Thomistische Ansicht überhaupt unmöglich und die erwähnte relatio rationis fällt unmittelbar mit der göttlichen Essenz selber zusammen, ist eben nur die göttliche Vernunft.

Duns Scotus vertheidiget mit Thomas die Allgegenwart Gottes; ist aber mit Thomas' Begründungen nicht einverstanden. Die Allgegenwart soll aus seinem überall statthabenden Wirken folgen. Aber es gehört zu den Unvollkommenheiten der creatürlichen Agentien, an dem Orte ihres Wirkens sein zu müssen; die Macht Gottes ist sein Wille, der das Entfernte wollen kann; Gott rief das Sein der Welt dort hervor, wo er selber nicht gewesen ist, da fast alle Auctoritäten der alten Kirchenlehrer darüber einig sind, Gott sei nicht außer dem Himmel. Die Stelle Apstgsch. 17, 18 handelt nicht von der Allgegenwart Gottes, sondern von der Leichtigkeit, die Erkenntniß des wahren Gottes zu erringen. Bezüglich der Allwissenheit Gottes stimmen zwar alle Lehrer überein, daß Gott alles Zukünftige mit Gewißheit voraus wisse. Aber controvers ist der Grund, warum Gott gerade dieses Bestimmte, und nicht dessen Gegentheil als künftig voraus wisse. Bonaventura erklärt dieß aus den göttlichen Ideen, welche alles Wirkliche nach allen seinen Verhältnissen, Verknüpfungen und Wechselbeziehungen vorbilden. Aber die zufälligen Verbindungen lassen sich aus den Elementen derselben nicht erkennen; die Ideen sind keine willentlichen, sondern natürlich entstandene und deßhalb nothwendige Gedanken dessen, was durch sie repräsentirt wird, und sind vor dem Acte des Willens vorhanden, der das Zufällige bestimmt; sie bilden das mögliche und wirkliche Zukünftige auf dieselbe Weise vor. Thomas erklärt die Voraussicht des zufälligen Zukünftigen daraus, daß alles Zeitliche im Ewigen zugleich gegenwärtig ist, wie in jedem Orte die Unermeßlichkeit. Aber Gott kann mit seiner Unermeßlichkeit nur an einem wirklichen Orte gegenwärtig sein, also kann auch die Ewigkeit nur mit einer bereits wirklichen Zeit coexistiren; Coexistenz ist eine relatio realis, welche das actuelle Vorhandensein beider aufeinander bezogenen Gegensatzglieder involvirt. Was im Ewigen ist, hat an sich schon das wahrhafteste Sein, braucht also nicht erst in Zukunft wirklich zu werden; das Zukünftige wäre, weil schon vorhanden, unhervorbringbar; der Begriff des Vorausſehens fiele hinweg, indem Gott den Gedanken an das gewiß sich ereignende Zukünftige zuerst in sich hervorbringen müßte, ehe er dasselbe als Künftiges dächte — er brächte es also in sich ohne Vorauswissen hervor, und dann erst wüßte er es als Gewisses voraus; die äviternen Engelwesen müßten, da ihre Äviternität nach den Thomisten

die ganze Zeit zugleich umfaßt, eine natürliche Voraussicht des zukünftigen Zufälligen haben. Thomas und Gottfried glauben fälschlich die nothwendige Gewißheit des göttlichen Vorherwissens mit der Contingenz der Wirkungen der causae secundae in Einklang setzen zu können. Sie bemerken nicht, daß die Übermacht der causa prima die Freiheit der causa secunda aufheben muß, daß letztere als ganz überflüssig erscheinen muß; daß auch der causa prima ein contingentes Wirken zukomme, beweist die Schöpfung der Welt und die fortdauernde Erschaffung der Seelen. Duns Scotus läßt Göthals sich wider Thomas Prädestinationslehre aussprechen, mißbilliget aber schließlich, daß der Grund der Erwählung oder Verwerfung von der Voraussicht der guten und bösen Handlungen hergenommen werden soll. Dadurch würde die absolute Freiheit des göttlichen Willens aufgehoben. Bei solchen, welche als Kinder sterben, greift eine solche Voraussicht nicht Platz. Wollte man sagen, Gott belohne sie nach den Handlungen, welche sie bei längerer Lebensdauer begangen hätten, so müßte in gleicher Weise auch gesagt werden, Gott lohne an den Erwachsenen auch jene Verdienste, welche sie bei noch längerer Lebensdauer errungen haben würden.

Das Schaffen ist ein Produciren Gottes nach Außen. Mit Recht behauptet Göthals gegen Richard von St. Victor, daß dem Produciren Gottes nach Außen nothwendig das Produciren ad intra vorausgehe. Er irrt aber in der näheren Begründung seines Gedankens. Er behauptet nämlich, im Vater sei bloß die notitia simplex des creatürlichen Seins, im Sohne hingegen die notitia dispositiva ad opus; eben so in Vater und Sohn bloß die Liebe des einfachen Wohlgefallens, im heiligen Geiste aber die zum Wirken gestimmte Liebe. Daraus würde folgen, daß der Vater nicht formaliter schaffe, weil er nicht formaliter im Sohne oder im heiligen Geiste ist. Ferner müssen die notitia dispositiva und amor affectionis entweder als propria oder appropriata genommen werden; sind sie appropriata, so sind sie allen drei Personen gemein — propria aber können sie nicht sein, weil keiner göttlichen Person ein besonderer respectus rationis ad creaturas eigen ist. Es ist ferner falsch, daß die intellectio intellectualis Gottes erst im Worte sich vollende, gleichwie auch das Warme als solches nicht durch von ihm verursachte Erwärmung sich vollendet. Die Schöpfung aus Nichts gibt Göthals nicht unbedingt zu; er glaubt, daß das nihil

existentiae, aus welchem Gott schafft, doch ein esse essentiae sei, wodurch die Möglichkeit des aus ihm zu schaffenden Wirklichen gegeben sei. Darauf ist zu sagen, daß das mögliche Sein eines Dinges nicht durch die Allmacht, sondern durch das Denken Gottes hervorgebracht werde; das gottgedachte Ding hat im göttlichen Denken ein intelligibles Sein, demzufolge es ohne Widerspruch wirklich sein kann, ohne wirklich sein zu müssen. Wäre das wirkliche Ding aus einem esse non existentiae sed essentiae producirt, so müßte dieses esse aus einem nihil existentiae producirt sein, und die Distinction zwischen beiden Arten von nihil ist daher eine zwecklose Erfindung. Göthals spricht den Creaturen im Verhältniß zu Gott ein selbstständiges, von ihrer Beziehung zu Gott zu unterscheidendes Sein ab. Er übersieht, daß alles Beziehungsweise auf etwas Selbstständiges gestützt sein müsse, daß die Definition der einzelnen creatürlichen Dinge durchaus keine Beziehung auf Gott in sich schließt, daß in Göthals' Sinne die Creaturen nicht mehr und nicht anders von Gott verschieden wären, als die Relationen innerhalb der Gottheit selber, daß sie ohne ein abgesehen von der Beziehung auf Gott bestehendes Sein nicht specifisch von einander verschieden sein könnten, daß sie, in der Beziehung zu Gott dem Schöpfer aufgehend, nicht in einer dreifachen Relation zu Gott stehen könnten, wie doch Göthals selber will, indem sie, im Verhältniß zu Gott ganz nur das Eine seiend, nicht zugleich auch ein zweifaches Anderes sein könnten. In Bezug auf die Engel behauptet er, daß ihre Relation zu Gott reell von ihrer Wesenheit verschieden sei. Dieß ist falsch; nur so viel ist zuzugeben, daß die Relation formaliter von der Wesenheit verschieden sei, wie sich aus Aristoteles zeigen läßt, welcher sagt, daß die Substanz der Accidenz voraus gehe, als zuerst Erkanntes und Begriffenes und der Zeit nach, letzteres aber nur in so ferne, als die Substanz ohne ihre Accidenzen und also auch ohne ihre Abhängigkeit von Gott gedacht werden könne, nicht aber, als ob sie ohne eine solche Abhängigkeit zugleich bestehen und nicht bestehen könnte. Mit Recht behaupten Alexander Halesius, Bonaventura und Thomas einen essentiellen Unterschied zwischen Engel und Menschenseele; aber die von ihnen angegebenen Gründe sind nicht zu billigen. Bonaventura sucht den Grund des Unterschiedes in der Fähigkeit der Menschenseele, mit der Materie eine Verbindung einzugehen. Aber diese Fähigkeit muß aus etwas Anderem erklärt

werden, was der Seele an sich im Unterschiede vom Engel zukommt. Alexander und Thomas setzen den Unterschied in die dem Engel fehlende discursive Denkthätigkeit der Menschenseele. Aber die discursive Denkthätigkeit zweckt nicht auf die Principien, sondern auf die Schlüsse ab; begründete sie einen specifischen Unterschied der Intellectualität, so wären im Menschen zwei Intellectualitäten verschiedener Art vorhanden. Die seligen Menschengeister erkennen Gott ohne discursive Denkthätigkeit, bedienen sich aber letzterer im Denken über die natürlich erkennbaren Objecte; es wären also in beiden Beziehungen zwei specifisch verschiedene Intellectualitäten in ihnen. Wären die Intellectualitäten des Engels und Menschengeistes specifisch verschieden, so müßte auch die davon abhängige visio beatifica beider specifisch verschieden und jeder Engel seliger sein als jede Menschenseele ohne Unterschied, was nicht zugegeben werden kann. Und endlich hat man zu fragen, warum der Engel keiner discursiven Thätigkeit fähig ist. Es müssen ihm alle Conclusionen in ihren Principien bereits bekannt sein, entweder actuell, was nicht zuzugeben ist, oder habituell, und dann besteht kein specifischer Unterschied zwischen englischer und menschlicher Intellectualität. Göthals nimmt einen habitus scientialis der Engel an, und behauptet, daß sie in Kraft desselben ihre eigene Wesenheit und andere Wesenheiten im Allgemeinen, und mittelst dieser Erkenntniß auch im Besonderen erfaßten. Nun aber bedarf selbst der minder vollkommene menschliche Verstand keines solchen Habitus, um die Erkenntniß des Allgemeinbegriffes einer Sache zu erlangen; zur Information des Verstandes reicht das Object der Erkenntniß für sich allein aus; aus Göthals' Ansicht würde endlich auch folgen, daß der Engel keine unmittelbare Erkenntniß der Existenz der Dinge haben könne, da diese nichts Allgemeines ist. Thomas und Göthals stellen in Abrede, daß die Engel durch ihre natürlichen Kräfte eine deutliche Erkenntniß Gottes erlangen können. Göthals müßte aber consequenter Weise den Engeln selbst die natürliche Möglichkeit einer undeutlichen und confusen Gotteserkenntniß absprechen, da er eine univoke Bedeutung von Gottes und der Creaturen Sein nicht zugibt. Thomas weist dem Engel eine Erkenntniß Gottes im Bilde zu, welche aus der Betrachtung des eigenen gottähnlichen Wesens geschöpft, die Mitte halte zwischen der visio beata und unserer discursiven Erkenntniß. Aber in diesem Falle könnte auch der Engel

nur mittelst discursiver Denkthätigkeit, welche ihm jedoch von Thomas selber abgesprochen wird, zur Erkenntniß Gottes gelangen; andererseits aber müßte die dem Engel mangelnde unmittelbare Erkenntniß Gottes die Grundlage der discursiven Denkthätigkeit abgeben. Ferner behauptet Thomas, daß, je höher der Engel in der hierarchischen Engelordnung stehe, seine Ideen desto umfassender und der Zahl nach wenigere seien, so daß der oberste Engel vielleicht in einer einzigen Idee alle Quidditäten umfasse. Aber ein solcher Denkhabitus wäre in seiner Vollkommenheit unbegränzt, und kann einzig nur Gott zukommen, dessen Unendlichkeit hieraus bewiesen wird; jeder geschaffenen Idee entspricht ein bestimmtes Object, daher es keine Idee geben kann, welche in deutlicher Geschiedenheit mehrere Objecte umfaßt; der Engel kann Eines erkennen, während ihm ein Anderes noch unbekannt ist, indem dieß weder von Seite der habituellen Erkenntniß einen Widerspruch in sich schließt, noch unter den Objecten eine so nothwendige Verbindung besteht, daß eines ohne das andere nicht erkannt werden könnte. Thomas und Gottfried sprechen dem Engel den intellectus agens und possibilis ab. Aber ohne thätigen Verstand wäre er unvollkommener als der Mensch, indem jedes active Vermögen ein Vorzug ist. Einen leidenden Verstand muß er haben, weil er Species recipirt; und wenn entgegengehalten wird, daß ihm diese Species anerschaffen sind, so ist auf Christus hinzuweisen, dem sie gleichfalls anerschaffen worden sind. Duns Scotus deutet in schonender Weise an, daß er die von der gewöhnlichen Meinung abweichende Ansicht Bonaventura's über die formale Successsion im englischen Sein nicht theile; er läßt aber auch die von Göthals dawider vorgebrachten Einwände nicht gelten, indem dieser die auch in der Äviternität statthabende Successsion von der zeitlichen Successsion nicht zu unterscheiden wisse. Beide, Bonaventura und Göthals, behaupten einen realen Unterschied zwischen dem aevum und aeviternum; Bonaventura behauptet ihn, weil die Existenz des Engels schlechthin untheilbar, das aevum aber in mehrere auf einander folgende Momente theilbar sei — Göthals nimmt nur Einen Moment an, welcher die gesammte Existenz des Engels für jede Dauer messe, mit Aufhören derselben ende, mit steter Erneuerung derselben durch continuirliche Creation immer wieder beginne. Weiters glaubt Göthals, daß sich aus solchen Maaßen aller einzelnen Engel eine discrete Größe zusammensetzen

lasse, welche als Maaß für die Existenzen aller Engel dienen könne. Darauf ist zu sagen: Dasjenige, ohne welches ein Anderes nicht sein kann, und wenn es von demselben verschieden wäre, als Posterius desselben sich verhielte, gehört diesem nothwendig an; da nun dieß vom aevum als Maaße des Engels gilt, so kann es von der Existenz des Engels nicht real verschieden sein. Thomas, Göthals u. A. glauben, daß die innerlichen Thätigkeiten der Engel durch die discrete Zeit, d. h. durch eine von Zahl und Rede verschiedene discrete Quantität gemessen werden, die übrigens nicht unseren irdischen Zeitmomenten proportionirt sei, da sie jedem größeren oder kleineren Abschnitte der irdischen Zeit gleich sein kann. Darauf ist zu erwidern, daß der Erkenntnißact des Engels, wenn er auch an Dauer der Existenz des Engels nicht gleich kommt, doch denselben modus manendi hat, wie diese, also an demselben Maaße, am aevum, gemessen werden muß. Jedenfalls muß der englische Act der visio beata am aevum gemessen werden; derselbe schließt aber einen natürlichen Act in sich, oder setzt einen solchen voraus, wenn gleich dieser für sich allein nicht ausreichen würde, um den Act der visio beatifica hervorzubringen. Nun kann jedoch in einem äviternen Acte nichts Zeitliches auf nothwendige Weise enthalten sein, also kann jener natürliche Act kein zeitlicher sein. Die Merkmale, wodurch sich die discrete Zeit von Zahl und Rede unterscheiden soll, daß sie nämlich weder bleibend noch continuirlich ist, betreffen keine formellen, sondern nur materielle Eigenschaften, die an der discreten Quantität bloß in accidenteller Weise vorhanden sind. Thomas' Ansicht, daß der Engel bloß durch sein Wirken im Raume sei, ist durch Bischof und Universität von Paris verworfen worden, und es scheint, daß dieses Verwerfungsurtheil auch durch den Papst (extra, de haer. cap. Ad abolendam) bestätiget worden sei. Gottfried's Ansicht ist nur dem Ausdrucke nach von jener Thomas' verschieden. Thomas geräth mit sich selbst in Widerspruch, da er anderwärts aus dem Wirken Gottes im Raume dessen substanzielle Gegenwart in demselben ableitet; ferner würde aus seinem Argumente folgen, daß der Engel bisweilen oder vielmehr meistentheils gar nirgends sei, indem er im Empyräum nicht nach Außen wirken kann, da das Empyräum keiner Bewegung und Veränderung fähig ist; andererseits müßte er, da er vornehmlich im Himmel wirkt, und der ganze Himmel seiner Wirksamkeit proportionirt ist, indem

er den ganzen Himmel bewegt, auch im ganzen Himmel sein; endlich ist auch der Begriff, welchen Thomas von der räumlichen Gegenwart des Engels hat, dem wahren Begriffe einer räumlichen Gegenwart nicht angemessen. An diese Behauptung Thomas' reiht sich eine andere: Der Engel vollführe seine Bewegungen in einem Momente der discreten Zeit. Aber wenn er bloß durch sein Wirken im Raume ist, wie kann er sich selbst im Raume bewegen? Ist aber die Bewegung seiner Kraftäußerung im Raume gemeint, so muß sie doch mit demselben Maaße, wie jede Bewegung im Raume, also durch die Zeit gemessen werden. Läßt man keinen vermittelnden Zwischenaugenblick der continuirlichen irdischen Zeit zu, so müßte Brot und Wein im letzten Momente der Consecrationsworte noch Brot und Wein bleiben, die durch die Sonne zu erleuchtende finstere Atmosphäre noch im letzten Momente des Lichtwerdens finster sein. Der Engel ist nach Thomas gar keiner zeitlichen Bewegung unterworfen, also auch nicht einer Bewegung in der discreten Zeit. Göthals läßt einen vermittelnden Zwischenaugenblick der continuirlichen Zeit zwischen den zwei Momenten der discreten Zeit zu. Aber dieß ist für ihn nur eine Ausflucht, um nicht unsere irdische discrete Zeit zum Maaße der englischen Bewegung machen zu müssen, welche übrigens in der That nicht nöthig hat, einer Dauer nach Augenblicken unserer Zeit unterworfen zu sein. Eben so stellt Duns Scotus an Thomas' Ansicht aus, daß der Engel sich aus sich selbst von einem Orte an den anderen soll versetzen können, ohne den mittleren Raum zwischen beiden Orten durcheilen zu müssen. Thomas, Ägyd, Gottfried behaupten eine specifische Diversität aller einzelnen Engel. Allein aus dem Begriffe der Quiddität ist das Gegentheil zu schließen. Jede Quiddität ist communicabel, weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit derselben streitet dawider, wie sich an der göttlichen Essenz und an den generablen und corruptiblen Erdendingen zeigt; jede Communication aber involvirt, wenn sie nicht eine unendliche ist, eine numerische Mehrheit, also gibt es auch eine Mehrheit von Engeln derselben Species. Jede creatürliche Quiddität kann ohne Widerspruch unter einem allgemeinen Begriffe gedacht werden, was nicht möglich wäre, wenn sie selber dieses Allgemeine wäre; also u. s. w. Gott kann einen Engel von einer bestimmten Species vernichten, und einen anderen derselben Species hervorbringen, der nicht numerisch mit dem früheren identisch ist, da, wie die Thomisten

selber sagen, die numerische Identität des zukünftig auferstehenden Menschen mit dem irdischen Zeitmenschen durch die Fortdauer der numerisch Einen intellectiven Seele bedingt ist. Ist also der zweite Engel derselben Species von jenem, an dessen Stelle er geschaffen ward, numerisch verschieden, so fällt die Species des Engels nicht mit seinem individuellen Sein zusammen. Auch die intellectiven Menschenseelen sind reine Formen, und gehören doch alle zu Einer Species. Hält man die Inclination der Menschenseelen zur Vereinigung mit dem Leibe als unterscheidende Qualität der Menschenseelen entgegen, so ist zu sagen, daß die Inclination keine absolute Entität ist, und keine ratio essendi der Seele constituirt, diese vielmehr voraussetzt; denn eben weil die Menschenseele so ist, darum hat sie diese Inclination.

Thomas unterscheidet zwei auf einander folgende Zeiten (moras) der Engel, deren erste von ihrer Erschaffung in der Gnade bis zu ihrer Belohnung reicht, die zweite ist die der ewigen Belohnung. Duns Scotus hat nichts gegen diese Unterscheidung an sich einzuwenden, wol aber gegen deren nähere Auffassung. Thomas scheint nämlich zu glauben, daß die Engel in dem ersten Zeitintervalle im Gnadenstande geschaffen wurden und um den ewigen Lohn warben, in dem zweiten darauf folgenden Stadium aber warben und belohnt wurden. Dem zufolge soll der letzte Augenblick des ersten Stadiums zugleich der Anfang des zweiten sein; dieß ist aber nicht möglich, weil in diesem Augenblicke Peccabilität und Impeccabilität zusammenfallen müßten, welche beide nicht zugleich statt haben können. Weiter behauptet Thomas, daß der Satan nicht im ersten Augenblicke seines Daseins fallen konnte, weil in diesem der ursprünglich von Gott mitgetheilte Impuls zum Guten wirkte. Aber der in der causa secunda begründete Defect fällt nicht auf Gott zurück, wie Thomas fürchtet; der Engel hatte vom Anfange an einen des Sündigens fähigen Willen, und sein erstes Wollen mußte sein eigenes Wollen gewesen sein, sonst wäre es eben nicht sein Wollen und sein erstes Wollen gewesen. Eben so mißbilliget Duns Scotus Thomas' Ansicht, daß der sündigende Engel nicht Gleichheit mit Gott begehren konnte; er konnte sie freilich nicht efficaciter, wol aber inefficaciter begehren, da das Begehren auf das erkannter Maaßen Unmögliche gehen kann. Daher es auch nicht zu billigen ist, wenn Thomas behauptet, der Engel könne deßhalb seinen Willen nicht

ändern, weil er seine Einsicht und Überzeugung nicht ändern könne. Eben so ist es falsch, wenn Bonaventura und Thomas sagen, daß der Teufel nur lauter moralisch Böses wollen könne; daß er nicht gestraft sein will, ist an sich kein schlimmes, sondern nur ein natürlich gutes Begehren. Eben so wenig kann ihm die Möglichkeit abgesprochen werden, vom Wollen des Bösen aufzuhören; denn damit würde man ihm eben den Willen absprechen.

Vom Geisterreiche geht Duns Scotus auf das Reich der Naturwelt über. Ob es in der generablen und corruptiblen Substanz eine von der Form derselben verschiedene Entität gebe? Albert verneint es; mit Unrecht. Nach Aristoteles findet in der Erzeugung eines Dinges ein Übergang aus einem Gegentheile in's andere statt; in diesem Processe muß etwas sein, an welchem dieser Übergang statt hat, und dieß ist die Materie. Die corruptible Substanz ist dem Aristoteles zufolge etwas ihr innerlich Eignendem auflösbar; von der Form an sich gilt dieß nicht, also muß in der corruptiblen Substanz neben der Form noch eine andere Entität vorhanden sein. Ist die Materie keine von der Form verschiedene Entität, so ist keine substanzielle Mutation möglich; denn diese muß ein subjectum commune haben, welches der Formirung und Privirung fähig ist. In jedem Genus des Seienden muß es letztlich ein Erstes geben, welches kein Anderes in eodem über sich und zu seiner Voraussetzung hat; also muß auch im Genus der receptionsfähigen Dinge etwas sein von solcher Beschaffenheit, daß es weder an sich, noch in irgend einem Theile seiner selbst etwas Recipirtes sei; dieß ist die materia prima, das auf sie Wirkende die substanzielle Form, die als Agens von der Materie als Recipirendem reell verschieden sein muß. Die Materie ist aber in Kraft dieser Verschiedenheit als etwas Wirkliches zu nehmen, daher es falsch ist, wenn Thomas seine Ansicht von der Untrennbarkeit von Materie und Form dadurch motivirt, daß die Materie bloß ein mögliches, aber kein wirkliches Sein habe. Das bloß Mögliche ist sie nur im Verhältniß zur actuirenden Form; für sich betrachtet ist sie auch ohne Form ein wirkliches Etwas. Eben so ist die Ansicht des Albertus Magnus über die rationes seminales unrichtig. Er meint nämlich, die ratio seminalis sei etwas derselben Art und Wesenheit, wie die zu erzeugende Form, aber in unvollkommener Weise; sie wirke mit der generirenden Causalität mit, und diese Mitwirkung begründe den Unterschied des Zeugungs-

actes vom Creationsacte. Aber wenn die erzeugte Form vollkommener ist, als die ratio seminalis, so muß ja dasjenige, um was sie vollkommener ist, auch etwas Geschaffenes sein; das minder Vollkommene kann nichts Vollkommenes erzeugen, außer in Kraft jenes Vollkommeneren, das erzeugt werden soll, und die ratio seminalis würde somit in Kraft jener Form wirken, die noch nicht vorhanden ist; endlich ist auch noch zu bemerken, daß nichts im Stande ist, etwas von dem an ein Anderes abzugeben, wozu es sich selber passiv verhält, also auch nicht den durch die Generation zu inducirenden Theil der Form. Übrigens ist das Zeugen auch ohne die in Albert's Sinne verstandene Coagenz der ratio seminalis kein Schaffen, da es unter Mitwirkung der causae secundae vor sich geht. Überhaupt ist die Annahme einer ratio seminalis ganz überflüssig, wenigstens in Bezug auf diejenigen irdischen Gebilde, welche durch allgemeine siderische Einflüsse oder durch die generatio aequivoca erzeugt werden; eben so bei derjenigen univoken Zeugung, in welcher ein Ding unmittelbar das ihm Ähnliche, z. B. Feuer wieder ein Feuer, hervorbringt. — Daß die Gestirne unbeseelt seien, läßt sich nicht so bestimmt behaupten, wie es von Thomas' Seite geschieht [1]); denn es handelt sich nicht darum, daß ein Körper ohne Sinneswerkzeuge für eine geistige Form ohne Nutzen sei, sondern vielmehr um die Vollkommenheiten, welche ein solcher Körper durch die ihm geeinigte Form erlangen soll.

Auch auf dem Gebiete der Anthropologie und Psychologie setzt sich Duns Scotus mit seinen Vorgängern ausführlich aus einander. Bonaventura, Thomas, Gottfried, Ägydius behaupten eine reale Verschiedenheit der Seelenvermögen unter sich und von der Essenz der Seele. Aber eine Vielheit ist niemals ohne zwingenden Grund zuzugeben. Einer der Gründe für diese Pluralität beruht auf einer Täuschung durch Äquivocation. Man sagt nämlich: Potenz und Actus gehören zu demselben Genus; Erkennen und Wollen sind Accidenzen, also müssen auch die Potenzen des Erkennens und Wollens Accidenzen der Seele sein. Darauf ist zu erwidern, daß das Wort Potenz in doppeltem Sinne genommen werden kann: Entweder in jenem Sinne, in welchem es in der Eintheilung des Seins dem Actus gegenübergestellt wird; und dann ist Potenz mit

[1]) Vgl. Bd. I, S. 778.

dem Acte nicht bloß der Species nach, sondern auch numerisch identisch, indem dasselbe Individuum zuerst potenziell existirt und sodann eine actuelle Existenz erlangt. Das Wort Potenz kann aber auch Princip des Wirkens bedeuten, und wird in dieser Hinsicht in active und passive Potenz eingetheilt, welche allerdings nicht ejusdem generis mit den ihnen entsprechenden Acten sein können. Eben so stützt sich eine andere Argumentation auf eine Täuschung durch Äquivocation. Man sagt nämlich: Wäre die Seele das unmittelbare Princip des Wirkens, wie sie das unmittelbare Princip des Lebens ist, so müßte sie, wie sie immer lebt und belebt, so auch immer denken und wollen. Man übersieht hier, daß die Seele in anderer Weise unmittelbares Lebensprincip, und in anderer Weise unmittelbares Thätigkeitsprincip ist; das eine ist sie als Formalprincip, das andere als causa efficiens, wirkt mithin nicht unmittelbar selber, sondern ist unmittelbare Ursache des Wirkens. Man sagt, ein creatum simplex könne als solches nicht unmittelbares und totales Princip verschiedener Thätigkeiten sein. Aber dann könnte ja die Seelensubstanz auch nicht das unmittelbare Receptivum dreier Potenzen sein. Ägyd sagt, eine variable Accidenz kann der Seele nur mittelst einer invariablen Accidenz eignen. Muß die Potenz invariabel sein, wie die Essenz der Seele selber, so ist nicht einzusehen, warum nicht die Essenz selber variable Acte soll recipiren können. Bonaventura behauptet, daß die Potenzen Theile der Seelen seien, welche unter sich, aber nicht von der Seele real verschieden seien. Dieß ist gegen Augustin's Lehre; zudem sind die Theile eines Ganzen früher da, als dieses, während das Vorhandensein der Potenzen die Existenz der Seele zur Voraussetzung hat. Als Theile müßten die Potenzen entweder partes integrales oder partes essentiales der Seele sein. Als potenzielle Theile müßten sie zu einem Dritten vereiniget sein, welches von beiden verschieden wäre. Als essenzielle Theile könnten sie nicht zusammen die Form des Körpers sein, weil der eine Theil zu dem anderen sich selber als Materie verhielte. Göthals behauptet, daß an sich die Potenzen mit der Seele Eins, aber durch eine relative Realität reell von ihr verschieden seien. Aber dann wäre die Seele kein unum per se, könnte gar nicht ohne Thätigkeit gedacht werden; die Relation hat mit dem Begriffe der Potenz nichts zu thun, da das Recipirende die Formen nicht durch Relationen, sondern durch seine Essenz recipirt.

Das Wollen wird nach Gottfried's Ansicht durch die sinnliche Vorstellung bewirkt, indem Bewegendes und Bewegtes dem Subjecte nach verschieden sein müssen und nicht Eines und Dasselbe ein Thätiges und Leidendes sein könne. Göthals und, wie es scheint, auch Thomas, lassen den Willen durch die Erkenntniß des Objectes in Bewegung gesetzt werden. Aber der Wille ist hinsichtlich desselben Gegenstandes und derselben Vorstellung des Wollens und Nichtwollens fähig, während ein natürliches Agens nur eine bestimmte Wirkung, mit Ausschluß der entgegengesetzten, hervorbringt. Auch wäre in diesem Falle das Wollen gar nicht in der Macht des Willens. Göthals meint, daß die synderesis und das Gewissen Habitus des Willens seien. Aber die Synderesis äußert eine unwillkürliche Thätigkeit, welche mit Nothwendigkeit dem Guten zustrebt und dem Bösen widersteht; dergleichen liegt im Willensvermögen nicht. Im entgegengesetzten Falle müßte die Synderesis die höchste und vornehmste Potenz im Willen sein, weil sie auf das Höchste und Letzte sich bezieht, und demnach auch den gesammten Willen in ihrer Gewalt haben müßte, so daß er niemals sündigte und nothwendig gut wäre. Das Gewissen kann kein Willenshabitus sein; denn ein solcher Habitus wird erst durch eine Reihe von Acten erzeugt, ein Gewissensausspruch aber durch Einen praktischen Syllogismus aus seinen Principien deducirt. Der Willenshabitus kann nur durch Willensacte causirt werden, oder durch solche Acte, welche den Willensact virtuell in sich enthalten; der Intellect steht tiefer als der Wille, mithin können in seinen Acten die Willensacte nicht virtuell enthalten sein. Könnte der Intellect einen solchen Druck auf den Willen ausüben, wie Göthals voraussetzt, so stellt sich das Dilemma ein: Entweder kann der Wille diesen Druck in sich aufnehmen, oder nicht; im ersten Falle ist das Gewissen keine hinreichende Ursache der Willensentschließungen, im letzteren Falle ist der Wille unfrei. Thomas behauptet, daß eine geistige Natur ohne eingegossenen Habitus Gott nicht über Alles lieben könne, da das natürliche Lieben und Begehren auf das eigene Sein gehe. Er übersieht, daß es sich hier nicht um einen natürlichen Trieb, sondern um einen actus elicitus handle. Gottfried sucht hingegen zu beweisen, daß eine geistige Natur Gott mehr als sich selbst lieben könne; denn der Theil liebe mehr das Ganze als sich selber, die vernünftige Natur liebe am meisten die Seligkeit, also auch das

seligmachende Object. Duns Scotus ist mit der Ansicht Gottfried's einverstanden, jedoch nicht mit der Begründung derselben. Wenn Gottfried seinen ersten Beweisgrund durch das Beispiel vom Schweren stützt, welches seinen eigenen Ort verlassend emporsteige, um das Leere zu füllen, so übersieht er, daß dieß nicht aus eigener Kraft des Schweren, z. B. des Wassers, sondern auf Geheiß des Weltregierers geschehe; die Hand, welche nach dem Haupte fährt, um in diesem das ganze Leben des Leibes zu schützen, erhebt sich nicht von selbst, sondern auf Geheiß des Willens. Auch ist es unrichtig zu sagen, daß die Seligkeit am meisten geliebt werde; sondern, weil dasjenige, dem sie gewünscht wird, am meisten geliebt wird, ist sie selbst das am meisten Erwünschte, aber nicht das am meisten Geliebte. Thomas und Göthals behaupten, die Gnade verhalte sich zu den theologischen Tugenden, wie das natürliche Licht der Vernunft zu den erworbenen Tugenden, oder wie die Seele zu ihren Potenzen. Aber dann wäre keine fides informis möglich, die ohne Gnade besteht; eine weitere Folgerung wäre, daß neben der Liebe auch Glaube und Hoffnung im ewigen Leben fortbestehen müßten. Göthals behauptet, daß der Wille des Menschen ohne Gnade ausreiche, in jedem Momente jede einzelne Sünde zu vermeiden, aber nicht alle Sünden zugleich, gleichwie ein Gegenstand in einem durchlöcherten Gefäße wol geeignet sein mag, jedes einzelne Loch zu verstopfen, aber nicht alle zugleich. Diese Argumentation ist falsch, weil der Wille in einem bestimmten Momente nur Eines wollen kann, und wenn es sein Wille ist, eine bestimmte Sünde nicht zu begehen, so advertirt er nur auf diese und keine andere Sünde, kann also gar keine Sünde begehen. Dieß ist die richtige und nothwendige Consequenz aus Göthals' Ansicht. Bonaventura sagt, der Mensch könne, wenn er bereits einmal gesündiget hat, auch eine folgende schwere Sünde ohne besonderen Gnadenbeistand nicht mehr meiden, selbst wenn er die in einer Versuchung zur Überlegung und Selbstermannung nöthige Zeit benützen würde, weil sein Verstand durch die vorausgegangene Sünde bereits verblendet ist. Dieß heißt zu weit gehen; eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, und ein vereinzelter Act begründet noch keinen Habitus; auch hängen die verschiedenen Laster nicht so enge zusammen, daß eine Sünde bestimmter Art den Menschen in Rücksicht auf alle seine übrigen Pflichten völlig blind mache. Göthals will, daß man für den

Urzustand des Menschen neben den eingegossenen Gnaden auch noch eine natürliche Gerechtigkeit des Willens anzunehmen habe, an deren Stelle gegenwärtig eine schiefe Willensrichtung getreten ist. Diese Annahme ist überflüssig und unrichtig; denn wenn die gegenwärtige Schiefheit der Willensrichtung aus einer vorausgehenden Geradheit derselben erklärt werden muß, so spricht man dem indifferenten, jener primären Qualität ermangelnden Willen das Vermögen zu sündigen ab. Eben so ist es falsch, die gegenwärtige Unbotmäßigkeit der niederen Kräfte im Menschen aus jener Schiefheit des Willens zu erklären; denn es steht dem Willen doch besser zu, durch sich selbst, als durch die ihm beigelegte accidentelle Qualität der angeblichen ursprünglichen Geradheit über die niederen Seelenkräfte Herr zu sein. Der gegenwärtige Zustand des Menschen wäre nach den Voraussetzungen dieser Ansicht kein natürlicher Zustand; dann bleibt es aber unbegreiflich, daß die menschliche Vernunft die Unnatur desselben zu entdecken oder zu beweisen schlechterdings nicht im Stande ist. Ferner ist nicht einzusehen, warum gerade nur die erste Menschensünde eine solche totale Corruption des Willens hervorbringen mußte, jede folgende Sünde aber nicht. Die Begehrungen der sinnlichen Natur sind als solche etwas ganz Natürliches, und nicht darin, sondern in der Unlust der sinnlichen Triebe über die ihnen von der Vernunft verweigerte Befriedigung ihres Begehrens besteht die beklagte Auflehnung derselben. Falsch ist es auch, wenn Göthals die ursprüngliche Beschwichtigung des sinnlichen Begehrens der heiligmachenden Gnade des Urzustandes zuschreibt; denn die heiligmachende Gnade ist nicht ausreichend, läßliche Sünden zu verhüten, steht also insofern unter der justitia originalis, andererseits aber über derselben, indem diese kein principium meriti war. Die Erbsünde erklärt Göthals so: Adam entfesselte durch seine erste Sünde den sinnlichen Hang in sich; diesen pflanzte er auf seine Nachkommen fort, entweder, weil sein ganzes sinnliches Leben von einer verderbten Qualität inficirt war, oder weil die Frucht der Zeugung durch die Zeugungslust inficirt wird. Von dieser Qualität wird auch die neugeschaffene Seele im Augenblicke ihrer Vereinigung mit dem Körper inficirt; die Infection bleibt auch nach der Taufe, wird aber dann nicht mehr als Sünde imputirt. Alles dieses ist falsch; Adam konnte durch seine Sünde nicht sein eigen Fleisch corrumpiren oder alteriren, da dasselbe gar kein objectum

primum des Willens ist; der böse Zunder liegt nicht im Fleische als solchem, sondern im Begehren, oder höchstens in den Organen des sensitiven Begehrens. Der elterliche Same ist unbeseelt, kann mithin vom elterlichen Leben keine Infection an sich genommen haben; und gesetzt, er wäre verdorben, so müßte er zufolge der substanziellen Umwandlung, die er in der Bildung des organischen Körpers erleidet, seiner verdorbenen Beschaffenheit verlustig gehen. Nach Göthals müßte ein Löwe, der einen Menschen frißt, vom Zunder des Fleisches inficirt werden; würde ein Mensch wunderbarer Weise ohne fleischliche Vermischung, z. B. aus einem Fingergliede gebildet, so könnte er die Erbsünde nicht an sich haben. Da es keine Reciprocität und Wechselwirkung der äquivoken Ursachen gibt, so kann man nicht zuerst den Leib Adam's durch seinen sündigenden Willen, und sodann wieder durch die aus ihm genommene leibliche Zeugungssubstanz die Seele des Erzeugten corrumpirt werden lassen. Über das Wesen der Sünde im Allgemeinen äußern Bonaventura und Thomas unrichtige Ansichten. Ersterer sagt, sie bestehe in einer Privation des Guten im sündigenden Menschen. Aber dann könnte ja durch fortgesetztes Sündigen allmählig die ganze Menschennatur aufgezehrt werden; die intellective Seele ist incorruptibel, und kann, weil einzig durch Gott geschaffen, auch einzig nur durch Gott destruirt werden; da der Act eine bloß zufällige Wirkung des Willens ist, so kann seine Verderbtheit nicht zerstörend auf seine Ursache rückwirken; auch würde durch Bonaventura's Ansicht alle specifische Diversität der Sünden aufgehoben. Die angeführten Gründe sprechen, den ersten ausgenommen, auch gegen Thomas' Ansicht, der die Sünde in den Verlust des übernatürlichen Gutes setzt.

Auch auf dem Gebiete der Christologie setzt Duns Scotus seine kritischen Bemerkungen gegen seine theologischen Vorgänger fort. Sogleich in der ersten Frage über die Möglichkeit der Incarnation, welche Varro daraus erklären will, daß die göttliche Person virtuell die Vollkommenheiten jeder geschaffenen Person in sich schließt und daher auch das der Menschheit Christi mangelnde persönliche Suppositum suppliren kann. Aber dann wäre, was doch Varro selber in Abrede stellt, die durch Suppletion vertretene persönliche Entität eine unendliche, weil laut Vordersatz die göttliche Person die Vollkommenheiten nicht nur Einer Person, sondern einer unbegränzten

Zahl von Personen in sich schließt. Ferner kann eine göttliche Person nicht formaliter die Essenz einer geschaffenen Person sein, noch weniger, als es die göttliche Essenz zu sein vermag, also kann sie auch die menschliche Persönlichkeit nicht suppliren. Die Assumtibilität einer anypostatischen Menschheit sucht Varro mit folgenden Gründen zu zeigen: Die Singularität geht naturgemäß der Persönlichkeit voraus, kann also ohne letztere assumirt werden; was unter ein bestimmtes Genus gehört, kann den Modus eines anderen Genus annehmen, mithin ein Substanzielles den Modus der Accidenz, wie umgekehrt in der Eucharistie die Accidenz den Modus der Substanz; je größer die Diversität des Geschiedenen, desto leichter die Einigung desselben. Diese Gründe sind nicht stichhältig; wie die Singularität der Person vorausgeht, so weiters auch die Natur als solche der singulären Natur, daher Gott eine nicht singuläre Natur annehmend, oder die angenommene Singularität immer wieder mit einer anderen vertauschend gedacht werden könnte. Wer dieß nicht zugibt, darf auch die Möglichkeit der Assumtion einer anypostatischen Natur nicht zugeben. Auf das andere Argument ist zu sagen, daß Dasjenige, was den modus proprius eines Genus ausmacht, auf ein anderes Genus sich nicht übertragen läßt. Das letzte Argument von der mit der Diversität steigenden Leichtigkeit der Unibilität gilt nur in Bezug auf Dasjenige, was sich wie Potenz und Actus zu einander verhält und eine natürliche Einheit zu bilden bestimmt ist. Göthals behauptet, daß das Wort auch causa efficiens der angenommenen Menschennatur sei. Dieß ist falsch; nicht bloß der Sohn, sondern die ganze Trinität wirkt nach Außen, nicht die Persönlichkeit, sondern die Natur ist in Gott das nach Außen Wirkende. Eben so wenig ist das Wort die causa formalis der angenommenen Menschennatur; denn sonst müßte auch der Vater die causa formalis des Sohnes sein, weil der Sohn auf ihn bezogen und der Vater der Terminus der Relation des Sohnes ist. Varro und Thomas behaupten, daß die menschliche Natur von allen drei göttlichen Personen hätte angenommen werden können. Dieß ist falsch; daraus, daß die göttliche Essenz mehr als Einer Person eigen ist, wird die Unendlichkeit der göttlichen Natur bewiesen, ähnlicher Weise würde sich demnach unter obiger Voraussetzung auch eine Unendlichkeit der angenommenen menschlichen Natur ergeben, da sie, wenn sie einmal mehr als einer Person eignen kann, unbegränzt vielen angehören

kann. Und es wäre kein Grund vorhanden, warum sie, wenn sie mehreren ungeschaffenen Personen angehören kann, nicht auch zugleich in einer oder mehreren geschaffenen Personen sollte suppositiren können. Die Frage, ob Eine Person mehrere Naturen annehmen könne, wird von Einigen verneint, weil eine solche Mehrheit von Naturen weder als Ein Mensch, noch als Mehrheit von Menschen denkbar wäre — das Eine nicht, weil mehrere Naturen vorhanden sind, das Andere nicht, weil nicht mehrere Suppositа vorhanden wären. Diese Consequenz ist unzulässig; Einheit und Vielheit sind Gegensätze, welchen das Sein unmittelbar unterstellt ist, daher es, so auch das menschliche Sein, nothwendig ein Eines oder ein Vieles sein muß, wenn es überhaupt vorhanden sein soll. Thomas sagt, daß im angenommenen Falle nur Eine Person, weil nur Ein Suppositum vorhanden wäre. Daraus würde aber folgen, daß bei Plurification der Suppositа auch die Naturen als mehrere genommen werden müßten, und somit wären in der Trinität die drei göttlichen Personen drei Götter. Varro sucht zu beweisen, daß nur ein göttliches Suppositum eine von ihm verschiedene Natur annehmen und tragen konnte, weil nur dieses Suppositum vermöge seiner Unendlichkeit die ganze Vollkommenheit des geschaffenen Suppositums in sich trage, und die Macht habe, in die geschaffene Natur einzugehen. Aber das Wort ist ja nicht in Rücksicht seiner Persönlichkeit unendlich, vermöge welcher es das Suppositum des Gottmenschen abzugeben hat; und weiters wird kein Eingehen per modum causae efficientis in die Menschennatur gefordert, welches allerdings nur Gott allein möglich ist. Göthals behauptet, es sei undenkbar, daß die angenommene vernünftige Natur Gott nicht genieße, da ihr doch das Object der Fruition präsent sei und die menschliche Essenz durch die hypostatische Union mit Gott beseliget werde. Aber die Union geht der Sache nach der Fruition voraus, kann also auch ohne diese vorhanden sein; und das Object der Fruition äußert durch seine Gegenwart keinen nothwendig immutirenden Einfluß auf das Geschaffene, mithin auch nicht auf die Acte des menschlichen Verstandes und Willens, ausgenommen, man würde den Hinzutritt eines besonderen donum superadditum zu der natürlichen Willensbeschaffenheit annehmen, welche aber durch den Begriff der Union an sich durchaus noch nicht involvirt ist. Weiter ist Göthals der Ansicht, daß eine vernunftlose Creatur, weil zur visio beatifica nicht

befähiget, auch nicht assumibel sei. Aber es ist nicht einzusehen, warum? Da die vernunftlose Creatur nicht in vollkommenerem Sinne Hypostase ist als die vernünftige, so ist in ihr eben so wenig, als in der vernünftigen, irgend eine positive Entität enthalten, welche der Union mit dem Worte widerstrebte. Man wendet vielleicht ein, daß der Stein, weil impersonabel, wenigstens keiner solchen Union fähig sei, welche auf ein Theilhaben an der Persönlichkeit des Logos abzweckte. Aber ein und derselbe Terminus kann — so weit es an ihm ist, in derselben Hinsicht — das Ziel verschiedener Arten von Dependenzen sein, also auch der Logos als Person das Ziel des mit ihm hypostatisch unirten Steines. Bonaventura ist der Meinung, daß die Gnade das Medium der hypostatischen Union sei. Aber die Personation der anzunehmenden Menschennatur geht der Begnadung derselben voraus und kommt der Menschennatur an sich zu, die Begnadung hingegen nur per accidens.

Die Mutterschaft Mariä führt den Duns Scotus auf die Bestreitung von mancherlei darauf bezüglichen Sätzen seiner Vorgänger. Es ist falsch, der Mutter mit Thomas im Empfängnißacte ein rein passives Verhalten zuzuschreiben. Mann und Weib gehören derselben Species an, müssen also auch Potenzen gleicher Art haben; nach Aristoteles liebt die Mutter ihren Sohn mehr als der Vater, muß also zur Hervorbringung ihrer Frucht mehr geleistet haben, als der Vater; auch sind mitunter die Söhne ihren Müttern ähnlicher als ihren Vätern; das Weib wäre nach Thomas' Ansicht kaum mehr, als ein Gefäß, in welchem die Frucht bereitet wird, oder wie das Erdreich, in welchem die Mineralien erzeugt werden. Bonaventura meint, der von Maria submini̇strirten Materie sei wol eine active Kraft eigen gewesen, die aber, von der Kraft des heiligen Geistes prävenirt, nicht in Thätigkeit getreten sei, gleichwie die Ruthe Aarons wol fähig gewesen wäre, Blüthen zu treiben, aber in der Äußerung ihrer Triebkraft von der Wundermacht Gottes prävenirt worden sei. Dann aber wäre Maria de facto nicht Mutter gewesen, so wenig als das Feuer Ursache der Wärme eines Gegenstandes ist, wenn dieser durch ein stärker wirkendes Agens erhitzt wird. Nach Barro ist der Jungfrau eine übernatürliche Kraft zur Mitwirkung mit dem heiligen Geiste verliehen worden. Aber dann wäre sie nicht per se, sondern bloß in accidentellem Sinne Mutter; die Zeugungskraft ist, wie überhaupt das vegetative Leben, kein

geeignetes Subject der Gnade; auch ist nicht einzusehen, wie jene ihr verliehene übernatürliche Kraft der Mitwirkung der Einwirkung des heiligen Geistes cooperiren konnte, da sie doch nichts in der Natur der Mutter Gelegenes war. Jedenfalls wäre sie als bloßes Agens nicht geeignet gewesen, eine Substanz hervorzubringen. Thomas, Bonaventura, Göthals u. A. behaupten, daß Christus zur heiligen Jungfrau in keiner relatio realis stehe; nach Bonaventura deßhalb nicht, weil die Filiation dem Suppositum beizulegen ist. Aber es widerstreitet der Filiation als Relation nicht, in demselben Suppositum vervielfältiget zu werden; der göttliche Vater steht in mehr als einer relatio originis. Nach Thomas können nicht an Einem und Demselben zwei Dispositionen derselben Species sein, also auch nicht zwei Filiationen. Aber bei verharrender Einheit des Prius kann das Posterius — mithin bei fortdauernder Einheit des Subjectes die Formen, besonders relative Formen, vervielfältiget werden.

Man unterscheidet im Gottmenschen ein doppeltes Esse essentiae; und eben so ist unbestritten angenommen, daß in ihm nur Ein Esse subsistentiae sei. Aber eine andere Frage ist, ob in ihm nur Ein, oder ein doppeltes Esse existentiae sei. Man muß aber auch der Menschheit ein besonderes Esse existentiae zuschreiben; denn dieses Esse ist ja eben das Ziel der Generation, in Christus ist unstreitig ein geschaffenes Leben, die Seele ist etwas eigens Geschaffenes, die menschliche Natur Christi ist ein Werk der Trinität, deren Wirken doch auf das Wirklichsein des Geschaffenen geht; vom Worte losgelöst, würde die Menschheit nicht erst zu sein anfangen, so wie sie auch ihrem Begriffe nach früher vorhanden ist, als sie Subject der Einigung mit dem Worte ist. Bonaventura behauptet, daß Christus keine Creatur sei, weil in Bezug auf Das, was der göttlichen Natur widerstreitet, wie das incipere esse, keine communicatio idiomatum zuzulassen sei. Aber man gibt doch zu, daß Christus gestorben sei, also ein desinere esse; somit kann man auch gegen das incipere esse nicht excipiren. Man sagt von Christus, daß er unsterblich, und eben so auch, daß er sterblich sei; der menschlichen Natur widerstreiten die Prädicate: Schöpfer, Äternität — und dennoch werden sie von der gottmenschlichen Person Christi gebraucht. Göthals behauptet, daß in denjenigen Bestimmungen, welche von der göttlichen und menschlichen Natur Christi Entgegengesetztes aussagen,

so wie in jenen, welche eine Beziehung der einen Natur zu der anderen betreffen, keine communicatio idiomatum statthaben könne; man könne z. B. das von der menschlichen Natur ausgesagte Assumirtwerden nicht von Christus selber aussagen. Aber dann dürfte man ja von Christus auch nicht sagen, daß er Schöpfer sei; denn dieses Prädicat drückt gleichfalls eine Beziehung der einen Natur zur anderen, der göttlichen zur menschlichen aus. Der Hinweis auf dieses Prädicat eignet sich zugleich als Antwort auf Göthals' andere Bemerkung rücksichtlich der Incommunicabilität der entgegengesetzten Bestimmungen beider Naturen. Varro behauptet, die heiligen Lehrer hätten bloß in Rücksicht auf die häretischen Gegner der Gottheit nicht zugegeben, daß Christus auch Creatur sei. Man könne aber streng genommen die Creaturschaft Christi neben seiner Gottheit nicht in Abrede stellen. Duns Scotus ist in der Sache mit Varro einverstanden, glaubt indeß hervorheben zu müssen, was sich gegen Varro sagen ließe, mag man den Begriff des creari in strengerem oder minder strengem Sinne nehmen. Creari im strengen Sinne heißt unmittelbar durch Gott aus Nichts hervorgebracht werden; Christus wurde aber zugleich aus dem Samen seiner Mutter hervorgebracht, und sie war zugleich auch wenigstens in einem gewissen Sinne eine Mitursache des In's'seintretens Christi. In weiterem Sinne ist creari ein mittelbares Hervorgebrachtwerden des esse primum eines Dinges durch Gott; unter dem esse primum kann man aber entweder das esse totale einer Sache, oder ein esse partiale derselben in Rücksicht auf einen zuerst vorhandenen Theil verstehen. Bei Christus ist aber weder das esse totale, das aus Gottheit und Menschheit besteht, noch das im Verhältniß zum gottmenschlichen Sein als esse partiale zu bezeichnende Sein des zuerst vorhandenen Logos ein Werk der Schöpfung, d. i. ein esse post non esse quod.

Hinsichtlich der Weisheit und Wissenschaft Christi wird von Thomas behauptet, die Seele Christi schaue nicht Alles, was vom Worte geschaut wird, denn sonst würde das göttliche Wort von der menschlichen Seele begriffen. Diese Consequenz ist nicht zuzugeben. Wenn die factisch statthabende Erkenntniß der intensiven Unendlichkeit Gottes kein Begreifen ist, um so weniger die Erkenntniß der extensiv von ihm ausgehenden Unendlichkeit. Eine göttliche Wirkung in ihrer causalen Existenz im Logos erschauen, ist noch kein Begreifen des Logos; das erläuternde Beispiel, daß wer den Schlußsatz

erkenne, eben hiedurch das Princip desselben desto vollkommener erfasse, ist unrichtig, da die Erkenntniß des Principes die nothwendige Voraussetzung des Schlusses ist. Bonaventura und Göthals lehren, daß die Seele Christi im Worte Alles habituell, aber nicht actuell schauen könne. Aber es gibt keinen Habitus, kraft dessen Unendliches vorstellbar wäre, und gäbe es einen solchen, so müßte auch die Möglichkeit einer ihm entsprechenden actuellen Erkenntniß von Unendlichem zugegeben werden, die auch trotz des Einspruches der Gegner mit der Endlichkeit der Seele Christi sich ganz wol vereinbaren ließe, indem auch auf ein endliches Fundament unendlich viele Beziehungen gegründet sein können, also auch ein an sich endlicher Denkact als auf unendlich Vieles sich beziehend gedacht werden kann. Thomas behauptet, daß die Seele Christi in der scientia infusa nicht zunehmen konnte, weil ihr die Species eingegossen waren, in deren Kraft sie Alles erkannte, wol aber habe sie in der scientia acquisita zunehmen können. Aber Thomas lehrt doch selber an anderen Orten, daß an Einem und Demselben nicht zwei Accidenzien derselben Species sein können; die scientia infusa und acquisita sind aber zwei solche Accidenzien Einer Species. Wenigstens können doch nicht zwei vollkommene und in derselben Beziehung statthabende Erkenntnisse desselben Objectes zugleich vorhanden sein. Nach der Art und Weise, wie Thomas die Sache auffaßt, und die Möglichkeit des Wachsthums in der scientia acquisita aus dem Vorhandensein des intellectus agens begründet, würden auch die Seligen in der Wissenschaft noch zunehmen können. Göthals behauptet, die Seele habe in ihrem höheren Theile gelitten, so weit dieser Natur und nicht Vernunft ist oder frei ist. Dieß heißt aber doch eben nur sagen, die Seele Christi habe nur als sinnliche Seele gelitten; denn kein Prädicat wird zufolge einer zufälligen Verbindung dessen, dem es wesentlich zukommt, mit einem Anderen, diesem per modum inhaerentiae beigelegt. Nach Göthals' Auffassung müßte man auch sagen, daß die Seele als wollende verständig sei, weil der Wille der verstandesbegabten Seelennatur angehört. Käme es der Seele als Natur zu, traurig zu sein, so müßte sie am meisten nach ihrer Trennung vom Leibe trauern, welche gegen ihre natürliche Inclination ist; aber eben durch diese Trennung wurde die Seele Christi impassibel und mithin aller Trauer entrückt. Die Entstehung des Schmerzes wird von Göthals so erklärt: Seine erste Ursache sei

die corruptive Immutation einer angemessenen Disposition, die zweite Ursache die Apprehension dieser Immutation; die Apprehension beziehe sich bloß auf die sinnliche Empfindung, die Perception hingegen auf den Gegenstand, der sie hervorbringt; die Vorstellung des Angemessenen und Unangemessenen äußere die Wirkung von gegenwärtigen Objecten. Darauf ist zu sagen: Wenn die Apprehension ohne reale Immutation zur Hervorbringung der Vergnügtheit ausreicht, so muß sie in gleicher Weise auch zur Hervorbringung des Schmerzes ausreichen; nicht bloß corruptive, sondern auch heilsame Immutationen können schmerzhaft sein; endlich ist es falsch, daß die Vorstellungen schädlicher Dinge sinnlich empfunden werden, da vielmehr die vorstellende Thätigkeit vom Sinnenleben abzieht und dessen Functionen herabstimmt. Thomas unterscheidet ein doppeltes Verhalten der Seele Christi zu den ihr bevorstehenden Leiden; ein absolutes Nichtwollen von Seite der Sinnlichkeit, und ein Wollen secundum quid im Hinblicke seines Intellectes auf die Nothwendigkeit des bevorstehenden Leidens. Aber ein solches Wollen ist kein Wollen secundum quid, sondern ein simpliciter velle, wie z. B. das Auswerfen von Waaren in's Meer, um Schiff und Menschenleben zu retten. Das Nichtgewollte von Seite des intellectiven Willens und das zur Traurigkeit Stimmende war für Christus nicht der Tod, sondern die Herzenshärte der ungläubigen Juden, oder das Elend des menschlichen Geschlechtes. Das Verdienst des Leidens Christi hält Thomas in Hinsicht auf die Sufficienz desselben für ein unendliches; daraus würde aber folgen, daß der geschaffene Wille vor Gott eben so viel gelte, wie der ungeschaffene Wille; es wird übersehen, daß das Princip des Verdienstes Christi ein endliches gewesen. Man kann es nicht auf den Logos zurückleiten, da alles Wirken Gottes nach Außen allen drei Personen zugleich zuzuschreiben ist; eben so wenig kann der Umstand, daß der Verdiener, nebstdem daß er Mensch, zugleich Gott ist, eine Unendlichkeit des Verdienstes causiren, weil sich aus Ursachen, von welchen nicht alle formaliter unendlich sind, keine unendliche Wirkung ableiten läßt, wie es z. B. auch möglich ist, daß von Gott und zugleich von der Sonne eine formaliter unendliche Wirkung hervorgebracht werde. Anselm hält Leiden und Tod Christi für ein nothwendiges Mittel der Sühnung unserer Schuld. Mit Unrecht. Zunächst spricht sich Augustinus im entgegengesetzten Sinne aus; sodann streitet eine

solche Nothwendigkeit gegen die Freiheit des göttlichen Willens, der die Menschen auch nicht erlösen wollen konnte. Nur in Folge dessen, daß Gott eine gewisse Zahl von Menschen zur Seligkeit prädestinirte, war die Sühne nothwendig, weil ohne Genugthuung für die Sünde kein Eingang in's Himmelreich möglich ist. Göthals behauptet, daß der Leib Christi aus inneren Ursachen, deren Wirksamkeit jedoch Gott zu verhindern von Ewigkeit her beschlossen hatte, verwesungsfähig war; daß er nicht verweste, geschah nicht in Kraft eines besonderen Wunders, sondern zufolge der hypostatischen Union der Menschheit Christi mit dem Logos. Aber wenn diese Union den lebendigen Leib nicht vor dem Tode schützte, so war sie es auch nicht, welche den todten Leib vor der Verwesung bewahrte; wäre zu Ersterem ein besonderes Wunder nothwendig gewesen, so gewiß auch zu Letzterem. Die Gottheit in Christus hinderte nicht die natürlichen, aus dem beständigen Flusse der Materie sich ergebenden Actionen; also war die hypostatische Union auch für sich kein Hinderniß der gänzlichen Auflösung des bereits todten Körpers.

Die Sacramente des Neuen Bundes sind nach Thomas Ursachen der Gnade, keine causae sine qua non, noch causae per accidens, auch nicht causae perfectivae oder principales, sondern causae instrumentales zur Hervorbringung der dem Empfange der Gnade vorausgehenden Disposition. Aber die Hervorbringung einer solchen Disposition ist ein Ziel der creirenden Thätigkeit, während doch Thomas selber zugibt, daß die Creatur nicht schaffen kann. Die gedachte Wirkung des Sacramentes erfolgt in Einem Momente, weil sie mit der Verleihung der Gnade selber zusammenfällt; nach Thomas aber könnte das Sacrament, weil physisch wirkend, nur in einer Succession von Momenten (per motum) seine Wirkung hervorbringen. Bei'm Sacramente der Eucharistie kann von einem instrumentalen Verhalten der Abendmalselemente keine Rede sein, weder hinsichtlich des Vollzuges der Consecration, noch hinsichtlich der Wirkungen des Sacramentes. Endlich ist, wie insbesondere am Acte der Consecration der Eucharistie erhellt, die Annahme einer dem Eintritte der Gnadenwirkung vorausgehenden Disposition eine überflüssige Fiction, und wie die Philosophen sagen, soll man sich jeder unnöthigen Plurification enthalten. Thomas behauptet, daß den Sacramenten eine übernatürliche Kraft einwohne. Aber es läßt sich nicht vorstellig machen, wie? Sie kann nicht als tota in toto

et qualibet parte des Sacramentes vorhanden sein, weil einzig die intellective Seele auf solche Art in einem materiellen Subjecte gegenwärtig ist; sie kann auch nicht als tota in toto und pars in parte zugegen sein, weil sie dann keine geistige Qualität wäre, indem sie dann eine nach dem Subjecte sich richtende Ausdehnung per accidens hätte. Wie soll man sich das Einwohnen dieser Kraft in den Formeln der Sacramente vorstellig machen? Entweder ist in jeder Sylbe dieser Formen dieselbe Kraft, oder in jeder eine andere. Im ersten Falle müßte man sich denken, daß die übernatürliche Kraft von einer Sylbe auf die andere übergehe und am Ende ohne Subject übrig bleibe. Im letzteren Falle könnte das Sacrament nicht eine einige Kraft haben, sondern wäre ein Aggregat aus den Kräften seiner vielen Theile, was an sich nicht probabel ist, weil es gegen die formale Einheit des Sacramentes streitet, und zudem ließe sich nicht sagen, welche aus jenen Kräften das Princip der im Empfänger hervorzubringenden geistigen Wirkung wäre. Weiter fragt es sich: Wann soll jene übernatürliche Qualität im sichtbaren Zeichen als Sacrament erzeugt werden, vor oder während der Spendung desselben? Wenn vor der Spendung, so ist sie rein wunderbarer Weise vorhanden, indem sie keine natürliche Disposition zu ihrer tragenden Voraussetzung vorfindet. Wird sie erst in der Application des Sacramentes hervorgebracht, so entsteht der Widersinn, daß etwas als Instrument gebraucht wird, ohne daß es zuvor zu diesem Gebrauche befähiget worden wäre. Auch fordert das kirchliche Bekenntniß nicht, daß man an eine übernatürliche Qualität des Taufwassers, der verschiedenen Spendungsformeln u. s. w. zu glauben habe.

Die einzelnen Sacramente anbelangend, lehrt Thomas mit Richard von St. Victor, daß die Taufe von ihrer ersten Übung bis zum Leiden Christi bloß gerathen und die Beschneidung zum Heile nothwendig gewesen; von da an bis zur Sendung des heiligen Geistes war letztere noch gestattet, obwol ohne Frucht für das Heil, die Taufe aber bereits nothwendig; nach dem ersten Pfingstfeste hingegen ist der Glaube an das Heil aus der Beschneidung nicht bloß unnütz, sondern sogar todbringend. Aber wenn die Taufe bereits vor dem Leiden Christi als das Bessere gerathen war, so konnte schon damals die Beschneidung nicht mehr Sache der strengen Pflicht sein; hätte ein Jude damals sein neugebornes Kind nicht beschneiden,

sondern auf Geheiß Christi oder Petri taufen lassen, so wäre es gewiß selig geworden. Die Beschneidung war erst am achten Tage anbefohlen; wäre das Kind bereits früher getauft worden, so war die Beschneidung überflüssig. Die Nothwendigkeit der Taufe vom Tode Christi an behaupten zu wollen, ist gleichfalls verfehlt; so lange das Gebot der Taufe auf den Namen Christi nicht promulgirt war, stand der Jude zu Taufe und Beschneidung in dem nämlichen Verhältnisse, wie vor dem Leiden Christi; man müßte sonst sagen, Gott habe ihn während der Zeit vom Tode Christi bis zur Promulgation der Taufverpflichtung in dem Irrthum gelassen, daß die Beschneidung noch nothwendig sei. Endlich ist es zu weit gegangen, die Beschneidung nach dem Pfingstfeste schlechthin als verwerflich zu erklären, da wir aus der Apostelgeschichte von Judenchristen wissen, welche mit Billigung der Apostel die gesetzlichen Observanzen des alten Bundes noch weiter festhielten.

Die Taufe kann nur einmal empfangen werden; nach Alexander Halesius deßhalb, weil auch Christus, auf dessen Tod wir getauft sind, nur einmal gelitten hat und gestorben ist. Aber der gleiche Grund müßte ja dann auch für die Nichtwiederholung des Bußsacramentes geltend gemacht werden, welches gleichfalls in Kraft des Todes Christi Vergebung der Sünden wirkt. Thomas begründet die Nichtwiederholbarkeit der Taufe aus dem unauslöschlichen Charakter, welchen sie der Seele eindrückt; aber die Nichtwiederholbarkeit stand vom Anfange her fest, während von dem unauslöschlichen Taufcharakter weder bei der Einsetzung der Taufe, noch überhaupt an irgend einer Stelle der Schrift die Rede ist; auch bei den Vätern kommt wenig hierüber vor, denn sonst würde ihn der Lombarde gewiß nicht stillschweigend übergangen haben. So wenig übrigens der unauslöschliche Charakter der Taufe in Abrede gestellt werden kann, so muß doch auch noch gesagt werden, daß die von Thomas hiefür beigebrachten Autoritätsbeweise nicht stichhältig sind; denn die von ihm in 4 dist. 1, qu. 4 citirten Stellen aus dem Areopagiten und aus Johannes Damascenus sagen das nicht, was Thomas in sie hineinlegt. Eben so ist die von Thomas gegebene Definition des Charakters falsch. Er nennt ihn (von seinem Lehrer Albert abweichend) eine forma absoluta, und nimmt in seine Definition das Merkmal signum auf, welches als Ausdruck wesentlicher Relativität dem Begriffe einer forma absoluta direct widerstreitet.

Zudem wird die Absolutheit dieser Form ganz überflüssiger Weise behauptet, indem auch ohnedem jene Wirkungen der Taufe, um deren willen ihr ein unauslöschlicher Charakter zugeschrieben wird, sich deduciren lassen. Thomas glaubt die Absolutheit behaupten zu müssen, weil der Charakter das Fundament mehrerer Relationen sein soll, die nicht ohne recessus in infinitum auf eine bloße Relation gegründet sein können. Aber die im eigentlichen Sinne in die Kategorie der Substanz gehörende Quiddität wiederkehrt in gewissem Sinne gleich der Quantität und Qualität auch in allen übrigen Kategorien, weil eine jede unter irgend eine Kategorie fallende Bestimmung ein wie viel, quid, quantum und quale in sich schließt. Die Berufung auf die Unmöglichkeit eines recessus in infinitum hätte nur dann statt, wenn es sich um eine relatio rationis, nicht um eine relatio realis handelte. Der Taufcharakter soll keine relatio sein können, weil eine Relation weder ein actives, noch ein passives Vermögen ist. Aber der fragliche Charakter theilt der Seele kein Vermögen zu Leistungen zu, deren sie nicht auch ohnedem fähig wäre. Versteht man aber unter Vermögen nicht eine potestas schlechthin, sondern eine potestas ministerialis, so ist zur Erlangung derselben durchaus nicht die Setzung einer absoluten Form im Getauften nothwendig; so empfängt auch der Bischof keinen neuen sacramentalen Weihegrad über dem Priester, ist aber dessenungeachtet Minister des Sacramentes der Priesterweihe. Und doch findet hier nicht einmal eine relatio realis, sondern bloß eine relatio rationis statt; um so mehr wird die reale Relativität des Taufcharakters genügen, um die aus ihm abgeleiteten Wirkungen erklärlich zu finden. Wenn Thomas die Absolutheit der Form im Taufcharakter deßhalb behauptet, weil sonst die ein unauslöschliches Merkmal eindrückenden Sacramente von den anderen nicht verschieden wären, so gesteht er hiemit zu, daß die Wirkungen der übrigen Sacramente durch keine absolute Form ihres Subjectes getragen seien, mithin ohne solche Form sacramentale Wirkungen möglich seien. Man würde nun erwarten, daß Duns Scotus den Taufcharakter als relative Form nachweisen und begründen würde; man wird daher nicht wenig überrascht, wenn er es frei gibt, ob man ihn für eine absolute oder respective Form halten wolle. Nimmt man ihn als absolute Form, so gehört er in die Kategorie der Qualität; aber unter welche Species dieser Kategorie? Bonaven-

tura u. A. wollen ihn keiner Species einordnen, weil er vermöge seiner Übernatürlichkeit unter keine derselben sich subsumiren lasse. Aber hier handelt es sich ja nicht um das Esse, sondern um die Wirkungen, zu welchen dieser Charakter befähiget; und nach Art und Beschaffenheit dieser soll — wenigstens analogisch — die Species bestimmt werden. Richard (von Media Villa † 1300) meint, daß etwa die vierte Species (forma vel circa aliquod constans figura) als forma quaedam spiritualis für die entsprechende zu halten wäre; aber auf bloß metaphysische Bestimmungen darf hier keine Rücksicht genommen werden; man kann nur entweder mit Thomas für die zweite Species (naturalis potentia vel impotentia) oder mit Alexander und Bonaventura für die erste (habitus et dispositio) sich entscheiden. Mit Unrecht macht Thomas den Intellect zum Träger des Charakters; denn wenn die Gnade der Essenz der Seele inhärirt, so kann die Disposition für die Gnade nicht in etwas, was im Verhältniß zur Essenz ein Posterius ist, gesucht werden.

Besondere Beachtung fordert in Rücksicht auf die Wichtigkeit des Gegenstandes das Verhalten des Duns Scotus zu seinen theologischen Vorgängern in der Lehre vom Altarssacramente. Thomas behauptet, daß die in der Consecrationsformel auf die Worte calix sanguinis mei noch weiter folgenden Worte zur Form des Sacramentes gehören. Albert und Bonaventura sind der entgegengesetzten Ansicht, und Duns Scotus ist geneigt, ihnen beizutreten; er glaubt jedoch, daß wenn ein Priester während des Consecrationsactes plötzlich stürbe, ehe er die noch folgenden Worte gesprochen, das Sacrament nur sub conditione zu adoriren wäre. Gottfried von Fontaines behauptet, daß die bei der Consecration gebrauchten Worte nicht significativ wären, und Christus nicht durch sie, sondern durch die vorausgehende Segnung Brot und Wein transsubstantiirt hätte. Es ist aber anzunehmen, daß Christus den Consecrationsact, ohne zu sprechen, vollzogen hätte, oder mit anderen Worten als jenen, welche er seinen Aposteln hiebei zu sprechen auftrug. Richard meint, das Fürwort Hoc in der Consecrationsformel könne disjunctiv als hoc est und hoc erit gedeutet werden, und sei für die Consecration in letzterem Sinne zu nehmen. Aber dann wäre auch der Satz wahr: Hic ignis est aqua; das beigesetzte Zeitwort est deutet entschieden auf das Präsens; und endlich wäre die Form des Actes nicht conversiv, da sie vermöge ihrer disjunctiven Unbestimmtheit

weder das est, noch das erit entschieden ausspricht. Thomas und Varro behaupten, der Leib Christi fange ohne Veränderung seiner selbst durch die bloße Brotverwandlung an, auf dem Altare gegenwärtig zu sein. Hier wird der Unterschied von Substanz und Gegenwart übersehen; die Gegenwart des Leibes Christi ist ein Posterius im Verhältniß zur Substanz desselben, auf deren Hervorbringung der Transsubstantiationsact abzweckt; die Präsenz desselben kann destruirt werden, ohne daß seine Substanz destruirt wird. Handelte es sich einfach nur um die Gegenwart Christi, so wäre keine Transsubstantiation nothwendig. Durch bloße Conversion des Brotes in den präexistirenden Leib Christi würde weit mehr das Brot die Existenzbedingungen des himmlischen Leibes, als umgekehrt dieser die Existenzbedingungen des Brotes in sich aufnehmen; das Brot könnte in den im Himmel existirenden Leib Christi verwandelt werden. Die Quantität des Leibes Christi steht in keinem Verhältniß zur Quantität des Brotes, kann daher nicht in den Raum, welchen letzteres einnimmt, gezwängt werden; also ist durch Conversion der Brotsubstanz in die Substanz des Leibes nicht unmittelbar auch schon die Gegenwart des Leibes Christi bewirkt. Göthals ist der Ansicht, daß der Leib Christi, weil es sich zunächst eben nur um seine substanzielle Gegenwart handelt, ohne quantitativen Modus, obschon nicht quantitätslos, gegenwärtig sei. Aber die Quantität ist, wenn auch nicht der erste und unmittelbare, so doch gewiß der mittelbare Terminus der Conversion, eben so wie der Creation und Generation, und deßhalb bei jeder Substanzhervorbringung ex naturali concomitantia zugleich mit vorhanden; durch die verschiedene Art der Hervorbringung wird hieran nichts geändert, wie z. B. auch der Frosch auf dieselbe Weise existirt, ob er nun durch univoke oder äquivoke Zeugung entstanden sei. Die Nominalisten stellen die distincte Gliederung des präsenten Leibes Christi in Abrede und meinen, daß alle Theile desselben in einander seien. Aber dann hätte er ja keine Figur, welche doch jeder Körper haben muß, und bei Mangel an distincten Organen wäre er nicht zum Organ und Instrument einer ihn belebenden Seele qualificirt. Thomas und Göthals behaupten, daß ein Körper nicht quantitativ an mehreren Orten zugleich sein könne. Duns Scotus fügt ihren Gründen noch andere eigene bei, weist aber schließlich ihre Ansicht dennoch zurück. Ein Zugleichsein des Leibes Christi an mehreren Orten ist nicht

schwerer zu denken, als das räumliche Zusammensein des verklärten und des unverklärten Leibes Christi nach der Auferstehung. Ferner ist es unbestritten möglich, daß die Quantität des Brotes in die Quantität des Leibes Christi verwandelt werde; demgemäß wäre dann auch der Leib Christi selber an dem Orte des Brotes, während er doch zugleich, wie Thomas selber lehrt, an seinem himmlischen Orte verharrt. Weiters: Kann der Leib sacramental an mehreren Orten zugleich sein, so vermag er es um so mehr quantitativ zu sein; denn zu letzterem gehört nur Ein Wunder, zu ersterem aber sind zwei erforderlich, da er nicht auf natürliche Weise, sondern in sacramentaler Weise gegenwärtig sein soll. Endlich kann auch der Engel an verschiedenen Orten zugleich sein, denn Gott kann ein Brot in einen Engel verwandeln, ohne daß dieser aufhört zu sein, wo er früher gewesen. Thomas behauptet, daß kein geschaffener Verstand durch sich, wol aber die Seligen in der ewigen Anschauung die Gegenwart Christi im Altarssacramente schauen, und zwar, wie Richard hinzufügt, in proprio genere. Aber die Thatsache der Gegenwart Christi ist kein seligmachendes Object des Gedankens, sonst müßten alle Glaubensartikel für die Seligen Gegenstand der Anschauung sein. Der Zusatz Richard's ist noch verfehlter, da eine Anschauung in proprio genere unvollkommener ist, als das Schauen der Dinge im ewigen Worte. Weder ein verklärtes, noch ein unverklärtes Auge kann den sacramentalen Leib Christi schauen; denn es fehlt der sinnliche Contact, die sinnlich wahrnehmbare Ausdehnung und Farbe, mithin alle unentbehrlichen Requisite zur Ermöglichung einer natürlichen Wahrnehmung. Hieraus folgt aber nicht, daß nicht Gott eine solche Anschauung möglich machen könne.

Varro glaubt fälschlich, die Transsubstantiation als Mutation bezeichnen zu müssen, nicht im subjectiven, sondern objectiven Sinne. Aber die Definition, welche Aristoteles von der Mutation gibt, paßt nur auf das Subject der Veränderung, nicht auf die Terminos derselben, weder auf den terminus a quo, noch auf jenen ad quem. Der terminus ad quem unterliegt in der Brotverwandlung keiner Veränderung; der terminus a quo verschwindet in Kraft der Transsubstantiation, kann daher kein Subject der Veränderung sein. Aristoteles selber würde, wenn er das Transsubstantiationsdogma gekannt hätte, nicht zugegeben haben, daß die Brotverwandlung unter

das Genus der Mutationen gehöre. Neben dieser Ansicht bestehen zwei andere, deren eine die Annihilation, die andere ein unverändertes Bleiben des Brotes behauptet. Diese Ansichten sind unrichtig, jedoch die von Thomas dagegen vorgebrachten Gründe nicht stichhältig. Wenn auch das Brot bliebe, so wäre die Anbetung des Sacramentes deßungeachtet noch keine Idololatrie, und die sinnlichen Gestalten würden auch dann noch Fleisch und Blut Christi bedeuten; daß auch die consecrirten Gestalten noch dieselbe natürliche Wirkung auf das leibliche Leben ausüben, welche ihnen vor der Consecration zukommt, läßt sich nicht in Abrede stellen. Das der Annihilationstheorie entgegengestellte Dilemma, daß die Materie des Brotes entweder formlos oder unter einer Form zurückbleiben müßte, zerfällt bei näherer Beleuchtung in sich selbst. Es ist nicht richtig, daß die formberaubte Materie zugleich wirklich und unwirklich wäre; man muß eben zwischen Wirklichkeit als Gegensatz zur Seinsmöglichkeit und Wirklichkeit als Form des Gestaltbaren unterscheiden — die Wirklichkeit ersterer Art kommt nach Augustinus auch der Materie als solcher zu, wenn schon im schwächsten Grade. Das zweite Glied des Dilemma spricht keine Unmöglichkeit für Gottes Allmacht aus, kann daher nicht als Mittel einer deductio ad absurdum dienen. Die Frage, ob und was vom Brote übrig bleibe, wird von Verschiedenen verschieden beantwortet. Ägydius behauptet, die Materie des Brotes bleibe zurück, nach Gottfried von Fontaines bleibt die Subsistenz des Brotes, nach Göthals zwar nichts von der Substanz des Brotes unter der specifischen Form des Brotes, aber dieselbe untheilbare Substanz, die früher Brot war und nunmehr Leib Christi ist. Ägydius erhärtet seinen Satz: Die Materie als quid ist völlig ungeschieden, und Gott wirkt auf sie als solche, d. i. als reines indistinctes quid; demzufolge ist sie unter einer von Gott inducirten neuen Form numerisch dieselbe, welche sie unter der früheren gewesen. Diese Begründung ist haltlos. Soll die Ununterschiedenheit der Materie ihre völlige numerische Identität in allem Materiellen bedeuten, so spricht Aristoteles und die natürliche Vernunft dagegen; sie hätte dann als Eine und dieselbe conträre oder wenigstens incompossible Substanzialformen an sich, als Materie des Brotes besäße sie auch schon die Form des Leibes Christi. Soll die Ununterschiedenheit der Materie ut quid so viel als ihre begriffliche Identität in allem

Materiellen bedeuten, so würde sich ergeben, daß eine und dieselbe, numerisch identische Form zugleich zwei Materien informiren könnte, deren jede zur Aufnahme der Form hinreichend befähiget wäre, und ganz in sie aufgienge, was unmöglich ist.

Thomas behauptet, daß die Consecration unmittelbar den beseelten Leib Christi bezwecke, da dessen Sein ohne Seele gar nicht denkbar sei. Wie aber, wenn während der Zeit, als Christus im Grabe lag, eine Hostie aufbewahrt worden wäre? Zudem ist die intellective Seele, soweit sie, abgesehen von ihrem eigenen Sein, dem Körper das Sein verleiht, auch nach einigen Thomisten nicht etwas Reales, sondern etwas durch einen Act des Intellectes Abstrahirtes, während doch der terminus ad quem der Verwandlung etwas Reales sein muß, weil die Verwandlung etwas Reales ist. Thomas sagt: Ein Seiendes hat nur Ein Sein, dieses Eine Sein ist von Einer Form, also kann ein Seiendes nur Eine Wesensform haben. Der Untersatz ist nicht zuzugeben, weil nicht auf den Unterschied zwischen einfachem und zusammengesetztem Sein Rücksicht genommen ist; ein zusammengesetztes Seiendes hat auch Ein Sein, welches aber eine Mehrheit partieller Esse oder Formen in sich schließt. Die aus Aristoteles, Metaph. VII, text. comm. 43, angeführten Stellen geben im Zusammenhange mit dem Texte einen ganz anderen Sinn, als Thomas ihnen unterlegt. Die substanzielle Form — sagt Thomas — tritt zuerst zur Materie hinzu, und gibt dem daraus Gestalteten das Sein schlechthin. Hier läßt sich Thomas durch eine fallacia aequivocationis täuschen, und nimmt das simpliciter esse mit primo esse identisch; aber die substanzielle Form verleiht nicht jedesmal und auch nicht einzig das simpliciter esse; denn sie tritt nicht jedesmal zuerst zur Materie hinzu, sondern auch als Zweites und Drittes, und findet dann eine bereits geformte Materie vor. Wenn mehrere Formen von einem Subjecte prädicirt werden — sagt Thomas — so können sie, mit Ausnahme einer einzigen, nur accidentelle Eigenschaften, oder höchstens ein esse per se der zweiten Art [1]) bezeichnen. Nimmt man also, wie es bei Annahme mehrerer Formen im Menschen nothwendig ist, von der einen Form das Genus, von der anderen die Species, so kann das Genus nicht als praedicatio per se erster Art genommen werden. Dieß kann

[1]) Die propria passio subjecti; über die 4 modos dicendi vgl. Bd. II S. 78. Not. 2.

aber doch nur so viel sagen sollen, daß das Genus nicht von der Differenz per se prädicirt werde; wol aber von der Species oder differentia ultima, weil diese nicht bloß Differenz ist, sondern als Species das Genus wesentlich in sich schließt. Thomas findet es überflüssig, an einem Subjecte eine Mehrheit wesentlicher Formen zu suchen, indem die höhere Form die niedere virtuell in sich enthält. Aber hat nicht auch der Körper des Entseelten noch eine Form? Wie war es mit dem Leibe Christi im Grabe, und wie wäre es mit einer während dieser Zeit aufbewahrten consecrirten Hostie beschaffen gewesen? Demgemäß entscheidet sich Duns Scotus dafür, daß die Form der Körperlichkeit als solcher der Terminus der Consecration sei. — Göthals behauptet, das Brot werde nicht annihilirt, sondern sei nach der Consecration etwas, weil dasjenige, was Brot gewesen, nun Christi Leib sei. Aber das Ziel einer Mutation schließt das non esse des terminus ad quem in sich; der Leib, welcher durch die Consecration keine Veränderung leidet, schloß vor der Consecration nichts vom Brote oder von dessen Seinsweise in sich, also auch nicht nach der Consecration; eine Aliqualität kann nur an etwas Reellem sein, mithin wäre auch das Brot nach der Consecration noch reell vorhanden. Ägydius Colonna behauptet, daß das Brot nicht vernichtet werde, weil im Leibe Christi die materia communis bleibe, welche wieder die Brotsgestalt reassumiren könne. Daraus würde aber folgen, daß das Brot gar nicht vernichtet werden könnte, wenn nicht alle körperlichen Substanzen vernichtet würden, weil sonst immer noch wenigstens potenziell die Brotsubstanz vorhanden wäre; würde nur das bestimmte Brot, welches Subject der Consecration ist, vernichtet, so wäre es doch noch potenziell im Leibe Christi vorhanden; da die Transsubstantiation keine Mutation ist, so ist auch kein subjectum commune der Mutation nothwendig, und die Ablehnung einer Annihilation in dieser Hinsicht rein zwecklos. Thomas u. A. behaupten, daß Gott den durch die Transsubstantiation ihres natürlichen Subjectes beraubten Accidenzien zum Behufe ihrer Subsistenz ein neues Sein verleihe. Dieß ist aber nicht nothwendig, da die Accidenzien ohnehin ihre eigenen Entitäten außer dem Verstande und dem sie tragenden Subjecte haben. Die Accidenzen eines Subjectes haben ihr Sein in Kraft des Agens, durch welches auf das Subject gewirkt wird; haben sie es nicht vom Subjecte, so kann

es ihnen durch den Wechsel desselben nicht entzogen werden. Gesetzt, es würde ihnen entzogen, so ließe sich nicht sagen, durch welche Art des Wirkens sie es wieder gewinnen sollten: nicht durch Generation, da kein Accidens Subject eines Generationsprocesses ist; nicht durch Augmentation oder Alteration, weil Quantität und Qualität nur an einem bereits vorhandenen Subjecte als Träger dieser Accidenzen hervorgebracht werden können. Und zudem, unter welche Kategorie soll dieß neue Sein gehören? In die Kategorie der Substanz? dann hört es aber auf, accidentelles Sein zu sein. Soll es hingegen als letzteres verbleiben, so kann es nicht unabhängig und selbstständig, sondern nur in einem Anderen subsistiren, welches jedoch nach den Voraussetzungen der besprochenen Ansicht nicht vorhanden ist. Göthals nimmt hier eine übernatürliche Causalität zu Hilfe. Aber diese muß gleichfalls wieder der Terminus einer Veränderung sein, und es fragt sich abermals, welcher Art von Veränderung? Sie soll in irgend eine Kategorie gehören; in welche? Sodann ist auch zu beachten, daß sonst der durch Mittheilung einer übernatürlichen Kraft bewirkte Zustand ein ganz natürlicher ist, wie z. B. wenn ein Blinder durch ein Wunder sehend wird; mithin müßte auch das durch ein Wunder bewirkte Bestehen eines Accidens ohne Subject in weiterer Fortdauer als etwas Natürliches gelten. Wenn man der Substanz keine Kraft mittheilen kann, durch deren Einfluß sie zur Inhärenz eines Anderen wird, so kann auch umgekehrt keine Accidenz durch irgend welchen Einfluß zu etwas in sich Subsistirendem gemacht werden. Ägydius meint, die Quantität, aber auch sie allein, könne in der Eucharistie ohne Subject gedacht werden, und alle anderen Accidenzen seien durch sie getragen und individuirt. Dieß ist unrichtig; die Qualität kann, wie jedes andere Sein, nur durch ein Sein seiner Kategorie, also nicht durch die Quantität individuirt sein, und kann in ihrer Singularität (formaliter) ohne jene äußere Ursache bestehen. Ägydius meint, die Qualität ohne Quantität wäre sensibel und doch wieder als non Quantum nicht sensibel. Dieß ist aber ein gesuchter Widerspruch, welcher verschwindet, wenn man zwischen einer nächsten und entfernten Wahrnehmbarkeit (potentia alicujus ut sentiatur, proxima et remota) zu unterscheiden weiß. Eine quantitätslose Qualität — bemerkt Ägyd — wäre spirituell und doch wieder nicht spirituell. Darauf ist zu sagen, daß sie schlechthin eine körperliche Qualität ist, weil sie schlechthin

geeignet ist, in ihrer Weise den Körper zu dem zu machen, was er als Körper ist; sie kann nur secundum quid unkörperlich sein, weil auch ein nicht in Wirklichkeit als Körper Existirendes, so wie eine quantitätslose Körpersubstanz, immer noch etwas Körperliches ist, vermöge seiner Geeignetheit, die quantitative Bestimmtheit in sich aufzunehmen. Der reine Geist ist aber nicht darnach gemacht, daß er eine sinnliche Qualität als Bestimmtheit seiner Substanz in sich aufnehmen könnte; daher Ägyd mit Unrecht einwendet, daß eine quantitätslose Qualität einen Engel zu ihrem Träger haben könnte. Gottfried behauptet im Gegensatze zu Ägyd, daß keine Accidenz das Subject einer anderen Accidenz sein könne, und mithin alle Accidenzen der Eucharistie subjectlos seien. Aber es gibt ja Accidenzien, welche sich von anderen als propria passio aussagen lassen, mithin diese als Subjecte voraussetzen; die gesammte Mathematik als Größenlehre ist auf diese Voraussetzung gegründet. Die Relationen können gewiß nicht ohne Subject bestehen, und müssen ihren Subjecten formaliter eignen, weil sie sonst nicht mittelst der Relationen zu einander in Beziehung stehen könnten. Thomas meint, daß die substanziellen Körperformen nur das mittelbare Princip, die in Kraft der substanziellen Formen wirkenden Accidenzen die unmittelbaren Principien der körperlichen Wirkungen seien; auf diese Art soll sich erklären, wie die Accidenzen des Brotes und Weines auch noch nach der Consecration die natürlichen Wirkungen des Brotes und Weines ausüben können. Wenn aber die früheren Substanzen nicht mehr vorhanden sind, wie sollen die Accidenzien noch in Kraft derselben wirken können? Soll aber diese instrumentale Wirkungskraft den Accidenzien als solchen eignen, so können sie doch gewiß nichts Höheres und Vornehmeres, als sie selbst sind, hervorbringen, also nur wieder Accidentelles, nichts Substanzielles oder die Substanz unmittelbar Betreffendes. Der Begriff einer instrumentalen Kraft involvirt bereits durch sich selber die Concurrenz des Agens principale, welches jedoch nach der Consecration nicht mehr vorhanden ist. Gottfried glaubt, daß bei der Verdünnung oder Verdichtung der Substanz die früher vorhandene Quantität derselben vernichtet werde und eine andere neue an die Stelle derselben trete, und demgemäß der Proceß dieser Umänderung in der Eucharistie eines Subjectes ermangle. Diese Ansicht ist auf eine falsche Voraussetzung gestützt; bliebe das Subject einer Veränderung,

z. B. die Quantität des Weines, nicht numerisch dasselbe, so müßten auch alle anderen Accidenzen verschwinden und durch andere neue ersetzt werden, Geschmack, Farbe u. s. w. ganz neu hinzutreten, während doch der Augenschein sagt, daß es dieselben Accidenzen sind, aber alterirt durch den Verdünnungs- oder Verdichtungsproceß. Eine gänzliche Neusetzung der Quantität wäre ein schöpferischer Act, dessen nur Gott, aber kein natürliches Agens fähig ist, durch welches eben jene Verdichtung oder Verdünnung bewirkt werden soll. Thomas behauptet, daß die Accidenzen der Eucharistie auf dieselbe Art der Corruption unterliegen, wie jene des Brotes. Also erstlich durch Corruption des Subjectes. Aber die Quantität als Subject der eucharistischen Accidenzen ist nicht mit der Brotsubstanz als Subject der Brotaccidenzen zusammenzustellen. Auch durch eine conträre Einwirkung können nicht, wie Thomas will, die eucharistischen Accidenzen zerstört werden, weil überhaupt ein natürliches Agens hiezu nicht ausreicht. Ferner behauptet Thomas, daß nach Zerstörung der eucharistischen Gestalten eine neue Materie an die Stelle derjenigen trete, die vor und während der Consecration vorhanden war; Innocenz behaupte, daß die alte Brotsubstanz wiederkehre. Aber wann sollte sie wiederkehren? Im letzten Augenblicke der Corruption, wenn sich eine neue Substanz erzeugt? Diese kann aber doch nicht mehr das zuerst vorhandene Brot sein. Oder vor dem letzten Augenblicke, also noch gleichzeitig mit der noch vorhandenen, jedoch zufolge der bereits erfolgten Wiederkehr des Brotes in Form einer Impanation vorhandenen Eucharistie? Zudem würde der fragliche Änderungsproceß, wenn er am nicht consecrirten Brote vor sich gienge, gerade das Nichtsein des Brotes bewirken; wie sollte er am consecrirten Brote das Entgegengesetzte herbeiführen? Eben so wenig kann die Materie des Brotes wiederkehren; nicht vor dem Ende des Processes, da sonst bis zum Aufhören der Eucharistie zwei Materien vorhanden wären und die Brotmaterie der Thomistischen Anschauung zuwider als formlose Materie existiren würde; als formlose wäre sie auch am Ende des Processes noch kein geeignetes Subject zur Aufnahme der Einwirkungen eines natürlichen Agens, da dieses nur auf eine quantitativ bestimmte Materie wirkt, und der Generationsproceß nur unter gleichzeitiger Corruption einer umzugestaltenden Substanz vor sich gehen kann, welche Bedingung im gegebenen Falle nicht statt hat. Ägyd, Göthals

u. A. behaupten, daß nicht die vorige Substanz wiederkehre, wol aber aus den Species eine substanzielle Form generirt werde; die nicht begränzten Dimensionen der an sich theilbaren Materie — sagen sie — können zwar nicht durch sich, aber in Kraft der hinzutretenden Form zufolge eines göttlichen Einflusses das Suppositum einer neuen Gestaltung werden. Ägyd sieht nicht, daß jede auf eine bestimmte Wirkung gerichtete Form für keine Wirkung anderer Art, mithin die substanzielle Form nicht zur Herausbildung der in die Qualitätskategorie gehörigen Dimensionen geeignet ist. Die Form, welche einer vorausgehenden Kategorie angehört, hat nicht die Bestimmung, ein einer späteren Kategorie gehöriges Subject zu gestalten. Die substanzielle Form hat mit dem Subjecte ihres Wirkens ein an sich Eines zu constituiren; dazu aber ist kein den accidentellen Kategorien angehöriges Subject geeignet. Der substanziellen Form kommt es zu, die Quantität zu terminiren; also kann sie nicht von dieser abhängig gemacht werden, abgesehen von der Unmöglichkeit, aus der potenziellen Quantität die einem ganz anderen Genus angehörige substanzielle Actualität herauszubilden. Richard meint, daß den Accidenzien durch die Transsubstantiation die Fähigkeit mitgetheilt werde, unmittelbar in jede Form und Materie verwandelt zu werden. Diese Fähigkeit steht aber als pure Möglichkeit noch unter der Materie, im Widerspruche mit Augustin, welcher die Materie das dem Nichts Nächste nennt. Weiters soll die Materie, in welche jene pure Möglichkeit übergehen kann, in Kraft eines natürlichen Agens durch Generation erzeugt werden; dieß ist aber undenkbar, weil die Materie ingenerabel und das Fundament aller Generation ist.

In der Erklärung der Partie, die vom Bußsacramente handelt, bestreitet Duns Scotus Anselm's Ansicht, daß die Genugthuungswerke des Menschen schlechterdings nur in Kraft des Leidens Christi Geltung haben könnten; hätte doch Gott auch ohne Incarnation den Menschen erlösen können, und zudem ist Christi Leiden nur die causa meritoria, also nur eine causa secunda der Tilgung unserer Schuld. Thomas, Richard u. A. behaupten, daß die im Stande der Sünde vollbrachten Genugthuungswerke nichts zur Satisfaction beitragen. Diese Ansicht ist aber zu strenge, und könnte nur zur gänzlichen Verhärtung der Sünder beitragen; es ist daher besser zu sagen, daß der Satisfacient die im Stande der Sünde voll-

brachten Genugthuungswerke im später erlangten Gnadenstande zu wiederholen nicht verpflichtet ist; nicht für die bereits gebeichteten, sondern für die neubegangenen Sünden ist er eine weitere Genugthuung schuldig. Richard meint fälschlich, daß die Kirche gebiete, man solle in Ermangelung schwerer Sünden die läßlichen beichten. Eine solche Vorschrift der Kirche existirt nicht, und würde gegen die Bestimmung des Bußsacramentes streiten, eine tabula secunda post naufragium zu sein, da man unter naufragium nur schwere, tödtliche Sünden verstehen kann. Zudem reichen andere Acte zur Tilgung läßlicher Sünden aus; diese verzehren sich und verschwinden in einem Acte glühender Gottesliebe, wie ein Tropfen unter der Einwirkung starken Feuers. Alexander Halesius behauptet, daß an sich genommen auch die läßliche Sünde mit dem ewigen Tode bestraft zu werden verdiente; per accidens gebühre ihr eine zeitliche Strafe. Dieß hieße aber den Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden und den Begriff der letzteren aufheben; der Sünder hätte in einem solchen Falle gleichzeitig Anwartschaft auf ewigen Lohn und ewige Strafe.

In der Lehre von der Priesterweihe wird die Definition mißbilliget, welche Bonaventura von diesem Sacramente gibt: Potestas spiritualis ad aliquem actum exsequendum in ecclesiastica hierarchia. Denn dieser Definition zufolge müßte auch der bischöfliche Ordo ein Sacrament sein, während Diakonat und Subdiakonat keine Sacramente sein könnten; auch müßte es vermöge der zweifachen geistlichen Gewalt, den Leib Christi hervorzubringen und die Sünden zu vergeben, ein zweifaches Sacrament der Priesterweihe geben, um so mehr, als beide zu verschiedenen Zeiten, die eine vor Christi Leiden, die andere nach seiner Auferstehung, eingesetzt worden sind.

Die Polemik des Duns Scotus gegen seine Vorgänger zieht sich auch durch den letzten Theil seines Commentars zum Lombarden, durch die eschatologischen Partien bis an's Ende fort. Thomas und Göthals behaupten, daß die vom Leibe getrennte Seele aus sich keine neuen Erkenntnisse erwerben könne. Aber dieß heißt ohne Ursache die göttliche oder englische Causalitätsvermittelung in Anspruch nehmen; die Seele stände tiefer als der Stein, welcher seiner natürlichen Actionen immer fähig bleibt; durch die von Gott eingegossenen Species müßten die in der Seele aufbewahrten Species,

die auf natürlichem Wege der Seele eingezeugt wurden, verdrängt werden, weil nach Thomas' Lehre in einem und demselben Subjecte nicht zugleich zwei Accidenzien derselben Species, z. B. nicht eine eingegossene und eine selbsterworbene Species des Steines, vorhanden sein können. Thomas will erweisen, daß der Mensch, aber keine andere auflösbare Sache, nach bereits geschehener Auflösung als numerisch dieselbe wiederhergestellt werden könne. Aber nach Augustinus kann Alles in numerischer Dieselbigkeit wiederhergestellt werden; wie die Dinge aus dem Nichts geworden sind, so müssen sie aus dem Nichts wiederhergestellt werden können. Dieß ist nicht unerklärlicher, als die Wiedererstehung gestorbener Menschen; denn im Menschen ist nebst dem materiellen und nebst dem formellen Wesenstheile, aus dessen Beschaffenheit Thomas die Wiederherstellungsfähigkeit des Menschen erklärt, noch eine dritte positive Entität vorhanden, die auch im Tode zerstört wird und wiederhergestellt werden muß, ohne daß eine natürliche Ursache ihrer Wiederherstellungsfähigkeit vorhanden wäre; mithin ist die Wiederherstellung aller anderen Sinnendinge nicht schwieriger und unerklärlicher, als jene des Menschen. Wenn Gott eine Sache vom Augenblicke A bis zum Augenblicke B und in diesem Augenblicke B selbst noch erhielte, so wäre sie ohne Zweifel im Augenblicke B mit jener im Augenblicke A numerisch identisch; da nun die Erhaltung der Sache in der Zeit zwischen A und B weder die causa formalis, noch sonst eine causa essentialis der Sache selber ist, so wird diese auch dann, wenn sie in der Zwischenzeit nicht erhalten wird, im Augenblicke B als numerisch dieselbe existiren, welche sie im Augenblicke A gewesen. Wollte man die Möglichkeit dessen läugnen, so könnte kein von Gott wiedererwecktes Thier numerisch dasselbe sein, wie z. B. der Stier, welchen der heilige Silvester in Gottes Kraft wieder lebendig gemacht hat; auch die Accidenzen der wiedererstandenen Menschennatur müßten von den früheren numerisch verschieden sein, und dieß wäre nach Thomas' Begriff von den Accidenzen sogar auf die Seelenkräfte des Menschen auszudehnen. Ägyd modificirt Thomas' Ansicht und sagt, es sei zwar nicht auf natürliche Weise, jedoch durch die Allmacht Gottes möglich, daß etwas einst Gewesenes in numerischer Dieselbigkeit wiedererstehe. Aber die natürliche Unmöglichkeit läßt sich nicht beweisen; wenn auch jede folgende Veränderung oder Bewegung von der ersten, die das Ding zuerst in's Dasein über-

führte, numerisch verschieden sein muß, so ist es doch denkbar, daß mittelst einer nachfolgenden Bewegung dieselbe Form wieder zur Erscheinung gebracht werde. Thomas sucht die zukünftige Fortdauer des Menschen als Menschen daraus zu beweisen, daß die intellective Seele die specifische Wesensform des Menschen ist, die das Zusammensein mit dem Leibe fordert. Seine Beweisführung ist aber nicht ohne Mängel. Daß die intellective Seele Wesensform sei, soll aus ihrer Thätigkeit erhellen, indem das intelligere die specifische Thätigkeit des Menschen sei. Aber nach Thomistischer Lehre verhält sich ja der Mensch im Erkennen und Verstehen passiv, nicht activ; also kann dasselbe nicht als charakteristische Bethätigung der specifischen Wesensform des Menschen genommen werden. Der von der Immaterialität der menschlichen Erkenntniß hergenommene Beweisgrund ist allerdings richtig; bei dem mehrdeutigen Sinne des Wortes „immateriell" sollte jedoch gesagt und nachgewiesen werden, in welchem Sinne die Immaterialität gemeint sei; denn erst dann, wenn immateriell so viel heißt als schlechthin über jede Ausdehnung erhaben, ist das Argument concludent. — Die Auferstehung der Leiber hat die Fortdauer der Seele nach dem Tode zur Voraussetzung. Auch Thomas' hierauf bezügliche Beweise sind nicht fehlerfrei. Er sagt, die Seele hat ein esse per se, welches dasselbe bleibt, ob sie mit dem Leibe vereiniget sei oder nicht. Soll jedoch per se esse so viel bedeuten, als an-sich-sein im Gegensatz zum inesse der Accidenzen, so wäre auch die Form des Feuers, wenn sie ohne Materie wäre, ein ens per se und daher incorruptibel. Soll aber esse per se in dem Sinne gemeint sein, wie dasselbe einem Compositum in genere substantiae zukommt, so hat die Seele kein esse per se ohne Körper, weil dasselbe sonst, wie jenes der göttlichen Personen, incommunicabel wäre. Bonaventura will die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Unauflöslichkeit beweisen; aber es ist außer der Trennung von Materie und Form auch eine Trennung von esse und Essenz denkbar, auf welche nothwendig ein Nichtsein des bis dahin seienden Wesens eintritt. In Besprechung der Frage, was der wiedererstehende Mensch vom irdischen Leibe an sich haben werde, erklärt sich Duns Scotus, wie bereits Thomas u. A. gegen die Ansicht des Lombarden,[1]) weiters aber auch gegen Göthals, welcher zwar zugibt, daß

[1]) Bd. I, S. 343 ff.

von den irdischen Nahrungsmitteln etwas in die menschliche Natur übergehe, nicht aber, daß das Übergegangene eine neue Form annehme. Daraus würde aber folgen, daß die Form des Fleisches untheilbar sei, wie die intellective Seele; daß der durch Nahrung hinzugekommene Theil der Leibesmaterie formlos bleiben müßte; daß die sensiblen Formen von der Materie, welche sie gestalten, ganz unabhängig seien und starr für sich bestehen.

Die verworfenen Geister haben von einem natürlichen Feuer zu leiden. Thomas und Ägyd erklären sich dieses Leiden aus dem Bewußtsein der Disconvenienz der Abhängigkeit eines Geistes von einem sinnlichen Agens. Aber diese Disconvenienz ist entweder wirklich oder nur eingebildet; sie kann nicht wirklich sein, weil der Geist nicht corruptibel und mithin den zerstörenden Wirkungen des Feuers nicht ausgesetzt ist; eine eingebildete Disconvenienz kann eben so wenig von Gott selber verursacht sein, als sie im reinen Geiste, der eine tiefste Einsicht in die Naturkräfte haben muß, ihren Grund haben kann. Göthals meint, der Geist werde in Kraft eines übernatürlichen Habitus leidensfähig. Aber dieser Habitus müßte jedenfalls ein körperlicher Habitus sein, was bei einem reinen Geiste nicht möglich ist; eine fehlende Empfänglichkeit der Natur kann auch durch einen übernatürlichen Habitus nicht ersetzt werden; die Strafe würde nur den Habitus, nicht den Engel selber treffen.

In der Bestrafung der Bösen offenbart Gott seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Dieser Satz ist wahr, seine Darlegung durch Thomas aber nicht zufriedenstellend. Er sagt, in jedem seiner Werke offenbare sich Gott als Gerechten und Barmherzigen. Dieß heißt den Begriff der Gerechtigkeit sowol wie der Barmherzigkeit allzuweit nehmen, abgesehen davon, daß es verfehlt ist, beide Eigenschaften als etwas vom göttlichen Willen formell Verschiedenes zu fassen. Eben so ist es verfehlt, wenn Thomas sagt, daß Gottes Barmherzigkeit im Lohnen und Strafen darin sich offenbare, daß er, soweit es an ihm ist, in dem Maaße, als er selbst über den zu Lohnenden oder zu Strafenden erhaben ist, den Lohn mehrt und die Strafe mindert, daß aber die actuelle Mehrung und Minderung zugleich von der Beschaffenheit und Receptionsfähigkeit der Creatur abhänge, die von der superabundanten Güte und deren Anerbietungen nur so viel in sich aufnehme, als sie fassen kann. Dieß ist unrichtig; Gott steht unendlich hoch über der Creatur, er mehrt

und mindert aber Lohn und Strafe nicht im unendlichen, sondern im begränzten Maaße, weil sein Geben an die Creatur überhaupt ein begränztes Geben ist. Eben so falsch ist, wenn die Ewigkeit der Höllenstrafen dadurch gerechtfertiget wird, daß der Sünder, wenn er hier ewig lebte, auch ewig fortsündigen würde. Es ist denkbar, daß Jemand eine Sünde begeht, mit dem Vorsatze, sich später zu bessern; ein Solcher hat offenbar nicht den Willen, immerfort zu sündigen.

Thomas behauptet, daß Christus als Mensch das Amt des Weltrichters ausüben werde. Sollte damit gemeint sein, daß Christo vornehmlich als Mensch zustehe, zu richten, so muß erinnert werden, daß die Macht zu beseligen und zu verdammen einzig Gott gebührt. Da die Genugthuung Christi bloß meritoria causa, nicht causa principalis des Heiles ist, so konnte Christus durch sie nicht eine göttliche Oberherrschaft über die Menschen erwerben. Wenn Thomas meint, Christus müsse als Mensch richten, weil die Gottheit sich nur den Auserwählten und Seligen zeigen könne, so ist mit der Unterscheidung zwischen einfacher und freudevoller Anschauung Gottes zu antworten; nicht Jeder wird durch die Anschauung Gottes entzückt und beseliget, sondern nur derjenige, welcher Gott erreicht und mit ihm sich vereiniget hat.

So wahrscheinlich es auch ist, daß mit dem irdischen Weltende ein Stillstand aller Himmelsbewegungen eintreten werde, so kann man doch die Gründe eines Thomas und Göthals hiefür nicht billigen. Aristoteles würde es lächerlich finden, die Dauer der himmlischen Bewegungen von den irdischen Zeugungen als Zweck abhängig zu machen; das Höhere ist nicht um des Niederen willen, das Aufhören der Wirkung macht nicht auch schon die Ursache aufhören, die Dinge sind nicht bloß wegen ihrer Wirkung nach Außen da.

Den Zustand der Seligen erklärt Göthals aus einem bloßen illapsus Gottes in die Seelen der Verklärten, ohne daß diese durch Verstand und Willen hiebei thätigen Mitantheil hätten. Aber dann unterscheidet sich ihr Zustand im Wesentlichen nicht von ihrem früheren; auf solche Art könnte man auch im Schlafe glückselig werden; Gottes Seligsein besteht in seiner vollkommensten Verstandes- und Willensthätigkeit, daher es sich mit der menschlichen Seligkeit ähnlicher Weise verhalten muß. Bonaventura und Richard gestehen zu, daß das Seligsein nicht ohne menschliche Thätigkeit

statt haben könne, und nehmen jene des Willens und Verstandes gleich sehr in Anspruch, weil die Seligkeit in der innigsten Einigung mit Gott bestehe, welche alle Kräfte der Seele in Anspruch nehme, und Verstand und Wille die Kräfte seien, mittelst welcher der Mensch zu Gott strebe. Aber eine Beseligung aller Kräfte in Gott kann auch durch die Wirksamkeit einer einzigen Potenz erreicht werden, und zwar jener, mittelst welcher das gottbegehrende Wesen sich am unmittelbarsten mit Gott vereiniget. Zum Zwecke hinzustreben, kommt nicht eigentlich dem Intellecte, sondern nur dem Willen zu; vom Intellecte kann ein solches Streben nur in äquivoker Weise ausgesagt werden. Darum ist auch nicht zuzugeben, daß, wie Thomas lehrt, die Seligkeit vornehmlich und wesentlich in der Anschauung bestehe; diese ist nur beziehungsweise Erreichung des Zieles, die selige Liebe aber schlechthinige Vereinigung mit demselben. Die Berufung auf Aristoteles für den angeblichen Vorrang des Intellectes vor dem Willen ist nicht zuläßig; Aristoteles kannte nicht den supranaturalen Act der Seligkeit, zu welchem der habitus acquisitus der Weisheit disponirt, und wußte nicht, daß der höchste dem Willen eingegossene Habitus den höchsten der dem Intellecte eingegossenen Habitus übersteigt; und überhaupt hat Aristoteles gar nicht darauf reflectirt, inwiefern der Wille als operatives Princip vom Intellecte sich unterscheide. Thomas selber gesteht zu, daß in Rücksicht auf die letzten und höchsten Ziele die Willensthätigkeit über der Verstandesthätigkeit stehe; daraus folgt aber, daß der Wille im Ganzen und Allgemeinen über dem Intellecte stehe. Der Wille vereiniget mit dem Objecte, wie es an sich ist, der Verstand nur, soweit es als Erkanntes im Geiste präsent ist; nun aber steht Gott an sich gewiß höher, als unsere Erkenntniß von ihm, also ist die Willensvereinigung mit Gott etwas Höheres als die Anschauung Gottes. Thomas und Göthals behaupten eine nothwendige Perpetuität der Seligkeit. Ihre von der Incorruptibilität anderer Formen, der substanziellen und selbst accidentellen Formen der Himmel und Himmelskörper hergenommenen Argumente erweisen nicht, was sie sollen, da diese Formen Sein und Perpetuität nur in contingenter Weise haben. Eben so ist es nicht wahr, daß die Form des Himmels jede Privation ausschließt; ist er auch nicht durch Naturkräfte zerstörbar, so kann ihn doch Gott seiner Form berauben. Somit ist auch die einmal erlangte Seligkeit, an sich genommen,

nicht unverlierbar. Eben so wenig läßt sich mit Thomas sagen, daß der Wille der Seligen Gott lieben müsse. Denn das Begehren des Willens ist kein Naturbegehren, wie jenes des Intellectes; und auch dieser wird von Gott nicht naturaliter, sondern contingenter bewegt; der Habitus verhält sich zur Potenz als causa secunda zur causa prima, kann daher keinen necessitirenden Einfluß auf diese nehmen. Thomas hält die Äternität für das Maaß, womit die Perpetuität der geschöpflichen Seligkeit gemessen werden muß. Aber nach Thomas selbst ist das substanzielle Princip der vollendeten Thätigkeit des seligen Seins die geschöpfliche Potenz, deren Wirken gewiß nicht die Äternität zum Maaße hat, sondern nur die Äviternität zum Maaße haben kann; um so weniger kann für das accidentelle Formprincip der Wirksamkeit, für den von Gott verliehenen Habitus des Seligseins eine äterne Permanenz beansprucht werden. Überhaupt ist die Äternität kein der defectiblen und dem Gesetze der Succession unterworfenen Creatur congruirendes Maaß. Thomas behauptet, die Perpetuität gehöre wesentlich zur Seligkeit. Er vergißt, zwischen der Extensivität und Intensivität der Seligkeit zu unterscheiden; nur in Bezug auf erstere ist seine Ansicht richtig, da in der That eine unaufhörliche Dauer der Befriedigung zum Wesen der Seligkeit gehört, während andererseits hingegen nicht zu übersehen ist, daß die menschliche Seligkeit verlierbar ist, indem sie nicht gleich der göttlichen in eine alle Succession ausschließende Gegenwart sich zusammendrängen läßt. Thomas meint, daß die delectatio zum Wesen der Seligkeit gehöre. Aber das Wesen der Seligkeit besteht nicht in einem passiven, sondern im activen Verhalten, und hat Gott nicht nur zur wirkenden Ursache, sondern auch zum Objecte; das letzte und eigentlichste Mittel zur Erreichung des seligmachenden Objectes kann, wie hier auf Erden, so auch im Jenseits nur das thätige Verhalten des Willens sein. Aristoteles sagt, daß wir Vieles auch dann begehren würden, wenn es uns keine Ergötzung verursachen würde, und daß nicht so sehr die Thätigkeit um des Vergnügens willen begehrt werde, als vielmehr das Umgekehrte statt habe; wir arbeiten nicht, um ruhen zu können, sondern wir ruhen aus, um thätig sein zu können. Thomas und Richard behaupten, die selige Anschauung Gottes müsse eine übernatürliche sein, aus dem Grunde, weil Gott nach seinem modus essendi über dem modus essendi der Seele stehe. Daraus würde aber folgen,

daß auch der niedere Engel von dem höheren keine Anschauung haben könne, und daß selbst eine übernatürliche Anschauung Gottes in seinem eigensten Wesen nicht möglich sei. Einen anderen Grund gibt Göthals an, der gleichfalls bei Thomas sich findet: Es gebe keine natürliche Anschauung Gottes, weil Gott sich zum Geiste nicht per modum informantis verhalte. Darauf ist zu sagen: Entweder genügt die bloße Gegenwart Gottes ohne Eindrückung eines Species in den Geist, und der Einwand ist sodann grundlos; oder es wird eine Information des Verstandes erfordert, und dann ist es nicht wahr, daß die Anschauung eine übernatürliche, und keine natürliche sei.

Thomas und Göthals wollen die Impassibilität der verklärten Körper aus einer innerlichen, im Menschen gelegenen Ursache ableiten, z. B. aus einer Qualität, welche jede Corruption unmöglich macht. Diese Qualität kann jedoch offenbar keine aus den Qualitäten der himmlischen Körper sein; also muß sie eine Qualität der irdischen Körper sein, und kann demzufolge die Corruption nicht hindern. Die Härte z. B. verhindert wol Zerstörung durch Zerreibung, aber nicht Zerstörung durch Verbrennen. Dasselbe ergibt sich aus der Erwägung, daß die Formen des einen und selben Subjectes (susceptivum proximum) auch unter dasselbe Genus gehören müssen; alle solche Formen sind entweder conträr, oder lassen eine Steigerung und Remission zu, sind also Principien eines wechselseitigen Aufeinanderwirkens, worin die Passibilität und Corruptibilität bereits enthalten ist. Thomas und Peter von Tarentasia meinen, daß die verklärten Körper vermöge ihrer Subtilität andere durchdringen können. Aber der verklärte Körper ist ein fühlbarer Körper; man kann daher nicht annehmen, daß der Ort, den er einnimmt, ein leerer Raum sei. Schon die bloßen Dimensionen eines Körpers ohne materielle Füllung würden das räumliche Zusammensein mit anderen Körpern nicht vertragen; um so viel weniger ein fühlbarer Körper. Zur Definition der dimensiven Quantität gehört die Lage; also läßt sich das Einnehmen eines bestimmten Raumes von der Quantität eines Körpers nicht hinwegdenken. Thomas will durch eine Unterscheidung zwischen der nächsten und der letzten Seinsursache der Körper den fraglichen Satz denkbar machen; von den nächsten Ursachen sei der Unterschied der Location herzuleiten, das Sein zuletzt von Gott, der es erhalten könne, wenn auch die Wirk-

samkeit der nächsten Ursachen aufhört. Aber wie kann Gott zwei Dinge als verschieden seiende erhalten, wenn bei Cassation der causae secundae thatsächlich die materielle und formelle Geschiedenheit beider aufgehoben ist?

Nach Darlegung der Beziehungen des Duns Scotus zu seinen theologischen Vorgängern, welche zugleich auch zur Orientirung über die Entwickelung der theologischen Doctrinen in der Epoche zwischen ihm und Thomas dienen möge, folge nunmehr ein succincter Überblick seiner eigenen Lehre, wie sie in seinen Erklärungen über den Lombarden und anderen seiner Werke im Gegensatze zur Thomistischen Theologie entwickelt ist[1]). Unter der Voraussetzung, daß es einen über das natürliche Fassungsvermögen unserer Vernunft hinausliegenden letzten Zweck unseres Lebens und Strebens gebe, ist uns auch eine durch Offenbarung vermittelte Belehrung über diesen Zweck nothwendig. Dieser Zweck soll Gott sein, den wir mit unseren natürlichen Kräften nicht erreichen können, so wenig als wir durch bloße Vernunft ihn als objectum primum unseres Verstandes und als erreichbares Ziel unseres Strebens erkennen. Wir sind also an die heilige Schrift gewiesen, welche uns Erdenwanderern die nöthigen Aufschlüsse gewährt, und zwar in so hinreichendem Maaße, daß ein unter leitendem Einflusse der Kirche stehender Gläubiger nach keinen anderen Aufschlüssen zu fragen braucht. Die Offenbarung enthält die Principien, aus welchen die menschliche Vernunft Schlußsätze ableitet, welche, systematisch vereiniget, zum Lehrgebäude der Theologie sich zusammenfügen. Da die Principien oder Fundamentalsätze der Theologie der Offenbarung entnommen, folglich Glaubenssätze und keine Vernunftsätze von natürlicher Evidenz sind, so kann die darauf gebaute Doctrin keine Wissenschaft in strengem Sinne sein; dieß ist sie nur im Verstande Gottes und der Gott anschauenden Seligen. Object der Theologie ist Gott sub ratione Deitatis, so weit er nämlich Ziel unserer Strebethätigkeit ist; daraus folgt auch schon, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft sei. Die

[1]) Vgl. Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymum de Montefortino ex Reformatis S. Francisci Provinciae Romanae. Romae 1728 ff. Tomi V in fol.

Existenz Gottes ist für uns keine Wahrheit von unmittelbarer Evidenz; es fällt uns nicht unmittelbar in die Augen, daß das Nichtsein dem Begriffe Gottes widerstreite, und kann uns nicht in die Augen fallen, da unser Begriff von Gott kein schlechthin einfacher (simpliciter simplex), sondern aus mehreren zusammengesetzt ist, z. B. ens infinitum, ens necessarium, causa prima, summum bonum u. s. w., lauter Bestimmungen, in welchen die Zusammengehörigkeit der beiden Terminen nicht durch sich einleuchtet, sondern anderswoher einleuchtend gemacht werden muß. Die Existenz kann daher bloß durch den Glauben oder durch Demonstration zur Evidenz erhoben werden — und zwar durch eine Demonstration a posteriori; welche auf die relativen Proprietäten eines unendlichen Seins als des Ersten und Höchsten secundum efficientiam, finalitatem et eminentiam hinführt. Als unendliche Potenz ist Gott nothwendig unkörperlich; er kann nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein, weil sonst eine Ursache dieser Zusammensetzung über ihm stehen müßte. Daher ist das Argument verfehlt, daß Gott, weil maxima forma, unendlich sein müsse. Aus der Immaterialität Gottes folgt noch nicht seine Unendlichkeit, weil sonst auch die Engel unendlich sein müßten. Man kann nicht sagen, daß die immaterielle Essenz des Engels durch das ihm verliehene Sein begränzt werde; denn das Sein ist für ihn etwas Accidentelles; und ob eine Entität begränzt oder unbegränzt sei, hängt lediglich von dem Intensitätsgrade ihrer Vollkommenheit ab, ohne Rücksicht auf ihr Verhältniß zu einer anderen Essenz, und deren Einwirkung auf sie. Wol aber folgt die Endlichkeit des Engels daraus, daß ihm das Sein und die gesammte Vollkommenheit seines Wesens durch ein anderes Agens verliehen sind; und da diese Verleihung beider der einzige Grund ist, warum er für endlich gelten muß, so hat Gott, dem keines von beiden anderswoher verliehen ist, nothwendig als unendlich zu gelten. Die Unendlichkeit Gottes folgt auch aus der Coincidenz der drei schon erwähnten relativen Proprietäten in ihm; er hat zufolge dieser Coincidenz nichts Gleiches neben sich, nichts Höheres über sich. Endlich folgt die Unendlichkeit Gottes auch daraus, daß er unendlich viele Intelligibilien denkt; er muß mithin ein denkendes Wesen von unendlicher Vollkommenheit sein. Mit der unendlichen Macht Gottes ist seine Allmacht nicht zu verwechseln, die nicht gleich jener streng erweisbar und deßhalb nur durch den

Glauben gewiß ist. Kein Philosoph hat das, was die Theologen unter Allmacht verstehen, bewiesen; sie läßt sich auch nicht erweisen, weil sich nicht beweisen läßt, daß Gott die Wirkungen, die er durch die Mittelursachen hervorbringt, auch ohne dieselben hervorbringen könne. Die Philosophen fordern die Wirksamkeit der Mittelursachen im Namen der dem Universum wesentlichen Ordnung, vermöge welcher die zuhöchst von der ersten Ursache ausgehenden Wirkungen durch die Stufenreihe der an Vollkommenheit gradativ abnehmenden Agentien weiter verpflanzt werden. Würde das Vollkommenste unmittelbar auf das Niederste und Unvollkommenste wirken, so müßte es um dieser Ordnung willen selber etwas von der Unvollkommenheit desselben annehmen, und es stünde Gott Alles gleich nahe, was wider den Weltbegriff streitet. Gleichwol kann man wieder auch vom Standpuncte der natürlichen Vernunfteinsicht eine solche Gebundenheit Gottes an die Weltordnung nicht zugeben, da es philosophisch feststeht, daß Gott nach Außen frei und zufällig wirken kann, indem sonst keine Contingenz im zeitlichen Geschehen möglich wäre, die selbsteigene Wirksamkeit der causae secundae nicht bestehen könnte, und das Böse unerklärlich wäre. Also ist die göttliche Allmacht eine philosophische Wahrscheinlichkeit. Man hat in Gott einen freien Willen zu setzen; der Beweis dafür ist das Vorhandensein contingenter zweiter Ursachen, welche nur in Kraft der causa prima wirken. Der Wille Gottes ist selbst in der Richtung auf sein eigenes Wesen keinem Zwange unterworfen, weil er sonst aufhören würde, Wille zu sein; die necessitas immutabilitatis, mit welcher Gott sich will, ist selber etwas Gewolltes, von Gott in Kraft seines Willens sich Auferlegtes, mithin eine Affirmation der göttlichen Freiheit. Vornehmlich in Kraft seines Willens ist Gott selig; denn in Kraft dessen erfaßt er sich selbst als den absolut begehrten Zweck, indem er in der Vollkommenheit seines Willens sich selbst als absolutes Gut besitzt. In Kraft seiner Freiheit unterscheidet sich der göttliche Wille vom göttlichen Verstande, welcher eine natürliche Inclination zum Wirken hat, während der Wille nicht durch seine Natur zum Wirken getrieben ist. Eben deßhalb kann auch nur der Wille, nicht der Verstand Gottes die Ursache der wirklichen Dinge sein. Im Verstande Gottes haben wol alle Möglichkeiten, so wie deren Verknüpfungen und allgemeine Principien, und ferner alles Einzelne, was des wirklichen Seins fähig ist, ein intelligibles Sein;

was aber von allem Diesem zur reellen Existenz gelangen solle, wird durch den Willen bestimmt, und erst in Folge dieser Willensentschließung, die aber seit ewig besteht, weiß auch der Verstand, was in die Wirklichkeit treten wird. Das Erkennen Gottes ist als etwas intensiv Unendliches mit der göttlichen Substanz identisch; es ist aber verfehlt, dieß aus dem Spruche Augustin's erhärten zu wollen: Deo hoc est esse, quod sapientem esse — zusammengehalten mit einem anderen Ausspruche desselben Kirchenlehrers: Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Denn anderswo nennt er das Prädicat sapiens eine Qualität der göttlichen Substanz, und kann daher die Identität von esse und sapere nur in dem Sinne affirmiren wollen, in welchem er die Identität von Gottheit und Paternität negirt, sofern nämlich Paternität kein essenzielles, sondern ein notionelles Prädicat der Gottheit ist. Die essenziellen Prädicate oder substanziellen Eigenschaften der Gottheit sind nicht in unserem Verstande, sondern sachlich unterschieden; jede Gott beigelegte Vollkommenheit muß förmlich (formaliter) in ihm vorhanden sein, Gott wäre sonst nicht das schlechthin vollkommenste Wesen, indem sich noch immerhin ein anderes Wesen denken ließe, in welchem diese Eigenschaften in aller Vollkommenheit hervorgebildet sich finden. Sie müssen formaliter von einander verschieden sein, weil sie sich wechselseitig formaliter ausschließen, indem keine in der Definition der anderen ganz oder theilweise enthalten ist. Zudem wollen unsere Worte und Ausdrücke nicht bloße Verstandesbegriffe, sondern Reelles und Wesenhaftes ausdrücken, und Begriff und Wort wollen nur Zeichen der Dinge sein. Die göttliche Substanz ist wesentlich denkende und wollende Substanz; daher sind alle essenziellen Attribute Gottes auf sein Erkennen und Wollen zurückzuführen, und ihre formale Geschiedenheit auf die aus den distincten Principien des Erkennens und Wollens hervorgehenden Emanationen zurückzuführen, so daß die intellectuellen Eigenschaften Gottes auf die Erzeugung des Wortes, die Willenseigenschaften auf die Spiration des heiligen Geistes bezogen werden. Die persönliche Geschiedenheit des Sohnes vom Geiste ist aber daraus zu begründen, daß der Verstand aus natürlicher Inclination, der Wille hingegen mit Freiheit thätig ist, mithin beide Principien des Producirens nach einem verschiedenen Modus produciren, daher auch das durch sie Producirte formaliter von einander verschieden sein muß. Eine Nothwendigkeit, solche

Productionen in Gott anzunehmen, gibt es für unser natürliches Denken nicht, da die Schöpfung, aus welcher wir Gott erkennen, auch abgesehen von den immanenten Wesensverhältnissen Gottes, als sein Werk begriffen wird. Eben so wenig als durch eine demonstratio quia läßt sich die Trinität durch eine demonstratio propter quid erweisen; denn um dieß zu vermögen, müßten wir Gott in seinem eigensten Wollen erkennen, da die Dreipersönlichkeit eine propriissima passio der Gottheit ist. Eine solche Erkenntniß ist aber keiner Creatur zugänglich, und aus dem allgemeinen Begriffe von Gott lassen die propriae passiones seines Wesens sich nicht ableiten. Wol aber läßt sich die Möglichkeit des trinitaren Verhältnisses nachweisen; diese Möglichkeit ließe sich nur dann läugnen, wenn kein Suppositum in Gott wäre, welches sich als sufficientes Princip zur Begründung der durch den Glauben gelehrten inneren Wesensverhältnisse Gottes eignete; oder wenn dieses Suppositum schon, bevor es in productiver Weise thätig ist, einen adäquaten Terminus seiner Lebensthätigkeit besäße. Nun aber gibt es ein göttliches Suppositum, welchem a se eine vollkommene Selbstbesinnungskraft (memoria) zukommt, und die Productivität derselben ist ein Vorzug, welcher, jeder memoria eigen, der göttlichen in vollkommenster Weise zukommen muß; eben so verhält es sich mit dem Willen, der die Liebe zu dem actuell erkannten Objecte producirt. Das Producirte ist als adäquater Terminus des producirenden Principes zu fassen, indem dieses erst dadurch, daß es das der memoria präsente Object in's reelle Sein setzt, sich vollkommen erschöpft und in seinem ganzen Können bethätiget. Kann nun auch der geschaffene Verstand nicht aus natürlichen Gründen eine ungetheilte Einheit dreier reell unterschiedener Subjecte positiv deduciren, so kann er wenigstens die Denkbarkeit eines solchen Zusammenseins darthun. Denn die Relationsgegensätze zwischen Producirendem und Producirtem, z. B. Vater und Sohn, fallen nach Aristoteles unter den Gegensatz von Bewegendem und Bewegtem, welche, obwol reale Gegensätze, innerhalb einer und derselben Natur statt haben. Ist nun auch der Gegensatz von Producirendem und Producirtem stärker und durchgreifender, als jener vom Bewegenden und Bewegten und von jedem anderen in das Genus der realen Gegensätze fallenden Relationsgegensatze, so kann er doch in keinem Falle so hoch gesteigert werden, als die unendliche göttliche Essenz über jeder, einen realen Relationsgegensatz

in sich fassenden geschaffenen Natur steht. Verträgt die geschaffene Natur vermöge einer gewissen Illimitation einen solchen Gegensatz, um wie viel mehr die durchaus unbeschränkte göttliche Natur[1]). Jedes Glied der Relationsgegensätze hat, abgesehen von der Relation auf seinen Gegensatz eine eigene Realität, die nicht mit jener der göttlichen Essenz identisch ist; denn sie constituirt in Concurrenz mit dieser die göttliche Person, wird also nicht bloß in unserem (oder auch im göttlichen) Denken zur göttlichen Essenz in's Verhältniß gesetzt, sei sie nun dieses Verhältniß selber, oder das Verhältniß ein drittes, welches die Beziehung der Relation zur Essenz ausdrückt. Der Begriff der Person aber als incommunicabler Subsistenz in der göttlichen Natur ist an sich gegen Relation und Essenz indifferent, obwol weiters die Relationen als Formalgründe der incommunicablen Subsistenz erkannt werden, und die Essenz als das bei Abstraction von den incommunicablen Proprietäten der Personen übrig bleibende Gemeinsame derselben, das jedoch vermöge seiner Communicabilität in jeder der drei Personen eine von der incommunicablen Persönlichkeit verschiedene Entität in der Person ist. Diese Unterschiedenheit ist die mindeste von allen sachlichen Verschiedenheiten, und möchte eher bloß negativ als bloße Nichtidentität, statt positiv als Unterschiedenheit bezeichnet werden; die beiden unterschiedenen Entitäten haben wol jede ein actuelles, formales und determinirtes Sein, sind aber nicht diverser Natur, daher auch nur von einer Nichtidentität secundum quid beider die Rede sein kann. Die göttliche Einheit ist die vollkommenste und eigentlichste Einheit, daher auch die in ihr enthaltene Dreiheit die wahrste und eigentlichste Dreiheit; denn wenn jede Zahlenspecies ein Untheilbares sein soll und dieses nur in Kraft der specifischen Identität der durch sie gezählten Einheiten sein kann, so kann es keine wahrere und vollkommenere Dreiheit geben, als jene der drei göttlichen Personen, die mehr Eins sind, als alle geschöpflichen, an irgend welcher gemeinsamen Einheit participirenden Mehrheiten. Der von den drei göttlichen Hypostasen gebrauchte Ausdruck Person ist nicht bloß kein Gattungsname, wie bereits Thomas erkannte, sondern auch nicht bloßes individuum vagum, welches, weil auf mehrere beziehbar, doch

[1]) Nähere Erläuterungen über den positiven Möglichkeitsgrund s. Baur, Geschichte der christlichen Trinitätslehre, Bd. II, S. 695. 696.

auch nur ein nomen secundae intentionis ist. Er drückt vielmehr etwas Reelles aus, was im unmittelbaren Begriffe einer jeden der drei göttlichen Personen liegt, nämlich die Incommunicabilität.

Da Gottes Denken der Natur der Sache gemäß zuerst sein eigenes Sein und Wesen zum Gegenstande hat, so bringt er das Verständniß seiner selbst im Sohne hervor, ohne Beziehung auf das außer Gott mögliche creatürliche Sein, nicht als ob er nicht fähig wäre, dieses zuerst zu denken, sondern vielmehr, weil eine solche Fähigkeit einer Unmacht und Abhängigkeit Gottes von dem contingenten Sein gleichkäme. Das Wort des Vaters ist demnach lediglich Ausdruck der göttlichen Essenz, durch welche der Vater Gott ist, die Production des Sohnes ein Act der göttlichen Selbstbesinnung (memoria), nicht des göttlichen Verstehens (intelligere), welches in allen drei Personen zumal ist, und allerdings alles Intelligible virtuell in sich schließt. Eben so ist auch das göttliche Wollen gleich sehr in allen drei Personen, daher auch keine derselben mehr als die beiden anderen Ursache der Verwirklichung der gottgedachten Dinge sein kann. Und wäre die unmögliche Annahme wahr, daß in Gott nur Eine Person sei, so wäre auch diese Eine zur Hervorbringung aller Dinge außer Gott hinreichend, da der Gedanke des göttlichen Welturhebers für uns ein weit nothwendigerer Gedanke ist, als das Ordnungsverhältniß der göttlichen Personen im Wirken nach Außen. Die Geschöpflichkeit ist ein reales Verhältniß der Dinge zu Gott, läßt sich aber von diesen sachlich nicht trennen, weil sie sonst als etwas Geschaffenes selber wieder ein Geschaffensein als Accidenz an sich haben müßte, und diese abermals, und so in's Unendliche fort. Das Vermögen zu schaffen kommt einzig Gott zu; dieß läßt sich wol nicht aus dem allgemeinen Begriffe des creatürlichen Seins, wol aber aus der speciellen Betrachtung der Seins- und Wirkungsweise aller besonderen Arten der geschöpflichen Dinge nachweisen. Die intellectuellen Geschöpfe können nicht schaffen, weil ihre intellectuelle Thätigkeit eine Accidenz ihrer intellectuellen Natur ist, während bei'm Schaffen, der vollkommensten Thätigkeit, kein Medium zwischen dem activen Principe und der hervorzubringenden Substanz statt haben darf. — Keine materielle Form kann durch ein Geschöpf aus Nichts hervorgebracht werden. Denn sie müßte in diesem Falle vorhanden sein, ehe sie die Materie informirt; das geschöpfliche Agens müßte ihr die Macht verleihen können, ohne Materie zu bestehen

und fortdauern zu können. Und eben so kann keine materielle Form etwas schaffen; wie sie selbst durch eine Materie getragen sein muß, so kann sie auch nur auf eine schon vorhandene Materie wirken, widrigenfalls das Product ihrer Thätigkeit vollkommener wäre, als sie selbst. Die Möglichkeit eines Seins der Dinge, der unvergänglichen wenigstens, seit ewig läßt sich nicht bestreiten; aber die Annahme der Nothwendigkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her widerspricht dem Begriffe der unbedingten Freiheit und Unabhängigkeit des göttlichen Willens.

Alles Geschaffene ist aus Materie und Form zusammengesetzt. Dieß wird in folgender Reihe von Sätzen bewiesen: Alles Geschaffene hat im Unterschiede von der reinen göttlichen Actualität eine Beimischung von passiver Potenzialität, die zum Wesen des geschaffenen Dinges selber gehört, und in den verschiedenen Dingen nach deren generischer, specifischer und numerischer Verschiedenheit verschieden ist. In Kraft dieser Beimischung sind alle geschaffenen Dinge als solche zusammengesetzter Natur; indeß ist diese Art von Zusammensetzung die mindest determinirte, weil sie eben jedem Geschaffenen als solchem ohne Rücksicht auf weitere Determinationen eigen ist. Diese Zusammensetzung tritt jedoch abermals mit etwas Anderem, später Hinzutretendem in Verbindung, wodurch es näher bestimmt wird, und zur besonderen, particulären Substanz wird. Das bestimmungsfähige Zusammengesetzte ist die materia prima, von der sie bestimmenden Form sachlich verschieden, und selber schon Substanz. Die Materie dieser Substanz, die materia primo-prima ist in den geistigen und körperlichen Essenzen von derselben Art. Wäre dieß nicht der Fall, so müßte die materia prima der Geister oder der Körper den Vorrang haben, und zwar entweder hinsichtlich ihrer Potenzialität oder hinsichtlich ihrer Actualität. Aber an's Nichts gränzend ist die materia primo-prima aller Actualität baar; und ein gesteigerter Grad von Potenzialität ist als gesteigerter Grad von Passivität kein Vorzug, sondern eine Unvollkommenheit. Die materia primo-prima wird einzig von Gott bestimmt, die materia secundo-prima hingegen, die das Subject der Generation und Corruption ist, auch von den causis secundis; die materia tertio-prima gibt den Stoff für das menschliche Machen, und ist Subject jedweder Einwirkung particulärer Agentien. Diese beiden Arten von Materien heißen materiae proximae im Unterschiede von der materia primo-

prima und sind als nähere Determinationen der in allen Dingen gleichen materia primo-prima verschieden; die materia propria des Himmels ist eine andere, als jene der Elemente, des Engels, der irdischen Einzeldinge. Die in allem Geschaffenen vorhandene materia primo-prima ist weder körperlich noch geistig, sondern wird beides erst durch nachfolgende Determinationen; daher können die Engel, trotzdem daß sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind, dennoch unkörperliche Wesen sein. Eine solche Zusammensetzung in ihnen muß angenommen werden, weil sie sonst in ihrer Vielheit nicht Individuen Einer Species sein könnten, was nothwendig angenommen werden muß, da auch alle Menschenseelen Eine Species constituiren. Man kann den Grund für letzteres nicht darin suchen, daß die Menschenseelen zur Vereinigung mit dem Leibe bestimmt sind; denn diese Bestimmung verhält sich zum Wesen der Menschenseele als ein Posterius, wovon nicht die Wesensbeschaffenheit der Seele selber abhängig gemacht werden kann. Die Möglichkeitsgründe für die Plurification der Engel innerhalb derselben Species sind: Jede Quiddität als solche ist mittheilbar, mithin auch die intellectuelle Quiddität. Jede geschaffene Quiddität kann ohne Widerspruch unter einen ihr entsprechenden Allgemeinbegriff bezogen werden. Gott kann einen Engel und an dessen Stelle einen anderen ihm vollkommen gleichen schaffen. Die Möglichkeit einer Mehrheit von Individuen derselben Species könnte nur bestritten werden, wenn es wahr wäre, daß die Materie das Princip der Individuation sei. In den Engeln ist, wie auch in den intellectiven Menschenseelen, Potenz und Essenz sachlich identisch. Dieser Satz ist eine denknothwendige Annahme; denn man hat jede nicht hinreichend motivirte Plurification der Entitäten zu vermeiden; man hat der Dignität so hoher Wesen, wie die intellectuellen Naturen sind, möglichst Rechnung zu tragen, mithin ihnen eine nicht erst durch accidentelle Medien (Potenzen) zu vermittelnde Beseligung ihres Wesens zuzugestehen. Man hebt sie aber nicht dadurch höher, daß man ihnen den thätigen und leidenden Verstand abspricht; der thätige Verstand ist als active Potenz an sich ein Vorzug, der leidende Verstand als geistiges Receptionsvermögen eine nothwendige Bedingung ihrer geistigen Thätigkeit in Erkenntniß dessen, was sachlich von ihnen verschieden ist. Der leidende Verstand dient ihnen zunächst, um zur Erkenntniß alles Einzelnen zu gelangen, die ihnen nicht anerschaffen

sein kann, weil sie sonst eine actuelle Unendlichkeit von Erkenntnissen in sich tragen müßten. Gesetzt aber, sie wäre ihnen anerschaffen, so wüßten sie ohne Apperception mittelst des leidenden Verstandes noch nicht, ob die von ihnen gedachten Einzeldinge wirklich existiren. Und wüßten sie dieß, so stünden sie noch immer dem Menschen nach, weil ihnen die intuitive Erkenntniß der sinnlichen Einzeldinge abgienge. Der Vorzug ihres Apperceptionsvermögens vor jenem des Menschen besteht darin, daß sie aus der Wahrnehmung unmittelbar den Begriff, ohne Vermittelung der sinnlichen Vorstellung, abstrahiren. Nur durch Wahrnehmung des Einzelnen ist zu einer distincten und eigentlichen Erkenntniß desselben zu gelangen; dieß gilt für den höchsten Engel eben so gut, wie für den niedersten, daher jedem gleich viele Wahrnehmungen nothwendig sind, und jeder gleich viele Gedanken der Dinge denken muß, wenn er so Vieles, wie jeder andere Engel erkennen will. Sich selbst erkennt der Engel wol durch seine Wesenheit, aber nur unter Concurrenz seines thätigen Verstandes. Eine auf natürlichem Wege zu erlangende abstractive Erkenntniß Gottes darf dem Engel nicht abgesprochen werden, obschon eine intuitive Erkenntniß Gottes sein natürliches Vermögen übersteigt. Obwol die Denkfunctionen der Engel formell jederzeit richtig sind, so können sie doch in sachliche Irrthümer verfallen, sofern ihnen bestimmte Objecte zu weit entrückt sind, als daß sie eine sichere und distincte Erkenntniß desselben zu erlangen vermöchten; sie sind rücksichtlich solcher Objecte an Vermuthungen angewiesen, in welchen leicht ein Irrthum unterlaufen kann. Von der Erkenntnißkraft der Engel ist der Wille derselben, obwol formaliter etwas Anderes, dennoch sachlich nicht verschieden, weil beide mit der Essenz des Engels sachlich identisch sind; wäre doch sonst keine unmittelbare und innigste Einigung der Geister mit Gott möglich. Ferner wissen wir aus Erfahrung, daß die edelsten Geisteskräfte universellster Natur sind und dabei oder vielmehr eben deßhalb sich wechselseitig in sich schließen und sich in ihren Thätigkeiten wechselseitig fördern; was nicht möglich wäre, wenn sie sachlich Eins wären. Concupiscibilität und Irascibilität kann den Engeln nicht abgesprochen werden, weil sie begehrende Wesen sind. Ihr Begehren ist aber nicht mit ihrem Wollen zu verwechseln; ersteres gehört der Natur an, letzteres ist frei. Man kann dasselbe nur insofern ein natürliches nennen, als man es von einem über-

natürlichen Wollen unterscheidet. Dem Gesagten zufolge kann die Selbstliebe der Engel keine natürliche, sondern nur eine elicitive Liebe sein; diese hat in natürlicher Ordnung nach Gott zumeist das eigene Selbst zum Gegenstande, als übernatürliche Liebe aber stellt sie die englischen Mitgeschöpfe dem eigenen Selbst gleich. Unrichtig wäre es jedoch, wenn man behaupten wollte, daß das natürliche Begehren nach der eigenen Seligkeit an Intensivität dem natürlichen Begehren nach Gott gleichkomme; denn im Begehren nach Vollkommenheit und Seligkeit wird ja eigentlich doch nur Gott, das Princip der Vollkommenheit und das höchste Gut begehrt, und zwar um seiner selbst willen, weil eben das höchste Gut das gesuchte Ziel ist. Man kann nicht annehmen, daß die Engel, mögen sie in puris naturalibus oder im Gnadenstande erschaffen worden sein, durch Einen Act sich die übernatürliche Beseligung in Gott verdienten; dazu waren zum Mindesten zwei Momente oder Acte nothwendig; denn ehe sie am Ziele anlangten, mußten sie auf dem Wege zu demselben sein; und da der Moment der Beseligung kein Moment des Verdienens mehr ist, so kann mit ihm der Moment des Anlangens am Ziele als letzten Actes des Verdienens nicht coincidiren.

Die Menschenseele ist nicht durch ihre Intellectualität, wol aber durch die Häcceität ihrer Natur von der Engelnatur specifisch verschieden. Die Unsterblichkeit der Menschenseele läßt sich philosophisch nicht strenge erweisen, und die dafür angeführten Gründe sind keineswegs über jeden Einwand erhaben. Man sagt z. B.: Alles Corruptible unterliegt der Corruption entweder durch sein Contrarium oder durch den Abgang von etwas, was nothwendig zu seinem Sein gehört; beides könne bei der Menschenseele nicht statthaben, da ihr kein Contrarium entgegengesetzt ist, und das Sein des Körpers zur Erhaltung ihres Seins nicht nothwendig ist, also u. s. w. Das zweite Glied des Dilemma ist nicht hinreichend begründet. Wollte man der Menschenseele ein esse per se in dem Sinne zusprechen, wie es einem Compositum in genere substantiae zukommt, so kann sie es nicht außer der Verbindung mit dem Leibe haben, weil sie es sonst dem Leibe nicht mittheilen könnte. Versteht man per se esse im Gegensatze zum accidentellen in esse, so wäre auch die Form des Feuers, wofern sie ohne Materie wäre, incorruptibel. Man sagt weiters, das Sein lasse sich von den Formen nicht

abtrennen, da sie ihrem Begriffe nach das Wirklichsein ist. Aber es ist keine solche Trennung nothwendig, sondern bei einem aus Esse und Essenz Zusammengesetzten reicht die Successiön des Nichtseins auf das Sein aus. Man argumentirt aus dem unvertilgbaren Verlangen der Seele nach dem Sein, nicht bloß sub hic et nunc, sondern nach dem Sein schlechthin. Dieses Verlangen muß nun entweder ein rein natürliches, oder ein actus elicitus sein. Im ersteren Falle müßte seine Natürlichkeit erst aus der Erreichbarkeit des Begehrten bewiesen werden; als actus elicitus ist es kein Zeugniß eines innersten naturnothwendigen Begehrens der Seele. Die Berufung auf Aristoteles ist nicht stichhältig, da es nach Metaph. VII, text. 60, Phys. III, cap. de Infinito u. s. w. sehr zweifelhaft ist, ob er eine Unsterblichkeit der Seele angenommen habe. Die intellective Seele ist nicht die einzige substanzielle Form im Menschen; es muß vielmehr eine von ihr verschiedene substanzielle Form des Körpers als Körpers angenommen werden, da derselbe auch noch nach der Trennung von der Seele vorhanden ist, gleichwie er als geformte Mischung der Elemente bereits vorhanden ist, wenn Gott die für ihn bestimmte Seele schafft. Was sollte auch sonst Product der Generation sein, als eben diese geformte Mischung? Nicht die intellective Seele, und eben so wenig die ingenerable materia prima des Leibes; also nur die Formirung der stofflichen Mischung. Die Seelenvermögen sind von der Seele nicht sachlich, sondern formell unterschieden als deren Zuständlichkeiten, welche sich auf zwei entgegengesetzte Hauptarten reduciren lassen, indem die Seele entweder per modum naturae, oder per modum libertatis thätig ist. Gegenüber dieser Eintheilung der Seelenvermögen läßt sich die andere äußerliche secundum actus et objecta nicht halten. Eben so ist es falsch, eine Potenz aus der anderen hervorgehen zu lassen, da sie sich vielmehr formaliter gegenseitig ausschließen; im Intellecte ist nicht die Vollkommenheit des Willens enthalten, wie doch nach entgegengesetzter Ansicht der Fall sein müßte.

Die menschliche Seele ist ein Bild des dreieinigen Gottes; sie stellt durch ihre Essenz die göttliche Wesenseinheit, durch die Acte ihrer Potenzen den Unterschied und Ausgang der Personen dar. Denn aus der memoria resultirt das Erkennen, aus beiden zugleich das Wollen. Die Thätigkeit der memoria soll den zeugenden göttlichen Vater nachbilden, kann daher nicht in bloßem Recipiren der

species intelligibiles bestehen; sie verhält sich vielmehr auch activ, indem sie das potenziell Verstandene in's actuelle Verständniß übersetzt. Dieser Actualisirung, die mittelst des thätigen Verstandes sich vollzieht, geht eine andere Function desselben thätigen Verstandes voraus, durch welche die der memoria eingezeugte Vorstellung aus ihrer potenziellen Intelligibilität zur actuellen Intelligibilität (Verstehbarkeit) erhoben wird. Das Ziel dieser Thätigkeit ist vielmehr eine Wirkung auf die memoria, die hiedurch aus ihrer Potenzialität in die Actualität übersetzt wird, und Subject dieses Actes als möglicher Verstand ist. Aber nur hinsichtlich seiner ersten Function, der ersten Aufnahme der species intelligibilis, gehört der mögliche Verstand der memoria an; hinsichtlich seiner zweiten Reception, in welcher er das wirkliche Verständniß in sich aufnimmt, heißt er intelligentia, und ist in dieser Zuständlichkeit Abbild des göttlichen Wortes. Das durch das Erkennen elicirte Lieben des freien Willens entspricht der dritten Person in der Gottheit. Eine concupiscible und irascible Thätigkeit kann dem Willen oder höheren Begehrungsvermögen eben so wenig abgesprochen werden, als dem Willen des Engels; man hat also im Menschen ein geistiges und sinnliches Begehren und Zürnen zu unterscheiden. Die species intelligibiles sind nicht dasjenige, quo intelligitur, sondern quod intelligitur; ferner sind nicht die Quidditäten der Sinnendinge das adäquate Object unseres Verstandes, sondern das Seiende als solches. Im Urzustande, in welchem der menschliche Geist nicht so tief herabgedrückt war, wie jetzt, konnte der Mensch auch die Wesenheiten der Engel schauen; und obwol unsere Erkenntniß von Gott und den geistigen Wesen eine räthselvolle Erkenntniß ist, so ist sie doch schlechthin vollkommener als jede andere unserer Erkenntnisse, welche sich auf die niederen Creaturen beziehen. Die Seele kann nach dem Tode im Erkennen noch fortschreiten, im abstractiven sowol als im intuitiven; im abstractiven Erkennen mittelst des thätigen Verstandes und der in ihr aufbewahrten Vorstellungen, im intuitiven Erkennen durch geistige Wahrnehmung von Objecten, welche ihr früher unbekannt waren. Die sinnliche Anschauung ist keine absolut nothwendige Vermittelung zwischen Geist und sinnlicher Außenwelt.

Das sittliche Handeln des Menschen wird durch das Gewissen und durch die Synderesis geleitet. Beide gehören dem Intellecte an, die Synderesis als Habitus der praktischen Principien, das

Gewissen als Habitus der aus diesen Principien resultirenden sittlichen Gesetze [1]). Diese Gesetze sind Ausflüsse des souverainen gött-

[1]) Duns Scotus gibt III dist. 34 folgende Eintheilungen der Habitus:

Prima divisio habitus in appetitivum et intellectualem:

- Habituum alius
  - intellectivus
    - acquisitus
      - speculativus
        - realis: mathematicus, metaphysicus, physicus
        - rationalis: logicus, rhetoricus, grammaticus
      - practicus
        - circa agibile: Prudentia
        - circa factibile: lana, nemus, miles, navigatio, rus, medicina, ars fabrilis (vgl. Bd. II, Seite 12, Not. 5.)
    - infusus: Fides
  - appetitivus
    - acquisitus
      - in ordine ad se: fortitudo, temperantia
      - in ordine ad alterum: Justitia
    - infusus
      - in ordine ad se: Spes
      - in ordine ad alterum: Charitas.

Secundum aliam viam prima divisio habitus est in infusum et acquisitum, ut sequitur:

- infusus
  - intellectualis: Fides
  - appetitivus
    - in ordine ad se: Spes
    - in ordine ad aliud: Charitas
- Habituum alius
  - acquisitus
    - intellectualis
      - speculativus
        - realis: metaphysicus, mathematicus, physicus
        - rationalis: logicus, rhetoricus, grammaticus
      - practicus
        - circa agibile: Prudentia
        - circa factibile: lana, nemus, miles, navigatio, rus, medicina
    - appetitivus
      - in ordine ad alterum: Justitia
      - in ordine ad se: Fortitudo, Temperantia.

lichen Willens, welcher für sich allein der schlechthin zureichende Grund der Gerechtigkeit des Sittengesetzes ist; wenn es demnach Gott gefallen hätte, ein anderes Gesetz zu geben, als das wirklich gegebene, so wäre es gleichfalls gerecht. Es gibt nur Eines, was Gott nothwendig und absolut wollen muß, nämlich sich selbst; daher er auch absolut wollen muß, daß ihn die vernünftigen Geschöpfe über Alles lieben. Dieses höchste Gebot der christlichen Sittlichkeit ist demnach sammt seinen unmittelbaren Folgerungen Ausfluß des absoluten Willens, alle anderen auf die contingente Ordnung der Dinge bezüglichen Gebote aber sind Ausflüsse des geordneten Willens Gottes, der sich auch in anderer Weise hätte entscheiden können und noch immer für bestimmte Fälle eine Ausnahme machen kann. So z. B. ist es durch Gottes geordneten Willen verboten, daß ein Mann mit der Gattin eines Anderen oder überhaupt mit einem anderen Weibe außer seiner Gattin sich vermische; wenn aber Gott selbst einen solchen Act befiehlt, so ist derselbe weder Hurerei noch Ehebruch. Eben so kann das erst ohnehin in Folge der Sünde eingeführte Eigenthumsrecht durch göttlichen Befehl für einen bestimmten Fall aufgehoben werden; daher die Israeliten, welche die kostbaren Gefäße der Ägyptier mit sich nahmen, sich nicht des Diebstahles schuldig machten. Eben so trifft seit Adam's Sünde der Tod Schuldige und Unschuldige; Gott konnte daher ohne Verletzung der Gerechtigkeit dem Abraham befehlen, daß er seinen unschuldigen Sohn tödte. Ähnlicher Weise verhält es sich, das Verbot der Lüge ausgenommen, mit allen Geboten der zweiten Tafel, da dieselben durchaus keine absolut nothwendigen Folgerungen aus den ersten Principien des natürlichen Gesetzes aussprechen. Das Gebot der Nächstenliebe, worauf sich alle Gebote der zweiten Tafel beziehen, ist nur insoweit eine nothwendige Folgerung des Gebotes der Liebe zu Gott, als es gebietet zu wollen, daß alle Menschen Gott als das höchste Gut über Alles lieben.

Der ursprünglich von Gott geschaffene Mensch erfreute sich der vollkommenen Harmonie seiner seelischen Kräfte; demgemäß fügten sich die niederen Kräfte und Triebe ohne Unlust und Beschwerde dem Gebote des geistigen Willens. Dieß ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der Wille, wenn er die sinnlichen Triebe gegen ihre natürliche Neigung bestimmte, durch eine weitaus überwiegende Lust höherer Art sich entschädiget fühlte, um deren willen

er gerne auf die Freuden des Sinnenmenschen verzichtete. Diese Entschädigung konnte er sich nicht aus sich selbst verschaffen, sie mußte ihm als Gnadengeschenk verliehen sein; im Besitze dieses Geschenkes bestand die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen. Dem Leibe nach war der erste Mensch im Urzustande allerdings sterblich, ohne daß jedoch der Tod eintreten mußte. Unter der Voraussetzung, daß alle Menschen im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit verharrten, fallen alle äußeren Ursachen des Todes: Tödtung durch Gewalt oder Entziehung der Nahrung, hinweg; abgesehen von jener Voraussetzung die schädlichen klimatischen Einflüsse für die im Paradiese lebenden Gerechten. Aus innern, im Leibe selber gelegenen Ursachen wäre der Tod nicht eingetreten, weil Gott die Gerechten, ehe ihr leibliches Leben abzusterben begonnen hätte, zum Lohne ihrer Verdienste, eine Generation nach der anderen, aus dem irdischen Paradiese in's himmlische versetzt haben würde.

Die Sünde Adam's wirkte den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit für ihn und seine ganze natürliche Nachkommenschaft. Der Verlust derselben zeigt sich factisch an allen Nachkommen Adam's in dem Mangel alles dessen, was die ursprüngliche Gerechtigkeit wirken sollte: Harmonie zwischen den höheren und niederen Seelenkräften, Erkenntniß der natürlichen Dinge, Herrschaft über alle lebenden Wesen der Erde, Unsterblichkeit des Leibes u. s. w. Dieser Mangel ist als eine Schuld der Nachkommen Adam's aufzufassen; denn sie wären schuldig, das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit zu besitzen, indem es Adam für sich und für die ganze Menschennatur, die ursprünglich in ihm war, empfieng, daher auch Gott mit Recht bei jedem seiner Descendenten das Vorhandensein desselben fordert. Man konnte wol einwenden, daß Adam's Nachkommen nur dem Fleische nach in Adam enthalten gewesen, nicht aber als wollende Wesen, während doch nur der Wille die Gerechtigkeit in sich aufnehmen und eine Schuldigkeit auf sich nehmen kann. Darauf ist zu sagen, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit zu den Geschenken gehört, welche durch den jeder besonderen Gnade und jedem besonderen Verdienste vorausgehenden Willen Gottes verliehen werden; solche Geschenke begründen nun auch im Voraus eine Schuldigkeit von Seite dessen, dem sie versagt werden. Denn der nachfolgende Wille bezieht sich auf ein nicht durch Gott verursachtes Hinderniß der Verleihung; mithin wird das Forderungs-

recht des vorausgehenden Willens Gottes durch seinen nachfolgenden Willen nicht außer Kraft gesetzt. Einzig Maria war vom Anfange ihres Seins als Mensch keine Schuldnerin in Gottes Augen, weil bei ihr der Ausfall der ursprünglichen Gerechtigkeit schon im Augenblicke der Animation ihres Leibes durch ein mehr als vollgenügendes Äquivalent heiligender Gnade ersetzt wurde, daher auch ihr Wille keinen einzigen Augenblick Träger der Erbschuld war.

Durch den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit ist der Mensch einfach auf den Stand der Natur reducirt; es ist falsch, das Wesen der Erbsünde in eine creatürliche Beschaffenheit oder positive Zerrüttung der Natur zu setzen. Aber auch ohne eine solche positive Zerrüttung ist der Mensch zur Erreichung seines Zieles an die göttliche Gnade angewiesen. Denn die sich selbst überlassene Natur ist einem Rosse ohne Zügel, einem Schiffe mit gebrochenem Steuerruder zu vergleichen; es ist nicht abzusehen, wie sie, auf sich selbst gestellt, allen sittlichen Gefahren und Kämpfen gewachsen sein soll. Der Mensch kann ohne Gnade nicht alle Gebote Gottes erfüllen. Das wichtigste und erste, Gott über Alles zu lieben, schließt in seiner Erfüllung die Vorbereitung und Disposition zum Empfange der heiligmachenden Gnade in sich, die ihm demzufolge auch geboten wird; verschmäht er sie, so sündiget er tödtlich — nimmt er sie in sich auf, so bestätiget er hiedurch, daß nur die Gnade vor Gott gerecht macht und vor der Sünde bewahrt.

Wie die Erlösung und Erneuerung des Menschengeschlechtes, so war auch die Incarnation des ewigen Wortes zum Zwecke der Erlösung nicht an sich, sondern erst in Folge eines göttlichen Beschlusses nothwendig. Es ist nicht nöthig, daß die Genugthuung für Adam's Sünde formaliter einen größeren Werth habe, als die gesammte Creatur; es hätte hingereicht, für Adam's Sünde etwas zu leisten, was in höherem Grade gut ist, als die Sünde Adam's verwerflich gewesen. Eine solche Leistung hätte Adam selber setzen können, durch einen Aufwand von Willensenergie für etwas Gutes, welches den Grad seiner Anstrengung im Sündigen überwog. Nicht bloß ein Mensch, sondern auch ein Engel, also jede vernünftige Creatur hätte für Adam's Sünde genugthun können; denn wenn Jeder für den Anderen beten kann, warum sollte er für ihn, wenn er nicht selber Schuldner ist, nicht auch genugthun können? Dem Verdienste Christi kommt an sich kein unendlicher, sondern bloß ein

endlicher Werth zu, und wird auch von Gott dafür genommen, da es von der endlichen Seele Christi zu Gunsten einer begränzten Zahl von Menschen für eine endliche Zahl von Sünden geleistet wurde. In Ansehung des göttlichen Suppositums der Person Christi konnte es wol auch für eine Leistung von unendlichem Werthe genommen werden; es war aber kein Grund vorhanden, es in solcher Weise gelten zu lassen.

Aus den christologischen Sätzen des Duns Scotus sind folgende hervorzuheben: Die Person Christi kann in keiner Weise eine persona composita genannt werden, da sich die beiden Naturen in ihm weder wie Form und Stoff zu einander verhalten, noch wie die Elemente einer Mischung sich wechselseitig ergänzen. Die Union der beiden Naturen in Christus ist nicht die schlechthin innigste; sie geht wol quoad actum primum, d. i. in Beziehung auf die Seinsgemeinschaft der unio beatifica voraus, steht aber dieser quoad actum secundum, d. i. in Beziehung auf Thätigsein und Genuß in der Einigung nach. Die Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit dem Logos wird in Kraft der göttlichen Natur gewirkt; diese könnte auch, abgesehen von ihrer Subsistenz in drei Personen, der terminus primus der hypostatischen Union sein, obwol sie es factisch nicht ist. Sie könnte es sein, weil sie nicht erst durch die Personen ist, sondern diesen der Sache nach vorausgeht, und das Sein gibt. Daß mehrere Personen der Gottheit Eine Menschennatur annehmen, ist schlechthin unmöglich, da sie durch Eine Person schlechthin und in jeder Weise terminirt wird. Thomas faßt Anselm unrichtig auf, wenn er in dessen Ausspruch: Plures Personae eundem hominem assumere omnino nequeunt — den Ausdruck homo hypostatisch nimmt und demnach glaubt, daß bloß die Unmöglichkeit einer Vereinigung der mehreren göttlichen Personen mit einer menschlichen Hypostase asserirt sei. Der Logos kann nicht bloß die menschliche Natur, sondern jede andere annehmen. Widerspricht es der intellectuellen Menschennatur nicht, in ein solches Abhängigkeitsverhältniß zu einem göttlichen Suppositum gesetzt zu werden, um wie viel weniger jeder anderen Natur und Wesenheit, die im Range unter der menschlichen steht! Der Logos wäre, wenn er bloß Hypostase und nicht zugleich Person wäre, geeignet, einen Stein in die hypostatische Union mit aufzunehmen; durch seine Personseigenschaft wird ihm von dieser Fähigkeit gewiß nichts benommen.

In Christo ist nicht bloß Ein Sein, sondern zwei Esse der actuellen Existenz, und die menschliche Natur existirt nicht in der Existenz des Wortes, sondern in eigener Existenz; dieses eigene Esse ist ja der Zielpunct der Erzeugung Christi als Mensch gewesen; das geschöpfliche Leben Christi kann nicht ohne eigenes Sein gedacht werden, indem nach Aristoteles: viventibus vivere est esse; endlich ist die reale Relation der Menschheit Christi zur Gottheit nur auf Grundlage eines eigenen Seins der menschlichen Natur denkbar. Bezüglich der Communicatio idiomatum gelten folgende Bestimmungen: Was der menschlichen Natur zukommt und zugleich geeignet ist, das Ganze oder das Suppositum der gottmenschlichen Person zu bezeichnen, wird mit Recht von dem in der menschlichen Natur subsistirenden Suppositum des Logos ausgesagt, wie: gezeugt sein, sein, sehen, erkennen, anfangen zu sein secundum esse simpliciter, leiden, sterben, Schmerz empfinden. Aber ein solches Prädicat, welches allgemein vom Seienden ausgesagt wird, vom Suppositum sowol, wie von der Natur, läßt sich, wenn es der Natur zukommt, nur dann auch vom Suppositum aussagen, wenn es an sich schon auch von diesem ausgesagt werden kann. Der Ausdruck Creatur z. B. ist nicht solcher Art, kann daher nicht Christo als Prädicat beigelegt werden. In Bezug auf das menschliche Erkennen und Wissen Christi kann gefragt werden, ob die scientia infusa Christi unter oder über jener der Engel stand? Man muß zwischen habitueller und actueller Erkenntniß unterscheiden. Erstere war gewiß, entsprechend der gottverliehenen habituellen Disposition seines Willens, so vollkommen, als sie einer Creatur zu Theil werden kann. Die actuelle Erkenntniß kann als abstractive oder intuitive in's Auge gefaßt werden; erstere müßte wol unter jener der Engel stehen, weil der menschliche Intellect unter jenem der Engel steht, wofern nicht der geringere Grad menschlicher Erkenntnißfähigkeit durch eine desto höhere Vollkommenheit der eingestrahlten Ideen ausgeglichen wurde. Das intuitive, im ewigen Worte schauende Erkennen des Wirklichen hingegen war nothwendig ein vollkommenstes. Auch hinsichtlich der scientia acquisita Christi muß man zwischen abstractiver und intuitiver Erkenntniß unterscheiden; erstere ließ keine Mehrung zu, wol aber letztere, die sich im Gegensatz zum Allgemeinen, welches Gegenstand der abstractiven Erkenntniß ist, auf das Einzelne bezieht. Die abstractive Erkenntniß konnte durch die species infusas vermittelt werden, die intuitive

setzte jedoch persönliche Wahrnehmungen und Erfahrungen voraus, ohne welche ein Erkennen des Wirklichen nicht möglich ist.

Zu den Wirkungen der Mittlerschaft Christi gehört auch, daß Maria keinen Augenblick von der Erbschuld belastet war. Christus mußte sein Mittleramt in vollkommenster Weise bethätigen; dazu gehörte, daß irgend einer der Nachkommen Adam's in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wurde, ohne auch nur einen Augenblick mit der Erbschuld behaftet gewesen zu sein; einen Menschen zuvorkommend vor aller Schuld bewahren, ist eine vollkommenere Erweisung der Mittlerschaft, als ihn nachfolgend von einer bereits contrahirten Schuld befreien. Die Erlösungsgnade sollte sich in jeder Weise bethätigen; wie demnach Einige von der Schuld persönlicher Sünden befreit, Andere vor actuellen Sünden bewahrt wurden, so sollte auch ein Individuum des zu erlösenden Geschlechtes zugleich vor jeder wirklichen Schuld und vor der Erbschuld bewahrt werden. Es sollte Jemand sein, der Christo die Erweisungen der erlösenden Gnade im höchsten und vollkommensten Maaße zu verdanken hätte. Auch darum sollte die Erlösungsgnade als Macht der Bewahrung vor der Erbschuld sich bethätigen, weil die Erlösung einen näheren und unmittelbareren Bezug auf die Erbschuld, als auf die persönlichen Sünden der Menschen hat.

Das Sacrament des Neuen Bundes wird von Duns Scotus definirt als signum efficaciter significans gratiam datam eo utenti a Deo intuitu meritorum Christi. Die Sacramente wirken unfehlbar in den Kindern ohne Bedingung, bei den Erwachsenen unter der Bedingung, daß diese der Wirksamkeit des Sacramentes kein Hinderniß entgegen setzen; in jedem Falle aber sind sie rein moralische Ursachen der Gnade, insofern ihren richtigen und würdigen Gebrauch die Mittheilung der Gnade von Seite Gottes unausbleiblich und unfehlbar begleitet. Die alttestamentlichen signa rerum sacrarum können, die Beschneidung ausgenommen, nur in uneigentlichem und weitem Sinne Sacramente genannt werden, da sie nicht ex opere operato, sondern ex opere operantis wirkten, in keinem Falle das Gnadenleben begründeten, sondern nur bisweilen mehrten. Daß einige der Sacramente des Neuen Bundes der Seele ein unauslöschliches Merkmal eindrücken, läßt sich zwar weder aus Vernunft- und Erfahrungsgründen, noch aus der heiligen Schrift beweisen, steht aber nach der Lehre der Kirche fest, auf deren Ansehen nach

dem heiligen Augustinus das Evangelium selbst erst glaubhaft wird. Man kann jenen character indelebilis als eine vorausgehende übernatürliche Disposition für die Information durch die mit dem Sacramente verbundene Gnade nehmen; nebstdem hat er auch eine rememorative Bedeutung und ist ein Zeichen der Conformation des Empfängers mit Christus, so wie einer im Besonderen übernommenen Verpflichtung. Der Charakter ist unauslöschlich, nicht als ob es nicht in Gottes absoluter Macht stünde, ihn wieder zu tilgen, sondern weil Gott beschlossen hat, keine übernatürliche Form zu verlöschen, wofern nicht ein demeritum des Empfängers hiezu Ursache wird; in Bezug auf den character indelebilis kann eine solche Ursache nicht eintreten, da er unabhängig vom sittlichen Verhalten des Empfängers besteht und auch im Stande der Sünde empfangen werden kann.

Aus der Lehre über die Sacramente im Besonderen mögen hier — die Eucharistie betreffend — folgende Sätze ausgehoben werden, mit Absehen von anderen bereits erwähnten und später noch zu erwähnenden: daß auch ohne Menschwerdung des Wortes eine Eucharistie möglich und denkbar wäre; daß die natürliche Brotsubstanz im Consecrationsacte vernichtet werde; daß aus den Accidenzen der Eucharistie nichts generirt werden könne, ehe die ursprüngliche Substanz in dieselben zurückgekehrt ist; daß dieselben auch nicht aus sich selbst wirksam zu sein vermögen. Letztere Behauptungen fließen aus dem Satze, daß die substanziellen Formen das unmittelbare und nächste Princip des Wirkens seien; entgegen der Thomistischen Lehre, welche die activen und passiven Qualitäten zur Vermittelung der Wirkungen substanzieller Formen requirirt.

In der Lehre des Duns Scotus von den jenseitigen und zukünftigen Dingen finden sich folgende von der Thomistischen Lehre abweichende Behauptungen: Der Limbus Patrum und der Infernus damnatorum sind zwei ganz und gar verschiedene Örtlichkeiten; und eben so ist von beiden wieder der Ort der ungetauften Kinderseelen zu unterscheiden. Das Feuer des Weltbrandes hat nicht die Bestimmung, die der Hölle entgegengereiften Bösen in sich aufzunehmen. Die Auferstehung Christi ist eine meritorische Ursache unserer Auferstehung, eben deßhalb aber nur eine moralische, keineswegs eine physische instrumentale Ursache, da die Menschen nur in der Kraft Gottes auferstehen werden. Die Verdammten können Gott und

seine Gerechtigkeit nicht an sich hassen, obwol sie aus natürlichem Verlangen nach Befreiung von ihren Peinen ihr widerstreben. Das Verlangen derselben nach gänzlicher Vernichtung ist kein unnatürlicher Wunsch, da das Nichtsein, an sich genommen, kein Übel ist.

Es ist nicht schwer, aus den bisherigen Angaben die Grundgedanken und Grundtendenzen der Scotistischen Lehre in ihrem Gegensatze zur Thomistischen herauszufinden. Man erkennt allenthalben das Vorwiegen einer intellectualistischen Richtung, welche die von der Franciscanerschule bereits recipirten speculativen und theologischen Doctrinen mit energischer Geistesmühe zu bewältigen und zu gestalten bestrebt ist, und nebstbei auch dem Bewußtsein von der Macht eines entschiedenen Willens wissenschaftliche Geltung vindicirt. Daher die überwiegende Betonung der göttlichen und menschlichen Freiheit — letztere im Zusammenhange mit den bereits bei Alexander Halesius vorkommenden Lehren über das Verhältniß von Natur und Gnade im Menschen, wofür ihm auch die Berufung auf Anselm willkommen ist, so sehr ihm auch andererseits wieder die auf gewisse Nothwendigkeitsverhältnisse zurückgeführte Genugthuungstheorie Anselm's widerstrebt. Denn das Supranaturale will er nur als Erweis des göttlichen Willens und der göttlichen Macht gelten lassen; daher er auch nur von moralischen Wirkungen der instrumentalen Ursachen der Heilsvermittelung spricht, indem die physische (d. i. mystische) Wirkung einzig von Gott herzuleiten ist. Auf dem Gebiete der Anthropologie und Psychologie ist er offenbar von dem Einflusse der Oxforder Schule beherrscht, und tritt den Thomistischen Peripatetikern entgegen; in der Gotteslehre hingegen kämpft er seinerseits wieder gegen die Platonische Transscendenz der Dominicanerschule an. Das Sein ist von Gott und den Creaturen in univokem Sinne auszusagen, und sohin Gottes Wesen nicht schlechthin dem menschlichen Erkennen entrückt. Allerdings ist Gott als das schlechthin einfache Sein über alle Gattungs- und Artbegriffe schlechthin hinausgerückt[1]); aber der Satz des Widerspruches ist auf ihn anwend-

[1]) Franciscus de Mayronis, oder auch schlechtweg Mayronis genannt, einer der ersten Schüler des Duns Scotus, bestimmt dieß in näherer Erörterung gegen Thomas Anglicus dahin, daß das ens von Gott zwar nicht als Genus, aber denominativ ausgesagt werde, was so viel bedeuten

bar[1]), und eben so ist sein Sein gedankenmäßig bestimmbar mit Beziehung auf die Gedanken vom Einen und Vielen. Unter den an ihm erkennbaren Vielheiten ist die nächstliegende die Vielheit der Ideen, entsprechend der specifischen Vielheit der Dinge, deren urbildliche Begriffe seit ewig als Gedankenobjecte in Gott existiren, nicht so, als ob er in ihnen alle möglichen Arten und Grade der Darstellbarkeit seiner Vollkommenheit nach Außen dächte — denn nicht alle, nur die schlechthinigen Vollkommenheiten der Dinge sind in ihm formaliter vorhanden —, sondern insofern er sich in denselben Alles, was er hervorbringen kann oder will, geistig vorhält. Die Idee einer Selbstdarstellung Gottes nach Außen wird somit von Duns Scotus, wenn auch nicht aufgegeben, so doch in den Hintergrund gestellt und nicht zum speculativen Erklärungsgrunde der Mannigfaltigkeit und Diversität der Weltdinge gemacht; diese läßt sich hinreichend aus dem Gedanken einer weisen und zweckmäßigen Ordnung begründen, mit welcher sich eine einförmige Gleichheit und unterschiedlose Einheit nicht verträgt, daher es nothwendig Art- und Gradunterschiede, und innerhalb derselben wieder eine Mehrheit von Individuen als perennen oder durch Zeugung continuirlich erneuerten Trägern der Species geben muß.

Der Gedanke vom Sein als solchem — lehrt Duns Scotus — ist kein transscendenter Gedanke, und die Sinnendinge sind nicht in ihrer sinnlichen Concretheit und Beschränktheit, sondern vornehmlich als Seiende, als Dinge Object des menschlichen Verstandes. Auch die Universalien sind Dinge; wären sie es nicht, so würden sie den Intellect nicht sollicitiren, sie zu denken. In allen besonderen Dingen werden Allgemeinbegriffe mitgedacht; also muß auch in allen Dingen eine universelle Realität enthalten sein, als ein unum in multis und de multis, und zwar reelles und ungetheiltes unum, obschon seine Einheit (unitas formalis) hinter der numerischen Einheit des Indi-

---

soll, als, daß es vom Wesen der Gottheit nichts aussage. Comm. in Mag. Sent. I. Prooem. qu. 6. Vgl. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, Bd. V, S. 104.

[1]) Mayronis begründet diese Behauptung näher: Wenn Dingen Beschaffenheiten zukommen, so werden letztere in dem Grade gesteigert, als die Dinge selber wachsen; mithin muß, was im Endlichen sich widerspricht, im Unendlichen noch ungleich mehr sich widersprechen.

viduums zurücksteht[1]). Man erkennt wol, wie nöthig es bei solchen Grundanschauungen zur Rettung der Möglichkeit der Moral war, daß Duns Scotus die individuelle Freiheit mit so entschiedenem Nachdrucke betonte, wie Keiner vor ihm. Das Interesse des Supranaturalismus blieb bei seinem Realismus insofern noch gewahrt, als der Mensch in Bezug auf die Erkenntniß der ratione universalitatis zu denkenden ratio propria oder quidditativa der Dinge an die Anschauung gewiesen ist, deren Abgang ihm in Erkenntniß des Überirdischen und Überweltlichen nur durch Offenbarung ersetzt werden kann. Die Realität einer überirdischen Geistwelt war ihm insofern philosophisch gewiß, als sie im Zusammenhange seiner Anschauungen als höchste Stufe der aus der materia primo-prima in aufsteigender Reihe herauszubildenden Existenzen gefordert war, gemäß dem schon erwähnten Bilde vom Baume[2]), dessen Wurzel die materia prima, dessen Blätter, Äste, Blüthen, Früchte die vergänglichen Accidenzen, corruptiblen Substanzen, Menschenseelen, Engel sind. Die Species oder substantiae secundae subsistiren jede in einer Mehrheit von Individuen oder substantiis primis, deren Entität vollkommener ist als jene der naturae communes oder Species, gleichwie die Entität dieser vollkommener ist, als die Entität der Universalien, unter welchen sie gedacht werden. Die Vollkommenheit der Individuen besteht nun darin, daß sie nicht in partes subjectivas sich theilen lassen; hiefür muß ein Grund im Individuum gesucht und deßhalb eine positive Entität in ihm angenommen werden, aus welcher die Untheilbarkeit des Individuums zu erklären ist. Diese positive Entität bedeutet für das Individuum dasselbe, was die specifische Differenz für die Species bedeutet; gleichwie die Species, durch ihre Differenz bestimmt, sich nicht mehr in andere Species theilt, so läßt sich das Individuum in Kraft jener positiven Entität nicht weiter in individuelle Ganzheiten auflösen. Ist diese positive Entität das Princip der Individuation, so kann der Grund für letztere nicht mehr in der quantitativ bestimmten Materie gesucht werden; vielmehr läßt die individuelle Substanz ohne Änderung ihrer selbst jede beliebige quantitative Mehrung und Minderung zu.

---

[1]) Spätere Scotisten, wie Lychetus, Tartaretus, schwächten diese reelle Einheit zur formellen Non-Indifferenz der Einzeldinge ab.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 866.

Zudem verträgt ſich die Thomiſtiſche Erklärung der Individuation in keinerlei Weiſe mit dem rechten Begriffe der zu individuirenden Form. Als ein poſitiv Eines in Mehreren kann die Form keiner Theilung unterliegen; ſie müßte alſo als Ganzes in jedes quantitativ beſtimmte Einzelding eingehen, aber zugleich erhaben über jede Alteration des Subjectes als das ſtets Eine in ſich beharren. Damit würde man aber auf die fehlerhafte Platoniſche Anſicht vom Verhältniß der Ideen zum Wirklichen oder auf etwas noch Schlimmeres hingeführt. Wenn nun nicht die Form eines Dinges das Unwandelbare in ihm iſt, ſo muß die poſitive Entität, das Princip der Individuation und numeriſchen Einheit das ſtetig Beharrende im Dinge ſein, gleichſam die ideale Realität des Dinges, welche ſeiner erſcheinenden Wirklichkeit zu Grunde liegt, aber eben deßhalb nicht ſachlich, ſondern nur formell vom Dinge als Ganzen und von den Theilen deſſelben verſchieden iſt. Anders verhält es ſich mit dem Unterſchiede zwiſchen dem Ganzen und den Theilen des Dinges; dieſer Unterſchied muß als ein ſachlicher feſtgehalten und das Ganze als ein aliud ens a partibus suis genommen werden, weil die Theile, Materie und Form, ſchon an ſich und abgeſehen von ihrer Vereinigung entia ſind [1]) und ſomit aus ihrer Vereinigung ſich ein drittes von

---

[1]) Antonius Andreas, einer der erſten Schüler des Duns Scotus, unternimmt zu beweiſen, daß Materie und Form der natürlichen Subſtanz zwei verſchiedene res ſind: Teneo hanc conclusionem quod materia non dicit formaliter entitatem privativam sed positivam. — Nulla privatio est per se de constitutione alicujus positivi: sed materia est per se de constitutione alicujus positivi; ergo etc. Major est evidens; sed minor probatur, quia materia est per se causa et intrinseca compositi quod est aliquid positivum. Nam: Nullum simplex est corruptibile a principiis intrinsecis, quia non habet principia contraria in se invicem transmutata. Sed per se omne generabile et corruptibile est simplex; ergo nullum tale est corruptibile a principiis intrinsecis... — Ista duo positiva realiter distincta sint A et B. Aut sunt ens, aut non ens. Si non ens, ergo ens componitur ex non entibus intrinsece, quod est absurdum, quia non essent duo positiva, sed duo negativa; si sunt ens, ergo res, quia res et ens convertuntur secundum Avicennam Metaph. I, c. 5. Materia ergo et forma sunt duo entia et duae res et per consequens duo aliquid. Praeterea materia et forma sunt duo distincta distinctione extra animam, vel non; si sic, ergo per necessitatem sunt duo distincta ex natura rei et dicunt duas res vel duas realitates; si

beiden verschiedenes ens ergibt. Die Thomistische Lehre kann dieß nicht zugeben; denn ihr zufolge ist die Materie an sich bloße Seinsmöglichkeit, die generable Form an sich bloß das Wirklichmachende, und erst aus der Vereinigung beider ergibt sich ein Wirkliches. Die nähere Erklärung und Begründung, welche Duns Scotus über den reellen Unterschied zwischen dem Ganzen und seinen Theilen gibt [1]), schließt weitere Differenzen zwischen seiner und Thomas Lehre in sich. Die Generation — sagt Duns Scotus — zweckt auf ein mit einer eigenen Entität begabtes Sein ab; dieses Sein ist eben das Ganze als solches, also ist es von seinen Theilen verschieden. Hier kann man nun wieder zwischen dem esse essentiae und esse existentiae des producirten Seins unterscheiden; wer bringt das Eine hervor, wer das Andere? Nach Thomas wirken die causae secundae die Existenz des durch sie Hervorgebrachten nur instrumentaliter, nach Duns Scotus hingegen principaliter, indem die Existenz des Gewirkten von der Essenz desselben nicht sachlich verschieden sei — ein Satz, dessen Gegentheil die Thomisten behaupten. Eben so wenig gibt Duns Scotus weiter zu, daß die Accidenzen als Instrumente der geschaffenen Substanzen wirken; sie wirken nur in eigener Kraft, die Wirkungen der Substanzen sind ihnen unerreichbar, daher auch der Generationsact von dem ihm vorausgehenden Alterationsprocesse sachlich verschieden, nicht bloß der abschließende Moment desselben ist. Das Generiren ist eine actio propria der Substanzen, die hiemit dem Generirten virtute propria auch das Sein ertheilen. Wenn nun Duns Scotus nebstbei doch nicht den unmittelbaren Antheil Gottes an den creatürlichen Actionen in Abrede stellt, so kann nur

---

vero non sunt distincta distinctione extra animam, ergo non sunt realiter distincta, quod est contra te, et ulterius essent entia solum secundum rationem; quod ergo possent componere compositum compositione reali, non videtur possibile. — Dicendum est ergo, quod materia et forma sunt duo positiva realiter distincta, ut duae res pernoscibiles et distincte conceptibiles, vel duo haec, ex vel duo aliquid. Quaestiones de tribus principiis. Qu. 2. Vgl. Haureau, de la philosophie Scolastique, II, p. 394.

[1]) Übrigens näherten sich auch hierin später wieder einige Scotisten, wie Casimir, Baro u. A., den Thomisten, daher sie von Krisper, einem der letzten Verfechter des strengen Scotismus, bekämpft werden. Vgl. Krisper, philosophia scholae scotisticae (Augsburg 1735), Pars physica, p. 94 ff.

die Häcceität, dieſe unergründliche Form der Dinge, dasjenige ſein, was aus unmittelbarer göttlicher Concurrenz zu erklären iſt. Das Denken ſteht hier vor einem Myſterium: Singularitatis ratio frustra quaeritur.

Der Gedanke der Häcceität tritt bei Duns Scotus in mehrfacher Beziehung bedeutſam hervor. Mittelſt dieſes Gedankens durchbricht er die Schranken, die er ſich ſelbſt durch ſein verallgemeinerndes, realiſtiſches Denken gezogen hat, und rettet die Perſönlichkeit Gottes ſowol, wie des menſchlichen Geiſtes. Die Häcceität oder das ens als hoc ens iſt der Terminus, auf welchen der Creationsact formaliter abzweckt, demgemäß die menſchliche Seele weſentlich individuell, auch abgeſehen von ihrer Beſtimmung, mit einem menſchlichen Körper vereiniget zu werden; die individuelle Geſchiedenheit und Vielheit der Seelen braucht demnach nicht erſt daraus gefolgert zu werden, daß jeder individuelle Körper ſeine eigene Form haben müſſe, indem eine und dieſelbe Form nicht mehreren numeriſch verſchiedenen Körpern zugleich eignen könne. Die intellective Seele faßt nicht bloß den einen Begriff des Sinnendinges auf, ſondern erkennt das Sinnending auch als hoc ens; alſo wäre es verfehlt, aus der Art ihres Erkennens ihre reine Immaterialität zu folgern und ihre Zuſammenſetzung aus Materie und Form in Abrede ſtellen zu wollen. Ihr Vorrang vor den materiellen Subſtanzen beſteht vielmehr darin, daß ihre Kräfte nicht bloße Accidenzen, ſondern unmittelbare Zuſtändlichkeiten der ſeeliſchen Eſſenz ſind, ohne daß ſie jedoch deßhalb ein unmittelbares Verſtändniß ihres Weſens hätte [1]). Der Verſtand

[1]) Eine intereſſante Stelle hierüber findet ſich in: De rerum principio, qu. 15, n. 16: Anima humana cognoscit se esse ac corpori inesse per actus suos intrinsecos et extrinsecos, citra omnem speciem unico mentis experimento. Dum enim volo, sensus ille mentis interior certissime cognoscit, atque experitur, me velle. Nec anima in praesenti vita assequi potest tantam certitudinem de aliquo, quantam habet de actibus suis intrinsecis; scit enim se velle certissime, dum vult; et quia per experimentum horum actuum scit se esse, ideo dicit aut hoc de Spiritu et Anima cap. 32 ex Augustino: „Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec magis menti quicquam praesto est, quam ipsa sibi.“ Quid autem sint ii actus, non ideo certo novit anima, uti scit quod sunt. Et quoniam ex cognitione actuum suorum anima venit in cognitionem sui quod est, non ita certo ipsa scit quid sit, uti novit

faßt die Dinge in ihrer Allgemeinheit und Singularität auf. In welcher Ordnung vermittelt er sich diese doppelseitige Erkenntniß des Objectes, und was ist primum cognitum des Verstandes? In der Antwort hierauf sind die später von Okkam bestrittenen Grundlineamente der Scotistischen Erkenntnißtheorie angedeutet, welche mit den bereits angegebenen Erklärungen über den psychologischen Proceß des intellectiven Erkennens zusammenzuhalten sind. Man kann das Ersterkannte in einem dreifachen Sinne verstehen, je nachdem man den ordo originis, den ordo perfectionis oder den ordo adaequationis in's Auge faßt. Der Zeit nach ist im noch nicht deutlich unterscheidenden Erkennen des Verstandes die species specialissima, im deutlich unterscheidenden Erkennen das communissimum das zuerst Erkannte. Das confuse cognitum ist das simpliciter primo Vorhandene; das confusum cognitum ist im distincten Erkennen das Erste; und wie es in ersterer Beziehung ein gradweises Aufsteigen zu stets allgemeineren Begriffen in Analysirung der species specialissima gibt, so in letzterer Beziehung ein gradweises Herabsteigen vom Allgemeinsten, welches mit dem erkannten Objecte mitgedacht

---

quod est, et quod in suo corpore est. Quare primo aspectu cognoscit suos actus interiores esse sibique inesse, adeo ut ii actus, sine ullius speciei opera sint rationes cognoscendi, quod ipsa est, etiam in corpore. Ex inde perpendens conditiones actuum, quid sint, intelligit, et subinde naturam potentiarum attingit, unde illi actus procedunt. Prima ergo notitia quidditatis actuum est sibi ratio cognoscendi, absque omni specie, quod ipsa sit; quid etiam sint actus pariter cognoscit per conditiones arguitive, citra omnem speciem. In sola enim cognitione intuitiva de se indiget specie expressa sui. Anima seipsam intuitive aspicit, quum se a formis et imaginibus corporalibus abstrahit. Hanc autem intuitivam cognitionem sui et habituum ejus (quae est finis totius inquisitionis incoeptae ab actibus) puto fieri per speciem differentem ab actu; adeo ut anima unica cognitione intuitiva se suosque habitus cognoscat per speciem, non sane impressam; talis est enim sibi ratio cognoscendi alia a se, sed per expressam, quam ex reflexione sui ipsius supra se exprimit. Sicut intellectus agens ex sui conversione supra phantasmata speciem abstrahit intelligibilem, et non in intellectu possibili ponit, quod et docuisse constat Anselmum in Monologio c. 32 his verbis: „Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in cogitatione; imo ipsam cognitionem sui esse imaginem.“

wird, vom Begriffe des Seins bis zur Definition des sinnlichen Objectes, dessen unmittelbare Auffassung in der Reihe der aufsteigenden Denkthätigkeiten den Anfang gemacht. In der habituellen und virtuellen Erkenntniß findet, wie in der distincta conceptio actualis, ein Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen statt. Unter habitueller Kenntniß versteht man eine leicht resuscitirbare Erkenntniß, virtuelle Erkenntniß ist Kenntniß von etwas, welches als Theil in einem Anderen, zuerst Erkannten, erkannt wird, z. B. animal als ein im ersterkannten Menschen enthaltener Theil des Menschenwesens. Faßt man den ordo perfectionis in's Auge, so ist, an sich genommen, Gott das Ersterkannte, woran sich alle anderen species specialissimae des Universums nach den Graden ihrer Vollkommenheit anschließen bis herab zur untersten; hierauf das genus proximum, welches sich von der vollkommensten species specialissima abstrahiren läßt, dann das nächstfolgende Genus u. s. w. Der Grund dieser Rangordnung ist, daß, je actueller das Object, desto vollkommener die Erkenntniß ist — an sich genommen; denn für uns Menschen ereignet es sich umgekehrt, daß wir unsere vollkommensten Vorstellungen von jenen sinnlichen Objecten haben, welche auf uns den wirksamsten Eindruck machen, und daß die Wirksamkeit desselben sich in dem Maaße abschwächt, als der einwirkende Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung entrückt ist. Quoad ordinem adaequationis ist das Seiende als objectum primum unseres Verstandes zu bezeichnen; jedoch nicht ganz unbedingt. Man unterscheidet nämlich eine Adäquatheit secundum virtutem und secundum praedicationem. Unter ersterer versteht man eine solche Angemessenheit des Objectes zum Verstande, daß dasselbe ganz und vollkommen durch sich selbst den Verstand zur Erkenntniß des fraglichen Objectes selber und anderer Objecte zu bringen vermag. Dieser Bedingung entspricht der Seinsbegriff in der That; indem alles Erkennbare entweder wesentlich den Begriff des Seins in sich schließt, wie ihn alle Genera, Species und Individuen, alle partes essentiales der Genera und das ens increatum in sich schließen — oder essentiell oder virtuell in etwas den Begriff des Dinges wesentlich Involvirendem enthalten ist, wie dieß von allen differentiis ultimis gilt. Da aber das Sein nicht von allen Intelligibilien univoker Weise in quid prädicirt wird, so ist es nicht in Hinsicht auf alle Intelligibilien ein secundum praedicationem adäquates Object unseres

Verstandes; die differentiae ultimae verhalten sich zum Begriffe des Seins als solchen als primo-diversa, und den passionibus propriis kommt das ens nicht nach dem ersten, sondern nur nach dem zweiten modus praedicandi per se [1]) zu, daher sie vom ens bloß accidentell ausgesagt werden können. Nur das Ding als solches, nicht das verum oder das Seiende sub ratione veritatis, auch nicht Gott, ja nicht einmal die Substanz kann als oberstes adäquates Object des Verstandes angenommen werden, weder secundum virtutem, noch secundum praedicationem. Das Wahrsein (verum) wird nicht von Allem, was an sich intelligibel ist, in quid prädicirt, weil es vom Dinge als solchem, und Allem, was per se darunter gehört, nicht in quid prädicirt wird; die dem Wahrsein untergeordneten Intellecta schließen wol das verum, aber nicht die übrigen Intelligibilien essentialiter oder virtualiter in sich. Überhaupt ist das Wahrsein als passio entis eine accidentelle Bestimmung, daher kann keine Erkenntniß sub ratione veri eine erste und vornehmste Erkenntniß des Objectes sein. Gott kann kein adäquates Objectum primum unserer Erkenntniß sein; denn er kann nicht von allen Intelligibilien essentiell prädicirt werden, und bewegt nicht natürlicher Weise unseren Verstand zur Erkenntniß Gottes und der übrigen Dinge, dieß geschieht vielmehr durch die virtus propria anderer Dinge. Wir haben von Gott keinen einfachen oder quidditativen Begriff, und eben so wenig einen abgezogenen, da wir vielmehr unsere anderweitig gewonnenen Abstractionen auf den Begriff Gottes als erster Ursache anwenden, soweit sie anwendbar sind. Auch die Substanz ist kein erstes Object unseres Verstandes; denn sie läßt sich nicht essentialiter von den Accidenzen, die doch auch Intelligibilien sind, prädiciren — und reicht auch, unseren Verstand zur intellectiven Wahrnehmung ihrer selbst und anderer Intelligibilien zu bringen, durch sich allein nicht aus, da wir nicht einmal ihre Abwesenheit merken, wenn sie in den transsubstanziirten Abendmalsgestalten nicht mehr vorhanden ist.

Duns Scotus hinterließ eine große Anzahl von Schülern, deren mehrere zu nicht geringer Berühmtheit gelangten. Der erste und vornehmste unter ihnen war Franz de Mayronis, Doctor Illuminatus zubenannt, ohne Zweifel deßhalb, weil er die wichtigsten

[1]) Bd. II, S. 78, Not. 2.

Lehrpuncte seines Meisters einer eindringenden Durcharbeitung unterwarf, um sie für die Zwecke der Schule zu formuliren und gegen mancherlei Angriffe und Einwendungen sicher zu stellen [1]). Dahin gehört, wenn er z. B. im Sinne seines Meisters die sachlichen Unterschiede auf gewisse Hauptarten zu reduciren bemüht ist. Er unterscheidet deren vier: die distinctio essentialis, durch welche Gott und Creatur — distinctio realis, durch welche die drei göttlichen Personen — distinctio formalis, nach welcher die göttlichen Eigenschaften von einander unterschieden sind, und endlich der Unterschied zwischen dem Wesen und dessen innerem Modus, wie zwischen der Weiße (albedo) und deren verschiedenen Graden. Ist alles reell Verschiedene auch formell unterschieden? Man hat hier abermals vier Fälle zu unterscheiden: Einiges ist reell und formell verschieden, wie z. B. ein wirklicher Mensch von einem wirklichen Esel; Einiges nur formell, wie ein möglicher Mensch von einem möglichen Esel; Einiges nur reell, wie die Individuen einer Gattung; Einiges endlich weder formell noch reell, wie das Wesen und sein Modus. Nach welchen Kriterien werden diese Unterschiede abgemessen? Den formellen Unterschied (distinctio quidditativa) findet man auf vier Wegen: Durch die Definition, wenn in der Definition des einen Objectes etwas vorkommt, was in jener eines anderen Objectes mangelt; durch die Division, wenn die Dinge durch entgegengesetzte Differenzen getheilt werden; durch die Beschreibung, wenn diese von verschiedenen Dingen verschieden ausfällt; durch die Demonstration, indem Dinge, aus deren Begriffen Differentes durch Demonstration abgeleitet wird, unter sich wesentlich verschieden sein müssen. Für den reellen Unterschied gelten folgende vier Regeln: Was von einem Anderen hervorgebracht ist, was ohne Anderes entstehen kann, was ohne ein gewisses Anderes vergeht, und was von einem Anderen getrennt fortdauern kann, ist von jenem Anderen reell verschieden. Aus letzterem Satze begründet Mayronis einen anderen wichtigen Satz, daß nämlich die Relation etwas vom Fundamente der

---

[1]) Praeclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati Doctoris F. Francisci de Mayronis O. M. in IV libros Sententiarum ac quodlibeta ejusdem. Cum tractatibus formalitatum, et de primo principio, insuper explanatione divinorum terminorum, et tractatu de univocatione entis. Venetiis, 1520.

Relation reell Verschiedenes sei, indem bei Entstehen oder Vergehen eines von zwei Eiern die Ähnlichkeit beider entsteht und vergeht, während das Fundament der Relation bleibt. Die Relationen können selber etwas Reelles sein; denn was durch die Sinne erkannt wird, ist reell, die Entfernung der Erde von der Sonne ist sinnlich wahrnehmbar, also ist sie reell. Mayronis charakterisirt zum Theile die Richtung der Schule, welcher er angehört, noch mehr aber sich selbst, wenn er sich als Metaphysiker gegen Aristoteles für Plato erklärt; Aristoteles sei der beste Physiker, aber der schlechteste Metaphysiker, weil er das Abstrahiren nicht verstand; deßhalb habe er auch die Platonische Ideenlehre mißverstanden, und man dürfe seinen Angaben hierüber keinen Glauben schenken. Mayronis war ein gewandter Disputator; er führte zuerst den berühmten actus magnus Sorbonnicus ein, der darin bestand, gewisse Sätze in der Universitätsaula durch zwölf Stunden hindurch ohne Unterbrechung gegen Jeden, der zu opponiren Lust hat, zu vertheidigen. Neben ihm ist der Aragonese Antonius Andreas, der Doctor mellifluus zu nennen, der sein Verdienst in die unbedingte Treue setzt, mit welcher er seinem Meister Scotus nach Kräften folgen will, was man dem Mayronis nicht in allen Puncten nachrühmen kann [1]) — ferner eine Reihe anderer, größtentheils um dieselbe Zeit oder in demselben Jahrhunderte blühender Anhänger der Scotistischen Lehre: der Oxforder Johann Dumbleton; Gerard Odo, der achtzehnte General des Franciscanerordens; Johann Bassolis, der Doctor ornatissimus, der Exeget Nicolaus von Lyra; der Bischof von Bergamo, Peter von Aquila u. A.

Thomismus und Scotismus bezeichnen die zwei Grundrichtungen, welche die Scholastik als speculative Doctrin in diesem Zeitraume, wie in allen folgenden, verfolgte. Gleichwol gab es auch Männer, welche eine mittlere Stellung zwischen beiden Gegensätzen einnahmen, und Scotistische Sätze mit Thomistischen vereinbarten. So der General des Carmeliterordens Gerard von Bologna, † 1317 [2]),

---

[1]) Mayronis gibt z. B. die von Duns Scotus behauptete sachliche Identität von esse und existere in Gott nicht zu.

[2]) Gedruckt ist bloß sein Commentar zu den Sentenzen, Venedig 1622; seine übrigen Werke existiren handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris, vgl. über dieselben Haureau II, p. 383 ff.

welcher sich z. B. über die Frage, ob die generische oder specifische Einheit als etwas Reelles, als eine Sache genommen werden müsse, ganz in Thomistischem Sinne äußert, und eben so über die Pluralität der Formen — andererseits aber der Materie an sich, abgesehen von aller nachfolgenden Bestimmtheit durch Formation, bereits das Prädicat der numerischen Einheit beilegen zu dürfen glaubt [1]).

Ein vollkommen correcter Thomist ist Radulph der Bretagner (Radulfus Brito), von Danou [2]) irrthümlich in's dreizehnte Jahrhundert versetzt, während er, wie Haureau [3]) nachweist, noch um 1320 lebte, und wie es scheint, an der Artistenfacultät in Paris lehrte. Wollte man, lehrt Radulf im Commentare über die Topik des Aristoteles, das Genus für eine Sache nehmen, so müßte diese Sache eine Form haben, in deren Kraft sie nur Einer Species angehörte, mithin aufhören würde, etwas Generisches zu sein. Sollte diese Form dennoch eine mehreren Species gemein-

---

[1]) Demonstrandum est quomodo unum numero potest dici in pluribus. Hoc quidem non invenitur in eo, quod est in actu; in eo autem quod est in potentia, convenit dicere quod est unum numero et commune pluribus, quia non habet differentias quibus differat in singulis individuis; et quia differentiae individuales absunt et carent formis in quibus invenitur pluralitas. Formae communes, in quibus inveniuntur universalia, sunt entia in potentia. Et ideo scire aliquid secundum quod est universale, est scire in potentia. Communicatio ergo, quae intelligitur in formis communibus, habet esse extra animam in potentia; ista autem communicatio, quae intelligitur in materia, est pura privatio, cum non intelligitur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea; materia ergo non habet esse extra animam secundum hunc intellectum, sed quia est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, cum non intelligatur sic nisi secundum privationem; et cum ita fuerit, id igitur quo differt a non esse est aliquid ens extra animam quod est subjectum individui sensibilis, quod vero non id quod intelligitur ex ea: et hoc est perfecta imaginatio materiae; et hoc nunquam dixit Aristoteles in aliquo loco, sed invenitur ex suis verbis. Quodlib. II, qu. 19.

[2]) Hist. lit. de la France XVIII, p. 529.

[3]) A. a. O. II, p. 387 und 388. Haureau gibt auch zuerst Nachricht über Radulf's handschriftlich vorhandene Werke. Er nennt außer dem von Danou erwähnten tractatus de anima noch mehrere Commentare über die logischen Schriften des Aristoteles, und theilt mehrere hier benützte Stellen aus denselben mit.

same Form sein, so müßte sie entweder mit der Form jeder Species identisch sein, und dann wäre die Form des Genus nicht Eine, sondern eine Vielheit; oder sie müßte von den Formen der verschiedenen Species verschieden sein, und dann erscheinen abermals Widersprüche, sei nun die behauptete Verschiedenheit eine numerische oder specifische oder generische. Ist sie numerisch von ihnen verschieden, so kann sie nicht von ihnen als Prädicat ausgesagt werden; und eben so wenig in den beiden anderen Fällen. Die letzte Consequenz der bestrittenen Meinung wäre, daß es nur Eine materia communis, determinirt durch Eine forma communis, gebe. Wenn nun die Universalien keine res sind, sind sie nicht wenigstens in rebus? Allerdings, sofern sie als essentielle Prädicate der Dinge genommen werden; sie sind eines der beiden constitutiven Elemente einer Substanz, keineswegs aber selber Substanzen. Als etwas für sich Bestehendes existiren sie bloß im Verstande. In Bezug auf die Frage nach dem primum cognitum des menschlichen Verstandes unterscheidet Radulf zwischen Universalibus causalitate und Universalibus praedicatione. Die Universalia causalitate sind, an sich genommen, ein Prius im Verhältniß zu den Einzeldingen, weil an sich genommen die Ursache bekannter ist, als die Wirkung; für uns aber sind die Universalia causalitate ein Posterius, weil uns die Dinge desto fremder sind, je mehr sie unseren Sinnen entrückt sind. Meint man unter den Universalien die Universalia praedicatione, so fällt die Antwort abermals verschieden aus, je nachdem man das Universale als Gedanken (intentio) oder Gedachtes (res subjecta intentioni) nimmt. Nimmt man es als intentio, so verhält es sich zum Einzelnen als Posterius oder Prius, je nachdem man das Einzelne als Ding oder Gedanken des Dinges nimmt. Nimmt man beide, das Universale und Singulare als eine res subjecta intentioni, und zwar in abstracto mit Hinwegsehen von allen Proprietäten des Gedachten, so besteht kein Verhältniß der Priorität und Posteriorität zwischen beiden (z. B. zwischen „Mensch" und „lebendes Wesen"). Im entgegengesetzten Falle aber gilt die Regel: In eodem genere cognitionis ist das Allgemeine sowol an sich als für uns das Prius; abgesehen von der Identität oder Verschiedenheit des genus cognitionis (non facta relatione ad unam cognitionem vel ad diversas), d. h. ohne Rücksicht auf diese oder jene Proprietät, sondern insofern man das Object überhaupt unter einer

Proprietät denkt, von welcher die ratio universalitatis hergenommen wird, geht das Allgemeine dem Besonderen als das Bekanntere und Gewissere voraus. Die Ordnung des Denkens folgt hierin der Ordnung der Natur; denn so übt auch der Embryo im Mutterschooße eher die Functionen eines Lebendigen, als jene eines animal, und eher noch diese, als die Functionen einer bestimmten Art von Animalität u. s. w. Duns Scotus hatte den bei Thomas 1 qu. 85, art. 3 gegebenen Ausführungen über die Frage nach dem primum cognitum zur Last gelegt, daß darin nicht zwischen confuse und confusum, distincte und distinctum cognoscere unterschieden werde; Radulf scheint diese Bemängelung berücksichtiget zu haben.

Der ausgezeichnetste Vertreter der Thomistischen Lehre im vierzehnten Jahrhunderte ist Herväus Natalis (Herväus von Nedellec), welcher nach einer ruhmreichen Ausübung des theologischen Lehramtes zur höchsten Würde seines Ordens erhoben wurde, und als oberster Meister desselben starb, 1316 [1]). Seine Berühmtheit verdankte er wol auch dem Umstande, daß er der Erste die Thomistische Lehre in ihrem Gegensatze zur Scotistischen begründete und vertheidigte und die principiellen Gegensätze beider bestimmt und entschieden hervorhob. In dieser Beziehung war die Frage nach dem Principe der Individuation einer der wichtigsten Puncte. Was soll man sich unter der Häcceität des Duns Scotus denken? — fragt Herväus. Ist sie etwas von Materie und Form der Substanz Verschiedenes oder nicht? Wenn nicht, so ist der Antheil der Materie an der Individuation zugestanden. Wird sie als verschieden genommen, so muß sie entweder als Substanz, oder als Accidenz, oder als gar nichts gedacht werden. Letzteres gibt man natürlich nicht zu; als Accidenz kann sie auch nicht genommen werden, weil sonst das Individuum in die Classe der rein accidentellen Dinge geworfen würde. Also müßte sie eine Substanz sein, und zwar entweder eine zusammengesetzte Substanz, oder Materie oder Form, woraus jedoch abermals folgen würde, entweder daß die zusammen-

---

[1]) Seine gedruckten Schriften sind: Ein Commentar zu den Sentenzen, Venedig 1505; 4 Bücher Quodlibetica, Venedig 1486; 8 Tractate über philosophische und theologische Materien, Venedig 1513; de secundis intentionibus, Paris 1489. Nebstdem sind noch verschiedene andere ungedruckte Schriften ähnlichen Inhaltes bei Echard und Quetif I, p. 535 angezeigt.

gesetzte Substanz durch sich selbst individuirt werde, oder daß die Materie Individuationsprincip sei. Demgemäß ist die Häcceität als Individuationsprincip nicht nur nicht erweisbar, sondern geradezu undenkbar. Die Gegner ihrerseits wollen hinwiederum nicht begreifen, wie die Materie Individuationsprincip sein könne; wäre sie es, so müßte sie es als quantitativ bestimmte sein; die quantitative Bestimmtheit aber ist als Accidenz doch offenbar im Verhältniß zur Substanz, die nur als etwas Individuelles gedacht werden kann, ein Posterius, von welchem das Prius, die Individuität der Substanz, nicht abhängig gemacht werden kann. Herväus gibt zu, daß allerdings die Substanz als ein von jeder anderen Substanz derselben Species zu Unterscheidendes ein Prius im Verhältniß zur Quantität sei; daß sie aber in solcher Weise von anderen Substanzen geschieden ist, sei kein vom Hinzutritt der Quantität unabhängiges Prius. Darin besteht eben der Unterschied zwischen der Quantität und den übrigen ontologischen Accidenzen der Substanz, daß die Quantität eine causa dispositiva der Pluralität der unter eine Species gehörigen Dinge ist, während die übrigen Accidenzen ihr Subject nicht plurificiren können. Indeß ist die Quantität nur eine der Ursachen der Individuation; denn diese schließt ein Mehrfaches in sich: 1) daß eine Sache mit sich selbst vollkommen numerisch identisch sei — 2) daß sie von jedem anderen einer anderen Species angehörigen Dinge verschieden — 3) daß sie von jedem anderen Individuum der gleichen Species verschieden sei. Nur letzteres ist durch die Quantität causirt; das Zweite hingegen durch die Form, das Erste kommt dem Dinge durch sich selbst zu. Diese letzte Behauptung darf als ein an die nominalistische Vorstellungsweise gemachtes Zugeständniß angesehen werden. Eben so muß man es aus einer gleichzeitigen Beziehung auf nominalistische und Scotistische Ausschreitungen erklären, wenn Herväus zwischen einem subjectiven und objectiven Sein der Gedankendinge unterscheidet. Das Bild oder die Vorstellung (idea) des Dinges hat ein subjectives Sein in der Seele, welches sowol von der Seele als vom Außendinge sachlich verschieden ist; aber das Wahrsein des Vorgestellten hat im Verstande nur ein objectives Sein, welches nichts anderes, als die Relation der Idea zum äußeren Objecte ist. Diese Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem Sein der Gedankendinge im Verstande findet sich bei Herväus zum ersten

Mal; ohne Zweifel wollte er damit dem Scotiſtiſchen Vorwurfe begegnen, daß den Thomiſten die Vorſtellung als bloße Beziehung und nicht zugleich als ſeiendes Object gelte; andererſeits ſollte zugleich erklärt werden, in welchem Sinne das von den Nominaliſten behauptete bloß objective Sein von Dingen im Verſtande zugegeben werden könne. Ein Ordensgenoſſe des Herväus, Johann von Neapel († 1330) desavouirt dieſes Zugeſtändniß an die nominaliſtiſche Auffaſſung des Wahrheitsbegriffes. Die Wahrheit iſt mehr, als bloße Beziehung der Vorſtellung auf das Object; ſie iſt formaliter ſelbſt ein Subject, und der Intellect der Ort dieſes Subjectes, wie die Natur der Ort des aus Materie und Form zuſammengeſetzten wirklichen Subjectes.

Die Reaction gegen dieſe doppelte realiſtiſche Auffaſſungsweiſe blieb nicht aus. Das Problem war nun einmal durch die Art und Weiſe, wie man es anfaßte, aus den einfachen großen Verhältniſſen gerückt, in welchen Thomas es behandelt und gelöst hatte, und ſo konnte es leicht geſchehen, daß Einzelne über den Schwierigkeiten, die ihnen in den erkenntnißtheoretiſchen Vorfragen der ſpeculativen Löſung begegneten, die letzten großen Ziele des Problems ganz aus den Augen verloren oder vielmehr freiwillig Preis gaben. Dieß zeigte ſich bei Durand von St. Pourçain, Doctor resolutissimus zubenannt, der aus dem Predigerorden hervorgegangen, zu Paris und Avignon lehrte, von Johann XXII. zum Magister s. Palatii ernannt wurde und ſein Leben als Biſchof von Meaux beſchloß [1]). Auch ihm iſt die Wahrheit nicht mehr, als Beziehung des Gedankens auf die Sache; daß ſie in einer Conformität des Verſtandes mit der Sache beſtehen ſolle, kann er nicht zugeben. Der Gedanke iſt ein Accidens im Verſtande, die Sache aber eine Subſtanz oder doch das Accidens einer körperlichen Subſtanz. Man mag es als eine Nachwirkung Thomiſtiſcher Reminiscenzen anſehen, daß er unſerem Erkennen eine Proportion zum Erkannten zugeſteht, eine Ausdrucksweiſe, welche mit jener des Duns Scotus übereinſtimmt. Was von den menſchlichen Ideen gilt, gilt auch von den göttlichen; auch

[1]) Von ſeinen Werken ſind hier zu nennen: In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum Libri IV, Lyon 1569 und Venedig 1586. — De statu animarum sanctarum, postquam resolutae sunt a corpore, gegen Johann's XXII ſpäter noch zu erwähnende Anſicht über dieſe Frage.

dieſe ſind bloße respectus rationis, die Formen der Dinge werden von Gott nicht einzeln und geſondert gedacht, in den Arten und Gattungen der Dinge erkennen wir nicht die weltordnenden Gedanken Gottes, ſondern nur ein Verhältniß ſeines einfachen Begriffes zu den Weiſen, in welchen er mehr oder weniger nachahmbar iſt. Eine Annahme von Ideen in den Dingen unterliegt denſelben Schwierigkeiten, wie die Platoniſche Anſicht von einem Sein der Ideen außer den Dingen. Die Ideen ſind nichts anderes als Bilder der Phantaſie, und der thätige Verſtand, dem die Ideenbildung zugeſchrieben wird, eine bloße Fiction; und weil bloß durch den Gegenſatz zum thätigen Verſtande involvirt, fällt auch der leidende Verſtand hinweg. Damit meint nun Durand auch den Thomiſtiſchen Satz widerlegt zu haben, daß die menſchliche Erkenntniß vom Allgemeinen ausgehe, wobei er mißverſtändlich vorausſetzt, daß die in der Wahrnehmung des möglichen Verſtandes urſprünglich ſich bildende species confusa des wahrgenommenen Gegenſtandes auch ſchon die species intelligibilis ſelber ſei, von welcher Durand will, daß ſie nicht das primum intelligibile ſei. Daſſelbe will aber auch Thomas; denn das Allgemeine, womit nach Thomas die intellective Erkenntniß beginnt, iſt nicht die species intelligibilis des wahrgenommenen Einzeldinges, ſondern der logiſch allgemeine, generiſche Charakter deſſelben ohne Auffaſſung der ſpecificirenden Differenzen, aus welchen die diſtincte Vorſtellung des Erkenntnißobjectes entſpringt. An die Kritik der mißverſtandenen Theorie des Erkenntnißactes ſchließt ſich Durand's verwerfendes Urtheil über den thätigen Verſtand. Dieſer hat die Aufgabe, die ſenſible Species intelligibel zu machen; wie ſoll er jedoch auf ſie wirken? Er kann ſich ihnen nicht einprägen, da ſie materiell ſind; er kann ſie nicht theilen, wie man einen Stein theilt; er kann aus ihnen keine univerſelle Eſſenz abſtrahiren, wie ſo Viele annehmen, ohne die imaginäre Transformation zu erklären. Oder ſoll er auf den möglichen Verſtand wirken, um dieſen zur Erfaſſung des Allgemeinen zu disponiren? Worin aber ſoll dieſe Einwirkung beſtehen, wie kann man ſie nachweiſen? Warum nimmt man nicht auch zur Erklärung des Entſtehens der Sinnesvorſtellungen einen sensus agens an? Wenn dieſer überflüſſig iſt, wozu iſt der intellectus agens nothwendig? Ein intellectus agens im Menſchen iſt eben ſo gut, wie der Averroiſtiſche außer dem Menſchen, eine überflüſſige Fiction; das Allgemeine exiſtirt nicht, der Gedanke vom

Allgemeinen läßt sich ohne ihn erklären, daraus nämlich, daß der Verstand von allen individuirenden Bedingungen des wahrgenommenen sinnlichen Objectes hinwegsieht. Besteht hierin das Wesen der Abstraction, so ist klar, daß der abstrahirende Verstand keine irgendwie beschaffene Erkenntniß übersinnlicher Objecte erringen kann, wie Duns Scotus will; eben so wenig darf die dem Menschen mit dem Thiere gemeinsame Reflexionsthätigkeit als ein Beweis für die Fähigkeit des Verstandes zur Erhebung über das sinnliche Leben gelten, indem jede Überlegung des Verstandes sich darauf beschränkt, zu untersuchen, ob die von den Sinnen eingebrachten und in der Einbildungskraft aufbewahrten Vorstellungen passend als Subject und Prädicat sich verbinden lassen. Das Allgemeine ist nur eine Abstraction des Verstandes; mithin gibt es außer dem Verstande nur Individuen, und es ist überflüssig, nach einem Individuationsprincipe zu fragen, welches von den natürlichen Ursachen des Dinges verschieden wäre. Die Quantität zum Individuationsprincipe des Dinges zu machen, heißt das Prius aus seinem Posterius, das substanzielle Wesen aus einer ihm inhärirenden Accidenz erklären wollen; die Unterscheidung zwischen einem doppelten Sinne von Quantität, insofern sie in zweifacher Weise de ratione individui sein könne, intrinsece und extrinsece oder concomitanter — [1]) ist eine vane, nichtssagende Distinction. Individuell sein, besagt nicht mehr, als überhaupt sein; also ist die Individualität nicht etwas, was zu einem Seienden hinzukommt, das Seiende ist selber das Individuelle.

Da Gott für uns kein Gegenstand der Anschauung ist, so gibt es keine abstractive Erkenntniß Gottes; was auf diesem Wege von Gott und göttlichen Dingen erkannt werden sollte, ist uns einzig durch den Glauben erfahrbar. Die natürliche Erkenntniß Gottes aus seinen Wirkungen ist nur eine verworrene Erkenntniß, und die Erklärungen über den Gottesbegriff sind bloße Namenerklärungen, die nur etwas Allgemeines und von den Accidenzen Hergenommenes, nicht aber das besondere Wesen Gottes ausdrücken. Man sieht aus diesen Äußerungen, daß Durand von Thomas bereits um vieles weiter abgekommen ist, als Duns Scotus; eben so wenig läßt sich aber auch verkennen, daß er unter Einfluß der Scotistischen Lehre und mit Bezugnahme auf dieselbe sich in seiner Opposition gegen

[1]) Vgl. oben S. 105.

Thomas verfestet hat. Er verläugnet wol mitunter seine Herkunft aus der Thomistenschule nicht, wenn er z. B. die Seelenkräfte als Accidenzen vom Wesen der Seele abscheidet; er stimmt aber wieder dem Duns Scotus bei, daß die Theologie keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft sei, und eine viel nähere Beziehung zu unserem Willen, als zu unserem Erkennen habe. Den von Duns Scotus dem Willen vor dem Verstande eingeräumten Vorzug bestreitet er jedoch abermals wieder insoweit, als es seinem nominalistischen Interesse zusagt; denn um nicht zugeben zu müssen, daß der Verstand in Bildung der Allgemeinbegriffe nach einer voraus bestimmten Regel verfahre, vertheidiget er gegen Duns Scotus die Freiheit des Verstandes im Denken oder Nichtdenken, und im weiteren Zusammenhange damit auch eine gewisse Abhängigkeit des Willens vom Verstande, welche er letztlich aus der von ihm behaupteten Einheit beider in einem gemeinsamen Principe erklärlich zu machen sucht. Alle Willensentschließungen sind nur darum imputirbar, weil sie zugleich Verstandeshandlungen sind.

Durch Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes setzt Durand eine Kluft zwischen dem erkennenden Subjecte und dem zu erkennenden Objecte, welche sich in dem Maaße erweitert, als das Object der Anschauung des menschlichen Verstandes entrückt ist; das Überweltliche und Gott ist dem Verstande so weit entrückt, daß dieser nicht einmal im Stande ist, die Denkmöglichkeit der geglaubten Offenbarungswahrheiten nachzuweisen. Dieser Trennung zwischen Geschöpf und Schöpfer entspricht auf kosmologischem Gebiete die Art und Weise, wie das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen aufgefaßt wird; Durand gibt kein unmittelbares Wirken Gottes in den Geschöpfen zu — Gott wirkt in natürlicher Ordnung nur unter Vermittelung der causae secundae[1]), in der übernatürlichen Ord-

[1]) Diese Ansicht wurde von den späteren Scholastikern gemeinhin verworfen; in Verwerfung derselben waren Thomisten, Jesuiten und Scotisten einig. Indessen bestanden rücksichtlich dieses Punctes auch zwischen den genannten drei Schulen Differenzen, welche Mastrius (Disputationes theologicae, P. II, disp. 1, qu. 3) in folgender Weise angibt: Thomistae ad salvandam essentialem subordinationem causae secundae ad primam asserunt necessarium esse influxum divinum; nedum in effectum causa secundae,

nung aber wirkt einzig er, und das kirchliche Sacrament ist bloße causa sine qua non der Gnadenspendung. Hierin trifft er wieder

---

sed etiam in ipsam causam, ut dicatur movere mota, et determinata a Deo, quem influxum in causam ponunt praevium ad effectum prioritate naturae, ita quod pertineat ad causam in actu primo et spectet ad complementum ejus, sive per modum qualitatis transeuntis in causa receptae, priusquam exeat in actum; sive per modum cujusdam motionis virtuosae et efficacis physice. Die Jesuiten sagen: Causam primam, dum concurrit cum causis secundis, non imprimere aliquid, quod antecedenter recipiatur in causa secunda tanquam ratio complens et perficiens causam secundam in actu primo, et hoc universaliter tam in causis naturalibus quam liberis; sed solum influere in effectum earundem causarum, ita ut effectus idem numero eadem omnino actione proveniat partialiter a causa secunda, et simul a prima; et causa secunda tripliciter a prima dependeat; primo in essendo, secundo in conservando, tertio in cooperando per immediatum simultaneum concursum, nec alius frustra multiplicandus est concursus praevius in causam. — Scotistische Ansicht ist: Concursum Dei non esse per modum principii in causis secundis exercitantis, applicantis vel antecedenter determinantis in actu primo ad agendum: sed praecise per modum concausae simul necessario requisitae ad effectum communem praedictarum causarum; Deum tamen quatenus cum causis secundis influit immediate, ac directe in earum effectus, ex consequenti tantum ac mediate in causas influere; adeo ut non ponat influxum tantummodo in communem effectum, sed etiam in causam contra secundam opinionem: hunc tamen influxum in causam non ponit praevium ad effectum et spectantem ad actum primum (ut prima sc. Thomistica asserit opinio), sed simultaneum seu concomitantem effectum et pertinentem ad actum secundum. Dieß ist des Scotus Meinung nach Auslegung des Josephus Neapolis a Drepano und dessen Schülers Vulpes, und muß nach Mastrius' Ansicht von allen ächten Scotisten festgehalten werden. Waren die Theologen über den immediatus Dei concursus einig, so mochte es scheinen, daß die entgegengesetzte Ansicht falsch und häretisch sei. Dawider schrieb Launoy seinen Syllabus rationum, quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur et inofficiosa quorundam censura repellitur (Opp. I, P. I, p. 1—8): Durand stehe mit seiner Ansicht nicht allein, dieselbe sei früher auch von vielen anderen Theologen vertreten worden, darunter Petrus Aureolus, Nikolaus Bonetus, Peter de Aquila, alle drei dem vierzehnten Jahrhunderte und dem Franziscanerorden angehörig, so wie von dem gleichzeitigen Richard, Erzbischof von Armagh; von anderen wäre sie wenigstens freigegeben worden, wie von Wilhelm von Auxerre, Magister

mit Duns Scotus zusammen, gleichwie in der Behauptung, daß der durch gewisse Sacramente ertheilte Charakter als bloße Relation aufzufassen sei — ferner daß Gott, wie er Mensch geworden ist, auch Stein hätte werden können [1]). Dieser Satz reducirt sich auf die, abermals an Duns Scotus erinnernde Unterscheidung zwischen der absoluten und der geordneten Macht Gottes; erst durch die besonderen Zwecke der Selbstdetermination der göttlichen Macht sei die Möglichkeit einer von der Menschwerdung verschiedenen Selbstverleiblichung Gottes ausgeschlossen. Daß er mit Duns Scotus das göttliche Vorherwissen des zufälligen Geschehens nicht als Causirendes, sondern Causirtes auffaßte, ist nach seiner ganzen Denkrichtung zu erwarten. In der Abendmalslehre bekennt er sich wol zum Transsubstantiationsdogma, fügt jedoch bei, es wäre Gott möglich, zu bewirken, daß Fleisch und Blut Christi auch ohne Transsubstanziirung von Brot und Wein in den Abendmalselementen enthalten wäre [2]). Auch über die Ehe hatte Durand eine sonderthümliche Ansicht: die übrigen Sacramente seien in Kraft einer göttlichen Institution Sacramente, die Ehe sei ihrer Natur

---

Martin, Gregor von Rimini, Ägyd Charlier, Johannes Major; Gerson empfehle Durand's Theologie, eben so Nicolaus Merlin und Nicolaus a Martimbros; Hurtado von Mendoza und andere neuere Theologen fänden Durand's Lehre vom concursus divinus unanstößig, in Salamanca bestehe neben den übrigen Lehrkanzeln der Theologie eine eigene cathedra Durandi.

[1]) Die Widerlegung dieser Ansicht ist eigentlich schon in der katholischen Transsubstantiationslehre enthalten; ein unter dem geistbegabten Menschen stehendes Creatürliches kann ohne Zerstörung seiner Wesenheit keine unmittelbare Verbindung mit einer göttlichen Person eingehen.

[2]) Vgl. vor. Anmerkung. Durch die Assertion einer bloßen Möglichkeit der Impanation unterscheidet sich Durand von einem anderen, nicht viel älteren Ordensgenossen Johann von Paris, welcher behauptete, man könne sich die Gegenwart Christi im Abendmal nach Art seiner Menschwerdung als hypostatische Union von Christi Leiblichkeit und der Brotsubstanz vorstellen. Er wurde wegen dieser Behauptung seines Lehramtes an der Pariser Universität entsetzt, 1304. In einem späteren Jahrhundert wurde von einem Calviner Theologen seine Schrift über die Abendmalslehre an's Licht gezogen, und herausgegeben unter dem Titel: Determinatio de modo existendi corpus Christi in Sacramento Altaris alio, quam tenet ecclesia. Ed. a Petro Allix. Lond. 1686. Übrigens war dieser Johann von Paris ein höchst streitsüchtiger Mann, und um dieser üblen Eigenschaft willen Pique

nach Sacrament; sie verleihe keine gratia prima, wie die Taufe, aber auch keine gratia secunda, weil man sonst widersinniger Weise annehmen müßte, daß die aus dem gnadenvollen Stande keuscher Enthaltsamkeit in den Ehestand Übertretenden eine höhere Gnadenstufe ersteigen. Die natürliche Sacramentalität der Ehe werde auch von der Kirche anerkannt, indem sie die Ehe der Ungläubigen als wirkliche und gültige Ehe anerkenne. Dieses Wegsehen von der formellen Verschiedenheit des natürlichen und übernatürlichen Charakters einer Sache zeigt sich auch in einer anderen Behauptung Durand's, betreffend den Glauben der zur Ketzerei Abgefallenen; er meint, der Rest ihrer christlichen Überzeugungen gehe noch eben so, wie der volle ungeschmälerte Glaube rechtgläubiger Christen aus einem habitus infusus hervor.

Der Predigerorden war mit Erfolg bestrebt, sich von den Einflüssen des immer mächtiger sich regenden Nominalismus möglichst frei zu erhalten. Die Lehren des Durandus von St. Pourçain griffen in der Dominicanerschule nicht durch, erfuhren vielmehr Widerspruch und entschiedene Mißbilligung. Ein coätaner Namens- und Ordensgenosse Durand's, Durand von Orleans, auch Durand der Jüngere oder Durandellus genannt, unternahm es, die Lehre des Doctor resolutissimus in allen anstößigen und von Thomas Lehre abweichenden Puncten zu bekämpfen und zu widerlegen. Ein kleines Bruchstück dieses handschriftlich existirenden Werkes ist bei Echard und Quetif [1]) mitgetheilt, woselbst auch bemerkt ist, daß es kurz nach Thomas' Heiligsprechung abgefaßt wurde, aus deren Anlaß die Dominicaner-Theologen zu St. Jacob zusammentraten, um sich durch einen feierlichen Act zur unverbrüchlichen Festhaltung an Thomas' Lehre zu verpflichten. Das Wahre, was im Nominalismus liegt, war in der conceptualistischen Fassung der Thomistischen Doctrin hinreichend anerkannt und gewürdiget, und somit von dieser Seite

---

l'asne oder Point' asne = Pungens asinum zubenannt. In den Streitigkeiten zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen stand er auf Seite des Letzteren; er ging so weit zu behaupten, Bonifaz sei gar nicht rechtmäßiger Papst, denn die Abdankung des Vorgängers, Cölestin's V., sei nicht gültig. Johann starb 1306, da er eben daran war, sich in Avignon wegen der ihm entzogenen Lehrbefugniß zu verantworten.

[1]) Tom. I, p. 587. 588.

keine so starke Versuchung zu Ausschreitungen in dieser Richtung vorhanden.

Anders verhielt es sich mit der Doctrin der Minoritenschule, deren Entwickelung mittelbar und unmittelbar, theils durch Überspannung des Realismus, theils durch abstract reflexive Auffassung des theologischen Erkenntnißobjectes die nominalistische Reaction gegen die theologische Speculation des Mittelalters herbeiführte. Jene unvermittelte Entgegensetzung des Natürlichen und Übernatürlichen, welche wir bereits bei Duns Scotus fanden, war ganz im Sinne des Nominalismus; und wie allenthalben die Extreme sich berühren, so erkannten auch die Nominalisten einzelne in realistischem Sinne gemeinte Sätze des Duns Scotus, z. B. daß die Materie etwas für sich Existentes sei, daß das Sein von Gott und Creaturen in univoker Weise ausgesagt werde — als ihre eigenen an. Die realistischen Übertreibungen eines Franz de Mayronis, des Magister abstractionum, konnten nicht ohne Rückschlag bleiben; Mayronis gieng so weit, daß er z. B. die Relationen von ihren Terminen unterschied, und die Ähnlichkeit als etwas von den ähnlichen Dingen, die Gleichheit als etwas von den gleichen Dingen sachlich verschieden Seiendes, die einfachen Accidenzen für reelle Entitäten erklärte. Neben solchen Behauptungen konnten Äußerungen in entgegengesetztem Sinne nicht ausbleiben. Gleichzeitig mit Mayronis gieng Petrus Aureolus, Occam's Vorläufer aus der Schule des Duns Scotus hervor, welcher, nachdem er an der Pariser Universität das ehrende Prädicat des Doctor Facundus sich erworben, Provincial der aquitanischen Provinz seines Ordens wurde, und im Jahre seiner Ernennung zum Erzbischof von Aix starb, 1321 [1]). Seine Formel lautet: Das Allgemeine existirt nicht, es ist ein bloßer Begriff, ein Gebilde des menschlichen Verstandes (ratio hominis est fabricata per intellectum), nicht ein dem Verstande oder der Einbildungskraft eingedrücktes Bild der Sache. Dieß Letztere ist schon darum unmöglich, weil der Allgemeinbegriff als stofflose Form unendlich sein müßte; unendlich aber kann nur die erste Form, Gott selber, sein. Der Verstandesbegriff einer Sache ist einzig nur im

[1]) Petri Aureoli Verberii Archiepiscopi Aquensis Commentarii in VI LL. Sent., Romae 1595 — 1605, 2 Voll. fol. — Quodlibetica als Anhang zu Vol. II.

Hinwegsehen von dieser oder jener individuellen Repräsentation der Species. Eine bildliche Präsenz der Species im Intellecte behaupten, hieße die Platonische Vorstellung erneuern, welcher gemäß der Verstand nicht die Dinge, sondern nur deren Ideen anschaut. Es ist ein philosophisches Axiom, jede grundlose Vervielfältigung der Dinge zu vermeiden; darunter gehört auch die Erfindung der formae speculares, welche durchaus nicht zur Vervollkommnung unserer Erkenntniß von den Dingen, sondern eher zum Gegentheil davon beitragen würden.

Als eigentlicher Repräsentant und Chorführer der nominalistischen Opposition hat Wilhelm aus Occam (in der Grafschaft Surrey) zu gelten, welcher gleichfalls in Duns Scotus' Schule zu Oxford sich zum Theologen bildete, später in Paris lehrte, als leidenschaftlicher Gegner des Papstthums aber und Genosse der Zelantenpartei seines Ordens, des Michael Cesena und Bonagratia von Bergamo, aus den Bahnen seines kirchlichen Berufes geworfen wurde, als flüchtig Irrender an den excommunicirten Kaiser Ludwig den Baier sich verdingte, und eine Reihe von Parteischriften gegen die Päpste in Avignon in die Öffentlichkeit schleuderte, bis an's Ende seines Lebens im Zerwürfniß mit der obersten Gewalt der Kirche. Er starb 1347; nach Waddings Angabe suchte er vor seinem Tode Aussöhnung mit der Kirche. Seine Zerfallenheit mit der herrschenden Kirchengewalt ist eben nur ein Bild seines Verhältnisses zu den Doctrinen, in welchen der Lehrbegriff der herrschenden Kirche seine gedankenmäßige Vermittelung und Begründung mit Anerkennung und Erfolg versucht hatte. Die innerliche Entfremdung zwischen Glauben und Speculation, theologischem und philosophischem Bewußtsein, welche sich bereits in Duns Scotus' Lehre kundgegeben und seitdem immer bedeutsamer sich entwickelt hatte, wurde durch Occam zu einem höchsten und äußersten Grade gesteigert und das Object des Glaubens als ein dem Denken schlechthin unerreichbares erklärt, und andererseits dagegen oder vielmehr eben deßhalb den wunderlichsten Spielen theologischer Denkwillkür freier Raum gegeben; die scholastische Doctrin trat mit einem Worte unter den Händen ihrer nominalistischen Pfleger und Vertreter in ein Stadium völliger Auflösung, in welcher die zerrütteten Verhältnisse der damaligen kirchlichen Welt sich spiegelten, wie sie denn auch ihren hinlänglichen Antheil daran hatten. Das aus der Scho-

lastik ausgeschiedene realistische Element machte sich der nominalistischen Äußerlichkeit gegenüber als einseitige Innerlichkeit geltend, der von der Scholastik verläugnete speculative Trieb verirrte sich in die Gnosis einer falschen Mystik; wenn der Nominalismus die kirchlichen Lehrbestimmungen in einzelnen Puncten, besonders was die Heils- und Gnadenvermittelung durch die Kirche und ihre Sacramente anbelangt, durch seine äußerliche Auffassung abschwächte und die spätere häretische Negation vorbereitete, so gerieth die falsche Mystik auf ihren Abwegen dahin, überhaupt jede von einem äußeren und sinnefälligen Mittel abhängige Heilsvermittelung als überflüssig und ungeistig anzusehen. Beide, trotz ihres Widerstreites in einem gemeinsamen letzten Ziele sich begegnenden und kreuzenden Gegensätze des einseitigen Nominalismus und Realismus nahm im sechzehnten Jahrhunderte der mit der Kirche brechende Protestantismus in sich auf: die falsche Mystik des excessiven Realismus und die nominalistische Läugnung der Vermögen und Rechte des speculativen Intellectes.

Occam gieng in seiner Bestreitung des Realismus jeder Art und Modification von erkenntnißtheoretischen Grundsätzen aus. A cognoscente et cognito paritur cognitio. Das Erkannte wird zum Erkannten zufolge seiner Perceptibilität. Aus der Perception resultirt durch Vermittelung der Apprehension eine Conception, oder ein conceptus des Objectes im Verstande, welcher Concept aber kein Subject, kein aliquid, sondern bloß eine transeunte Modalität der denkenden Seele ist. Nur die Seele selber hat ein subjectives Sein; der Concept ist nichts anderes, als eine bestimmte, im Acte der Conception vorhandene Qualität des denkenden Subjectes, kein Erzeugniß, keine Hervorbringung des Verstandes, sondern ein bloßes Bild in der Seele, wesenlos wie ein Bild im Spiegel (quoddam fictum existens objective in mente). Dieß ist nach Occam der einfache Sachverhalt der Entstehung von Begriffen der Dinge in uns, welcher im Weiteren durch polemische Rücksicht auf die Scotistische Erkenntnißtheorie festgestellt wird. Es gibt keine dem Sensationsacte vorausgehenden species intermediae, wie Demokrit meinte; dieselben lassen sich weder empirisch nachweisen, noch aprioriſch, z. B. durch Application des Satzes, daß der Beweger und das Bewegte örtlich zusammen sein müssen, wogegen bereits die unmittelbar in die größten Distanzen wirkende Sonnenkraft spricht.

Eben so wenig wird dem sinnlichen Wahrnehmungsorgane im Contacte mit dem Objecte eine species eingedrückt, wie Thomas und Duns Scotus annehmen; gäbe es solche species impressae, so müßten sie der Seele beständig vorschweben, und sie würde immerfort die einstmals wahrgenommenen Gegenstände wahrzunehmen glauben. Übrigens will Occam nicht schlechthin die Reception von sinnlichen Bildern bestreiten, sondern hauptsächlich nur dieß, daß sie der Sensation vorausgehen und dieselbe determiniren. Ihm ist nur darum zu thun, daß man sich dieselbe nicht nach realistischer Denkweise vorstellig mache. Von der Sensation ist die Perception des gleichzeitig mit der Sensation entstehenden Bildes zu unterscheiden. Diese Perception vollzieht sich durch den Act der cognitio intuitiva, an welcher bereits der Verstand Antheil hat. Das im Organe zurückbleibende Bild ist nicht mit der Species zu verwechseln, welche nicht Folge, sondern Princip des Actes ist. Der innere Sinn besitzt eine Qualität, welche ihn zur Erneuerung der Sensation befähiget. So wenig als der Sinn durch ein seinem Acte vorausgehendes Bild, eben so wenig ist der Verstand durch eine seinem Acte vorausgehende Vorstellung determinirt. Letzteres hieße einen Erkenntnißakt vor dem Erkenntnißacte statuiren. Die Annahme einer solchen, das Zustandekommen des Erkenntnißactes vermittelnden species intelligibilis stützt sich auf den schlecht verstandenen Grundsatz: Simile simili cognoscitur; die körperliche Sache könne auf den immateriellen Intellect nicht wirken, also müsse bei jedem Erkenntnißacte eine species intelligibilis vermittelnd dazwischentreten. Aber ist denn die species intelligibilis nicht auch immateriell? Wie kann demnach das sinnliche Object diese hervorzubringen im Stande sein? Und wenn das Object nicht unmittelbar auf das intelligente Subject wirken kann, wie soll es denn in diesem die species intelligibilis hervorbringen? Hebt nicht der Grund, aus welchem man die species intelligibilis postulirt, die Möglichkeit derselben auf? Daß Occam diesen Gründen zufolge keinen thätigen Verstand gelten läßt, ergibt sich von selbst. Die Abstraction ist nichts anderes als ein Hinwegsehen von den zufälligen Umständen einer Sache. Der abstracte Gedanke als solcher besagt nicht die Wirklichkeit, sondern bloß die Möglichkeit des ihm entsprechenden Objectes; vom Sein oder Nichtsein einer Sache wird im abstrahirenden Denken als solchem ganz weggesehen. Da nun unser

Gottesgedanke ein abstracter Begriff ist, so läßt sich Gottes Dasein aus ihm nicht erweisen. Übrigens unterscheidet sich das abstracte Denken vom individuellen Erkennen dadurch, daß es durch fortgesetzte Übung eine gewisse Fertigkeit in Wiederholung dieser Denkthätigkeit erzeugt, welche Fertigkeit aber durchaus nicht als eine Sache oder conceptuelle Entität genommen werden darf. Mit den göttlichen Ideen oder dem Universale ante rem verhält es sich ganz so, wie mit den menschlichen Ideen (dem Universale post rem); mit dem einzigen Unterschiede, daß der göttliche Gedanke der Hervorbringung des Dinges vorausgeht, während der menschliche Gedanke der Wahrnehmung des Dinges nachfolgt; die Ideen der species und genera sind in Gott in dem Sinne vorhanden, wie sie auch in der menschlichen Seele als vorhanden angenommen werden können, als similitudines naturales singularium non in existendo sed in repraesentando. Die Allgemeinbegriffe sind wahr, d. h. sie sind keine Fictionen, keine Chimären; aber daraus folgt nicht, daß sie Entitäten sind, so wenig als außerhalb der Seele Universalien existiren. Ein von den Einzeldingen substanziell verschiedenes Universale müßte als Substanz selber ein Singulare sein. Nun sagen Einige, das Universale sei eine vera res, aber numerisch vervielfältiget und diversificirt nach der Zahl der Individuen. Princip dieser Contraction des Allgemeinen sei die individuelle Differenz. Aber wie kann eine Sache durch ein äußeres Princip formaliter in sich selbst unterschieden sein? Andere sagen, in jedem Dinge sei die Natur und die singularisirende Differenz (differentia individualis contrahens) zu unterscheiden, welche letztere zur früheren ordine generationis als Posterius sich verhält, dem Individuum innerlich ist und unter das Genus der Substanz fällt. Aber — entgegnet Occam — jedes Ding ist durch sich selbst ein besonderes Ding; zwei Dinge mit einander geeiniget sind nicht Ein sondern zwei Dinge; Singularität, Einheit, Identität kommen zum Dinge nicht durch eine von Außen herrührende Determination hinzu. Das Allgemeine wird — mit Einem Worte — nur durch den Verstand gedacht. Insofern es der Verstand mit natürlicher Nothwendigkeit denkt, ist es keine bloße Fiction, keine willkürliche Erfindung. Aber es ist kein Bild, kein Etwas in der Seele, sondern bloß ein Zeichen von etwas außer der Seele Befindlichem, und zwar, im Unterschiede von den Einzelbegriffen, den ersten Zeichen, ein zweites Zeichen,

und zugleich mit diesen ein natürliches Zeichen. Denn Occam faßt gleich Duns Scotus den Verstand als etwas zur Natur der Seele Gehöriges auf; in der Sprache hingegen, in den Zeichen der Zeichen sieht er nur willkürliche, durch die Vernunft gebildete Bezeichnungen der Dinge.

Da die Dinge sich in der Seele nicht abbilden, so gibt es auch keine Erkenntniß derselben. Die Wahrheit ist etwas rein Subjectives, und Gegenstand des Wissens sind bloß die Sätze, d. i. die Verknüpfungen der Zeichen der Dinge in unserem Verstande. Die Erkenntniß des Intelligiblen ist nichts anderes als die Erfahrung der inneren Zustände unserer Seele. In dieser Erfahrung ist die zuverläßigste Wahrheit gegeben, indem solche Sätze, wie: ich erkenne, ich weiß, daß ich lebe u. s. w. nicht zu bezweifeln sind und mit Augustinus für sicherer gehalten werden müssen, als die durch die äußeren Sinne verbürgten Wahrheiten. Indeß beschränkt sich auch jenes zuverläßigste Wissen lediglich auf die unmittelbaren Aussagen der inneren Erfahrungen; über das An-sich und Wesen der Seele ist auf diesem Wege kein zuverläßiger Aufschluß zu gewinnen, so wenig als auf dem Wege der Demonstration. Auf letztere Art nicht; denn alle Beweisgründe der Philosophen für die Immaterialität und Incorruptibilität der Seele leiden an gewissen Mängeln, welche das zu Erweisende zweifelhaft lassen. Der Beweis aus der Erfahrung ist gleichfalls unzureichend; die Erfahrung zeigt nur entstehende und vergehende Formen, sie läßt keinen Schluß auf eine Form anderer Art zu; daß das Verstehen die operatio propria einer immateriellen Substanz sei, ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Bei solchen Voraussetzungen muß auch die sogenannte natürliche Theologie Vieles dahin gestellt sein lassen, was bisher als philosophisch beweisbar galt. Wir haben keinen einfachen Begriff von Gott, so wenig als der Blindgeborne von der Farbe einen Begriff haben kann. Unser Gottesbegriff ist ein durch vielerlei Abstractionen gewonnener complexer Begriff; wir abstrahiren uns von den geschaffenen Dingen die Begriffe von Sein, Güte, Weisheit u. s. w.; das absolute Zusammensein dieser Begriffe ist dasjenige, was wir als Proprium des Gottesbegriffes anzusehen haben. Die Existenz des diesem Begriffe entsprechenden Wesens läßt sich nachweisen, sofern man sich unter Gott dasjenige denkt, quo nihil est melius et perfectius. Ein solches muß wenigstens als erhaltende

Kraft eine erste Ursache in der Reihe von Ursachen, und letzter Grund aller Vollkommenheiten der Dinge sein. Eine erste Ursache als schaffende Ursache ist nicht so schlechthin zu erhärten, und der regressus in infinitum nicht schlechthin ausgeschlossen, weil Verursachendes und Gewirktes, Schaffendes und Geschaffenes nicht nothwendig als coexistent gedacht werden müssen. Die Beweise der Vernunft für die Einheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit Gottes findet Occam nicht zwingend. Es lassen sich mehrere Welten und mehrere Beweger derselben, oder auch mehrere in Einstimmigkeit handelnde Beweger Einer Welt denken. Eben so wenig lasse sich durch Vernunftgründe darthun, daß Gott etwas außer sich erkennen könne; ist auch Gott aller Dinge Ursache, so liegt doch im Begriffe der Ursache als solcher nicht, daß sie eine Erkenntniß des zu Wirkenden oder des Gewirkten haben müsse. Die Allmacht Gottes ist unerweislich: man kann nicht strenge beweisen, daß nicht auch gewisse andere Causalitäten Vieles hervorbringen können, wovon Gott nur als mittelbare Ursache angesehen wird; wollte man beweisen, daß Gott Alles allein hervorbringen könne, so wären die causae secundae überflüssig; man könnte umgekehrt nicht ohne Grund behaupten, daß Gott gar nichts hervorbringe, indem die Entstehung der irdischen Dinge hinreichend aus der Causalität der Himmelskörper, deren Geschöpflichkeit sich nicht strenge erweisen läßt, erklärt werden kann [1]). Die Unendlichkeit Gottes ist unerweisbar. Die Unendlichkeit der Macht könnte nur aus ihren Wirkungen dargethan werden; es müßte demnach gezeigt werden, daß Gott simultan oder successiv unendliche Wirkungen hervorbringe, was aber nicht der Fall ist. Um eine Wirkung in ihrem Dasein tausend Jahre zu erhalten, ist nicht mehr Kraft nothwendig, als um sie einen Tag bestehen zu lassen; keine Wirkung ist unendlich an Quantität, keine vermag es zu sein; unendlich viele Wirkungen existiren nicht zugleich, und vermögen es auch nicht; successiv kann auch eine endliche Ursache unendliche Wirkungen hervorbringen. Eben so ist eine Unendlichkeit des göttlichen Verstandes unerweisbar. Entweder kennt Gott Alles deutlich, oder undeutlich und verworren; eine verworrene Erkenntniß zahlloser, noch erzeugbarer Dinge kommt auch uns zu, eine deutliche

[1]) Demgemäß bestreitet Occam die Gründe, mit welchen Duns Scotus Avicenna's Satz: Angelos creare posse, bekämpft.

Kenntniß zahlloſer Dinge kann wenigſtens ſucceſſiv auch in einem begränzten Verſtande ſtatt haben.

Das gegen die hergebrachte Zucht und Regel ſich auflehnende Denken Occam's [1]) macht ſich auch im Gebiete der geoffenbarten Theologie geltend. Zwar begründet er das abſolute Recht derſelben eben durch die ſkeptiſche Untergrabung aller natürlichen und weltlichen Erkenntniß; er ſcheint es aber in der Behandlung der einzelnen theologiſchen Lehren abſichtlich auf den Nachweis anzulegen, daß dieſelben den Geſetzen der Rationalität und natürlichen Dankbarkeit entzogen ſeien, und gefällt ſich in den wunderlichſten und verwegenſten Folgerungen aus den Sätzen der kirchlichen Lehre. Gott hätte vermöge ſeiner Allmacht auch die Natur eines Steines, eines Holzes, eines Eſels annehmen, hätte Maria, Engel und fromme Menſchen verdammen, den Sokrates zum Eſel machen können; aus der Communicatio idiomatum in Chriſtus laſſe ſich mit Wahrſcheinlichkeit folgern, der Kopf Chriſti ſei ſeine Hand, ſeine Hand ſein Auge; Gott der Vater, welcher nie geſtorben iſt, könne geſtorben ſein — Gott der Sohn, welcher geſtorben iſt, könne nie geſtorben ſein; Gott hat (in Chriſto nämlich) zwei Willen, einen zweifachen Verſtand und zwei Wiſſenſchaften, und demzufolge will Gott etwas, was er nicht will, verſteht etwas, was er nicht verſteht, und weiß etwas, was er nicht weiß; aus der Thatſache, daß in demſelben Moment ein Prieſter die Hoſtie hebt, während ein anderer die Hoſtie ſenkt, folgert er, daß ein Körper, trotz Ariſtoteles, zu derſelben Zeit zwei verſchiedene Bewegungen haben könne; da jeder Stein im Wurfe den überall gegenwärtigen Leib Chriſti durchſchneidet, ſo können zwei Körper in demſelben Raume ſein; ein Körper kann an zwei Stellen zugleich vorhanden ſein, an jeder in einer anderen Farbe u. ſ. w.

Dieſe Willkür des eigenen Denkens überträgt Occam auch auf Gott als den Geſetzgeber der moraliſchen Welt. Der Unterſchied von Gut und Böſe iſt einzig und ausſchließlich im göttlichen Willen gegründet, der das Eine geboten, das Andere verboten hat; es ſteht in der Macht Gottes, auch ſolche Handlungen, die durch ſein Geſetz

---

[1]) Omnium mortalium subtilissimus — ſagt J. Scaliger von Occam — cujus ingenium vetera subvertit, nova ad invictas insanias et incomprehensibiles subtilitates fabricavit et conformavit.

verboten sind, zu verdienstlichen Handlungen zu machen, so daß demnach Ehebruch, Diebstahl, Gotteshaß zufolge des absoluten Willens Gottes zum ewigen Leben führen könnten.

Unter des Duns Scotus Schülern befand sich neben Occam auch Walter Burleigh aus Oxford (Doctor planus et perspicuus, † 1357), welcher in Paris sich bildete, und nach seiner Rückkehr nach England Lehrer Eduard's III. wurde [1]). Burleigh nimmt eine mittlere Stellung zwischen Duns Scotus und Occam ein; er hält die Universalien für bloße Namen, so weit sie etwas an sich, von den reellen Dingen Verschiedenes bezeichnen sollen; sie sind etwas Wirkliches, so weit sie in den Dingen sind, welche die individuirten Darstellungen der Universalien sind. Gegen die Nominalisten bemerkt er, daß die Natur allerdings die Hervorbringung und Erhaltung der Individuen, noch weit mehr aber die Gattungen und deren Erhaltung anstrebe; so wie auch, daß das natürliche Verlangen auf das Allgemeine gehe, z. B. auf die Nahrung, nicht diese oder jene Nahrung, sondern auf die Nahrung schlechthin. Da die Rechte, Gesetze, Verträge etwas Allgemeines, ohne Rücksicht auf dieses oder jenes Individuum zum Gegenstande haben, so muß das Allgemeine etwas Reelles sein.

Der Carmelit Johann Baconthorp, der als Commentator der Sentenzen für seinen Orden auf lange Zeit dasselbe Ansehen errang, welches Thomas, Duns Scotus, Ägydius Colonna für ihre Ordensgenossenschaften behaupteten († 1346), schwankt gleichfalls zwischen Realismus und Nominalismus. Sein Realismus ist aus der Averroistischen Doctrin geschöpft, mit denjenigen Modificationen, welche ihm zur Vereinbarung der Averroistischen Lehre mit den Sätzen der christlichen Theologie nothwendig schienen. Überhaupt stand der sogenannte große Commentar des Averroes im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte im höchsten Ansehen; er galt Vielen für die ächteste und beste, ja einzige wahrhafte Dollmetschung des Aristoteles. Johannes Jandunus, ein Schüler des Duns Scotus (blühte um 1327), galt für einen der vorzüglichsten Averroisten [2]); Walter Burleigh wird von dem Paduaner Averroisten Zimara

---

[1]) Seine Hauptwerke sind Commentare über die Aristotelische Logik, Physik, Metaphysik, Moral und Politik, gedruckt zu Venedig und Oxford.

[2]) Vgl. über ihn Renan, sur l'Averroisme, p. 269 ff.

(† 1532) in deſſen Solutiones contradictionum inter Aristotelem et Averroem als Averroiſt citirt, wie er denn in der That auch die Ewigkeit der Welt vertheidigte; Baconthorp ſelber galt der Paduaner Schule wegen ſeines Averroismus als claſſiſcher Autor und beſondere Schulautorität. Daß übrigens Averroismus und Nominalismus ſich ganz mit einander vereinbaren ließen, und letzterer durch die naturaliſtiſche Tendenz des erſteren ſogar begünſtiget wurde, iſt an ſich nicht ſchwer zu begreifen, beſonders in Hinſicht auf die Auffaſſung des Verhältniſſes der menſchlichen Vernunft zum Übernatürlichen und Göttlichen; und es erklärt ſich hieraus, daß Occam und Baconthorp öfter als einmal in ihrer Polemik gegen Sätze der Scotiſtiſchen Theologie gemeinſame Sache machen.

Occam's Nominalismus gewann raſch viele Anhänger. Nicht nur daß in ſeinem eigenen Orden Einzelne ihm beifielen, z. B. Adam Goddam, ein Oxforder Lehrer und Commentator der Sentenzen [1]); auch in ſolchen Orden, welche der Thomiſtiſchen Lehre huldigten, drangen ſeine Grundſätze ein. So ſind aus dem Dominicanerorden Armand von Beauvoir, † 1340 [2]), und Robert Holkot, † 1349 [3]), aus dem Auguſtinerorden Thomas von Straßburg, † 1357 [4]), und ſein Nachfolger im Generalate, Gregor von Rimini [5]), zu nennen. Holkot ſprach die Anſicht aus, daß etwas zugleich theologiſch wahr und philoſophiſch falſch ſein könne; daß Gott mit Abſicht täuſchen könne; daß er auch ſolchen Handlungen, welche ohne ſeine Gnade verrichtet worden, ewigen Lohn zuerkennen könne. Auch erneuerte er Abälard's ſchiefe Anſicht über die Bedeutung der Intention in den menſchlichen Handlungen, und folgerte hieraus, daß Sünden, aus Unwiſſenheit oder unwiderſtehlicher Leidenſchaft begangen, zu entſchuldigen ſeien; daß ſich die Juden, wenn ſie ein Gott ange-

---

[1]) Sein Commentar wurde gedruckt zu Paris 1512.

[2]) Explicatio terminorum difficiliorum tam in philosophia quam in theologia. Venedig 1586 und Wittenberg 1623.

[3]) R. Holkot, Angli, O. P. Super quatuor libros Sententiarum quaestiones — Quaedam conferentiae — De imputabilitate peccati quaestio — Determinationes quarumdam aliarum quaestionum. Lyon 1497.

[4]) Thomae ab Argentina Commentarii in IV LL. Sent., emendata per S. Fanensem. Genua 1585.

[5]) Comm. super primum et secundum libr. Sent. Paris 1642.

nehmes Werk zu leisten glaubten, durch die Tödtung Christi keines Verbrechens schuldig gemacht hätten. Thomas von Straßburg war bemüht, eine vermittelnde Stellung zwischen Thomas Aquinas und Occam einzunehmen; Gregor von Rimini hingegen war erklärter Nominalist. Hier mögen einige seiner theologischen Ansichten eine Stelle finden, in welchen er zunächst der Scotistischen Theologie begegnen will, zugleich aber seine eigene Denkrichtung sehr bestimmt charakterisirt und eine Probe nominalistischer Theologie liefert. Subject der Theologie ist nach ihm Gott in seinem Verhältniß nach Außen als Glorificator. Mit Occam hält er gegen Duns Scotus die Ansicht aufrecht, daß die Theologie eine speculative Wissenschaft sei. Er gibt ferner nicht zu, daß die göttlichen Personen sich personaliter durch Proprietäten unterscheiden, welche ihnen transitive zukämen, d. h. etwas außer dem menschlichen Verstande Existirendes wären; denn der Vater hat zeugend seine ganze Substanz im Sohne gesetzt, also keine Entität eigen, die er dem Sohne nicht gegeben hätte; und die drei Personen sind nach conc. Lat. IV. eadem res, was sich unter der entgegengesetzten Annahme nicht erwahrt, welche vielmehr vier Divinitäten statt Einer involviren würde. Mit diesem Satze Gregor's hängt ein anderer zusammen, welchen er der Scotistischen Theologie entgegenstellt: daß nämlich vermöge der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens der terminus formalis der göttlichen Zeugung vom terminus totalis derselben nicht verschieden sein könne. Ferner behauptet er mit Albert von Sachsen, Holkot, Johannes Anglicus (Baconthorp), daß Gott in genere sei. Selbstverständlich bestreitet er, daß die göttlichen Attribute etwas Entitatives zu bedeuten hätten, und unter sich derart verschieden wären, daß die eine nicht die andere wäre. Gott stand seit ewig in einer realen Relation zu der noch nicht seienden Creatur, und ist zeitlich in eine reale Relation zur seienden Creatur getreten. In der Frage über die göttliche Vorherbestimmung der zufälligen Ereignisse tritt Gregor gegen Occam's Einwürfe auf die Seite des Duns Scotus.

Einer der berühmtesten Schüler Occam's war Johann Buridan, welcher übrigens von der Theologie sich ganz abseits hielt, und sich geflissentlich nur auf die Erklärung der Aristotelischen Werke beschränkte. Bemerkenswerth ist, daß er der Erste seit Langem die Ethik und Politik des Aristoteles zum Gegenstande öffentlicher Erklärungen machte. Etwas später als Buridan trat Marsilius

von Inghen auf, † 1396 [1]), welcher als Domherr von Cöln an der Gründung der Heidelberger Universität mitberathenden Antheil hatte, und auch als Lehrer daselbst wirkte. Andere Nominalisten sind: Climitonus Langlejus, Nicolaus Amati, Heinrich von Oyta [2]), Heinrich von Hessen, Matthäus von Krakau, Nicolaus Oresme, welcher im Auftrage des Königs Karl V. die Politik und Ökonomik des Aristoteles in's Französische übersetzte, Nicolaus de Clemangis und der Cardinal Peter d'Ailly [3]). Diesseits des Rheins wurde der Nominalismus durch die Fürsten offen begünstiget; die Universität Cöln mußte sich wider den von Amtswegen gegen sie erlassenen Vorwurf rechtfertigen, daß sie dem Geiste eines Buridan und Marsilius von Inghen untreu geworden und sich wieder den älteren Lehrern Albert und Thomas annähere [4]). Occam's poli-

[1]) Commentarii in II libros Sententiarum. Hagae 1497.

[2]) Über Oyta vgl. Hagemann, der erste dogmatische Streit an der Universität Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Bewegung in Böhmen vor Hus. Mitgetheilt in der Tübinger Quartalschrift, 1859, Hft. I, S. 57—81.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 867 ff.

[4]) Sanctae et felicis civitatis Coloniensis fidelis filiae Apostolicae sedis honorabiles Domini exhibuerunt almae universitati studii ejusdem civitatis literam per serenissimos principes Sacri Imperii inclytos Electores ipsis destinatam: qua vigilanter examinata videtur ejus tenor ad certos articulos posse summarie restringi. Primus est, quod in eorum zelo est bonum fidei salvare, procurare et augmentare: quidquid autem tali bono contrarium fuerit, dissonum aut suspectum, eliminare, exstirpare et relegare. Secundus est, quod in Facultate Artium praedictae universitatis per Magistros nunc regentes non legitur doctrina quae in principio fundationis studii legebatur, quae in aliis quoque universitatibus Almaniae legitur. Neque idem legendi modus observatur qui ab origine studii inolevit. Tertius est quod juvenes ibidem introducuntur in via alterius doctrinae, puta S. Thomae et Alberti Magni aut talium antiquorum alti sermonis Doctorum. Quartus est, quod etsi doctrina talium Doctorum non sit in se mala, transscendit tamen juvenum capacitatem. Unde evenit, quod juvenes hujus doctrinae subtilia dicta et alta principia non intelligentes, et nihilominus secundum talem instructionem loqui praesumentes incidunt in errores perniciosos, aut haereses, seu varias controversias. Exemplum adest de Pragensibus, quorum error ex tali doctrina emanavit. Quintus est, quod Magistri moderniores ut Buridanus, Marcilius et eorum Collegae sive sequaces, hujusmodi periculum praecaventes doctrinam artium redu-

tiſches Verhalten erklärt die Gunſt, in welcher der Nominalismus bei Kaiſer und Churfürſten ſtand. Indeß nahm der ſpätere Nominalismus eine etwas mildere Geſtalt an, nachdem die Pariſer Univerſität ſich auf das Entſchiedenſte gegen den Occamismus erklärt hatte, 1339 [1]) und 1340 [2]). In Gerſon verſchwiſterte ſich der

---

xerunt ad stilum humiliorem et ad alios terminos et modos loquendi, ex quibus nullum derivari possit erroris contagium etc. etc. . . . D'Argentré, Coll. jud. Tom. I, P. II, p. 220.

[1]) In dem a. 1339 von der Facultät erlaſſenen, und vom Rector unterzeichneten Decrete heißt es .... At istis temporibus nonnulli doctrinam Guillelmi dicti Occam, quamvis per ipsos Ordinantes admissa non fuerit, vel alias consueta, neque per nos seu alios ad quos pertineat, examinata; propter quod non est suspicione carere, dogmatizare praesumserunt publice et occulte super haec in locis privatis conventicula faciendo. Hinc est quod Nos nostrae salutis memores, considerantes juramentum quod fecimus de dicta Ordinatione observanda, statuimus quod nullus de caetero praedictam doctrinam dogmatizare praesumat, audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo, vel ipsum in lectura vel disputationibus allegando. Si quis autem contra praemissa vel aliquid praemissorum attentare praesumserit, ipsum a lectura per annum privamus, et quod per dictum annum obtinere honorem seu gradum inter nos non valebit, nec obtentos actus aliqualiter exercere. Si qui autem contra praedicta inventi pertinaces fuerint, praedictis poenis perpetuo volumus subjacere. . . . Bulaeus IV, p. 257.

[2]) In einem an die Artiſtenfacultät gerichteten Decrete vom folgenden Jahre heißt es: Nulli magistri baccalarii vel scholares in artium facultate regentes Parisiis audeant aliquam propositionem famosam illius authoris, cujus librum legent, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis si crediderint quod autor posuerit et ponendo illam habuerit verum intellectum, sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia pari ratione propositiones Bibliae absoluto sermone essent negandae; quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi auctorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo autores communiter utuntur, et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam. Item, quod nullus dicat, quod nulla sit propositio distingenda; quoniam hoc ducit ad praedictos errores. Quia si discipulus unum propositionis sensum recipit et doctor alium intellexit, discipulus falso informabitur, donec propositio distinguetur. Similiter si opponens unum sensum intelligat, et alterum respondens sensum recipiat, disputatio erit ad nomen tantum, si non fiat distinctio. Item

Nominalismus mit der Myſtik, nachdem bereits Buridan beſchaulichen Regungen ſich nicht abgeneigt gezeigt hatte. Als der letzte bedeutende Nominaliſt des Mittelalters iſt Gabriel Biel zu nennen, † 1495 [1]), der insgemein auch der letzte Scholaſtiker genannt wird, und an der neu errichteten Univerſität Tübingen lehrte. Im Jahre 1474 erließ König Ludwig XI. auf Andringen des Biſchofes Bochard von Avranches ein Verbot wider die nominaliſtiſche Lehre; die Lehrer der Univerſität mußten ſchwören, keine nominaliſtiſchen Sätze zu lehren, die Bücher, welche dergleichen Sätze enthielten, mußten dem Präſidenten des Parlamentes ausgeliefert, oder in den Bibliotheken unter Verſchluß gelegt und ſecretirt werden [2]). Sieben Jahre ſpäter

---

quod nullus dicat, propositionem nullam esse concedendam si non sit vera in ejus sensu propositio: quia hoc dicere, ducit ad praedictos errores, quoniam Biblia et Autores non semper sermonibus utuntur secundum sensus proprios eorum, magisque oportet in affirmando vel negando sermones ad materiam subjectam attendere, quam ad proprietatem sermonis attendere: nam nullam recipere propositionem praeterquam in sensu proprio non est disputatio nisi sophistica. Disputatio autem dialecticae et doctrinales quae ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent in nominibus solicitudinem. Item quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quae non sunt signa i. e. quae non sunt termini vel orationes; quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus quos portare non possumus ad disputationes. Ideo scientiam habemus de rebus licet mediantibus terminis vel orationibus. Item quod nullus asserat absque distinctione vel expositione, quod Socrates vel Plato vel Deus et Creatura nihil sunt, quoniam illa verba prima facie male sonant. Et quia talis propositio sensum unum habet falsum, videlicet si negatio in hac dictione »nihil« implicate intelligeretur eadem, non solum supra ens singulariter, sed et supra entia pluraliter. Si quis autem contra praemissa vel aliquod praemissorum attentare prosumserit, a nostro consortio ex nunc prout ex tunc resecamus et privamus resecatum et privatum haberi volumus, salvis in omnibus, quae de doctrina Guillelmi dicti Occam alias statuimus, quae in omnibus et per omnia volumus roboris habere firmitatem. Bulaeus IV, p. 265. 266.

[1]) Collectorium super libros Sententiarum G. Occami.

[2]) . . . Visum est eis (Cancellariis ecclesiae cathedralis et St. Genofevae) rurus doctrinam Aristotelis, ejus commentatoris Averrois, Alberti Magni, S. Thomae de Aquino, Aegydii de Roma, Alexandri de Hales, Scoti, Bonaventurae aliorumque Doctorum Realium, quae quidem doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in Facultate

wurde das auf die Bücher gelegte Verbot wieder zurückgenommen, mit der Bedeutung des Nominalismus war es jedoch vor der Hand vorüber; sie hatte darin bestanden, die Auflösung der mittelalterlichen Scholastik herbeizuführen.

Dieß war der Endverlauf der mittelalterlichen Scholastik im cisalpinischen Europa. Wie hier der Nominalismus, so hatte im transalpinischen Europa, im Norden Italiens ein falscher Realismus sich festgesetzt, derselbe, welcher wahlverwandt mit der Oxforder Schule bei Roger Baco bereits sich zeigte, später bei Johann von Baconthorp hervortrat und endlich als averroistischer Naturalismus in Padua eine lange Entwickelungsepoche durchmachte, ehe er sich gänzlich auslebte, daher er den cisalpinischen Nominalismus um ein gutes Jahrhundert überdauerte. Stifter der Paduaner Averroistenschule war der Arzt Peter von Abano, † 1315, der als astrologischer Fatalist [1]) der Inquisition verfiel. Er starb jedoch vor Ausgang seines Processes, daher nicht an ihm, sondern an seinen irdischen Überresten das Gericht vollzogen und seine Gebeine verbrannt wurden. Durch des Minoriten Marsilius von Padua Vermittelung wurde der in Paris lehrende Johannes de Janduno mit Peter's von Abano Schriften bekannt. Marsilius und Jandunus waren gleich Occam Partisanen Ludwig's des Baiers in dessen Streite mit Johann XXII. Zu Padua lehrte auch Urban von

---

Artium quam Theologiae in praedicta Universitate deinceps more consueto esse legendam, dogmatisandam, discendam et imitandam, ac eandem ad sacrosanctae Dei Ecclesiae ad fidei Catholicae aedificationem, juvenumque studentium eruditionem longe utiliorem esse et accomodatiorem, quam sit quorumdam aliorum Doctorum Renovatorum doctrina, ut puta Guillelmi Occam, Monachi Cisterciensis, de Arimino, Buridani, Petri de Alliaco, Marsilii, Adam Dorp, Alberti de Saxonia, suorumque similium, quam nonnulli, ut dictum est, ejusdem Universitatis studentes, quos Nominales Terministas vocant, imitari non verentur. . . Bulaeus IV, p. 708.

[1]) In seiner Schrift Conciliator differentiarum Philosophorum et Medicorum kommt folgende Stelle vor: Ex conjunctione Saturni et Jovis in principio Arietis, quod quidem circa finem 960 contingit annorum . . . . . totus mundus inferior commutatur, ita quod non solum regna, sed et leges et prophetae consurgunt in mundo . . . sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysi, Alexandri Magni, Nazarei, Machometi.

Bologna, † 1403, dem Servitenorden angehörig, mit dem Prädicate Philosophiae Parens, der als Commentator des Averroes Berühmtheit erwarb [1]), ohne jedoch an den widerchriſtlichen Sätzen des Averroes feſtzuhalten; ferner Paul von Venedig, ein Auguſtinermönch, † 1429, excellentissimus philosophorum monarcha zubenannt, der ſich förmlich zu der Averroiſtiſchen Lehre vom Einen Verſtande bekannte; der Domherr Cajetan aus Theate, urſprünglich Arzt und Philoſoph, ſpäter dem Prieſterſtande und theologiſchen Lehramte ſich widmend, † 1462, der durch eine eigenthümliche ſonderbare Hypotheſe die Averroiſtiſche Anſicht vom menſchlichen Verſtande mit der chriſtlichen Unſterblichkeitslehre in Einklang brachte; Nicoletti Vernias aus Chieti, der 1471 — 1499 zu Padua lehrte, und ſich förmlich zur Averroiſtiſchen Doctrin vom Einen Verſtande bekannte, bis er ſie über wiederholten Mahnungen des Doge Auguſtin Barbarigo und des Paduaner Biſchofes Barozzi aufgab, deſſelben Barozzi, der auch den Schüler des Vernias, Auguſtin Niphus aus Seſſa (deßhalb gemeiniglich Suessanus genannt), zur Ermäßigung und Verbeſſerung verſchiedener anſtößiger Stellen der ſcandalöſen Schrift de intellectu et daemonibus vermochte [2]). Niphus ſchlug in ſeinen folgenden Schriften eine andere Richtung ein, und ſtützte ſich durchgängig auf die Thomiſtiſche Pſychologie, welche er

---

[1]) Urbanus Averroista, philosophus summus, ex almifico servorum B. M. V. ordine, commentorum omnium Averroys super librum Aristotelis de physico auditu expositor clarissimus. Venetiis 1492.

[2]) Seine übrigen Schriften ſind: Commentarii in Aristotelis physicas auscultationes; in Aristot. libros de animalibus; de tyranno et rege; libri 2 de auguriis; de immortalitate animae contra Pomponatium; de armorum et literarum comparatione; de diebus criticis; defensio Averrois de mixtione contra Algazelem; Commentarii super varios Averrois libros; de intellectu libri 6; de infinitate primi motoris; codicillus de sensu agente; de artificiosa interpretatione somniorum et de prophetia; de nostrarum calamitatum causis; eruditiones ad apotelesmata Ptolomaei; de figuris stellarum helionoricis; de verissimis temporum signis; de falsa diluvii prognosticatione quae ex conventu omnium planetarum qui in piscibus continget anno 1524, divulgata est; de ratione medendi; de regnandi peritia; dialectica ludicra; epitomata rhetorica; de his quae ab optimis principibus agenda sunt; de pulchro et amore; de re aulica u. A.

in seiner ersten Schrift so geringschätzig behandelt hatte; er errang sich bei Papst Leo X. große Geltung und verfaßte auf Geheiß desselben eine Widerlegungsschrift gegen Pomponatius, welcher den Decreten des fünften Lateranensischen Concils zuwider [1]) die Unsterblichkeit der Seele als philosophische Wahrheit in Averroistischem Sinne in Abrede zu stellen gewagt hatte [2]). Pomponatius ant-

---

[1]) Das Decret lautet: Cum diebus nostris zizaniae seminator nonnullos perniciosissimos errores in agro Domini seminare sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum esse asseverent; contra hoc approbante sacro concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus; aut hoc in dubium vertentes; cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae, quin et praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius jubemus. Omnesque hujusmodi erroris adstrictionibus inhaerentes velut damnatissimas haereses seminantes per omnia ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes vitandos et puniendos fore decrevimus. Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explicaverint, quale hoc de animae mortalitate aut unitate et mundi aeternitate, ac alia hujusmodi teneantur ejusdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio ad philosophorum argumenta pro viribus excludere ac resolvere. Ordinamus etiam, ne quis in sacris ordinibus constitutus philosophiae aut poëseos studiis ultra quinquennium post grammaticam et dialecticam sine aliquo studio theologiae aut juris pontificii incumbat.

[2]) Pomponatius' Schrift de immortalitate animae erschien zu Bologna 1516, also 4 Jahre nach dem Concil vom Lateran. Charakteristisch für sein und anderer Peripatetiker seines Schlages Verhalten zur kirchlichen Theologie und zum christlichen Dogma ist seine Äußerung über einen anderen von ihm bewegten Punct, welchen er in seiner Schrift de Fato et libero arbitrio

wortete mit einem Defensorium [1]), in welchem er des Niphus Behauptungen entgegen zu erweisen suchte, daß er wenigstens zum Theile die Auctorität des Aristoteles für sich habe. Der Dominicaner Chrysostomus Javellus übernahm die Vertheidigung des Niphus gegen das Defensorium in einer Schrift de immortalitate animorum [2]). Als Ausleger des Averroes erwarb sich Niphus solches Ansehen, daß man ihm nachrühmte, es habe, wie einzig Averroes den Aristoteles, so einzig Niphus den Averroes richtig verstanden

---

bespricht: Percelebre pervulgatumque est, praecipue apud homines divi Dominici, divum Thomam habuisse a redemtore multis veraciter audientibus et non phantastice, omnia quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad theologiam, verissima esse et recta declarata. Quod si verum est, nihil est, quod in dictis his de praedestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia esse videantur, imo deceptiones et illusiones potius, quam enodationes; tamen ut inquit Plato, impium est Deis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere, et juxta apostoli sententiam oportet captivare mentem nostram in obsequium Christi.

[1]) Nebenbei veröffentlichte Pomponatius noch drei andere Vertheidigungsschriften gegen verschiedene Angreifer, gegen den Cremoneser Dominicaner Vincenz Colzado, Petrus Manna, gleichfalls aus Cremona, Paulus Jovius und Niphus. Diese gegen Niphus gerichtete Vertheidigungsschrift ist demnach von dem im Texte erwähnten Defensorium zu unterscheiden.

[2]) Über den Erfolg der Schrift des Javellus wird bei Echard et Quetif II, p. 105 berichtet: Tandem (Pomponatius) seu malorum ipsi ex libello impendentium formidine exterritus, seu agnoscens damna ex libello reipublicae christianae jam illata, ingeniis non paucis ex ejus lectione corruptis, ad se reversus, literisque Javelli quem in amicis colebat excitatus, eundem oravit, ut ad argumenta a se allata solutiones ipse adjiceret, pro eminenti quam in eo reverebatur sapientia. Quod ejus precibus victus Javellus suscepit, solutionesque postulatas misit, quas Pomponatius continuo probavit ut aptas, ut semota adulatione omne removentes dubium, mentemque ponentes in tranquillo et multis gratiis redditis tum ipsum tum omnes fidei censores rogavit, ut ad libellum suum addi juberentur, nec sine hujusmodi accessione ullum suum exemplum vendi liceret. Quod et constitutum fuit, tum ab Alexandro de Peracinis cardinalis episcopi Bononiensis vicario generali, tum a Joanne de Torsannis O. P. inquisitoris Bononiensis vices gerente anno 1519 die 4 Martii.

und ausgelegt [1]). Gleiche Berühmtheit wie Niphus, erlangte Marcus Antonius Zimara, durch seine Bemühungen um die Auslegung der Averroistischen Doctrin; seine Erläuterungen dazu [2]) wurden gleich jenen des Niphus den Druckausgaben der Averroistischen Werke beigefügt. Die unter diesen Zugaben befindlichen Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois (im Tom. XI der Opp. Averr. ed. 1560 befindlich) sind in mehrfacher Beziehung merkwürdig. Erstlich, indem bei jeder wichtigeren Frage das Verhältniß des orthodoxen Averroismus zu den einschlägigen Ansichten wahlverwandtschaftlicher Auctoritäten: eines Ägyd Colonna, Walter Burleigh, Baconthorp, Jandunus, Gregor von Rimini, Paul von Venedig, Jakob von Forli, Thienäus von Gaeta, Pomponatius, Achillini, Niphus erörtert wird. Sodann ist auch von Interesse, zu bemerken, wie sich der orthodoxe Averroismus mit der Kirchenlehre zurechtzusetzen suchte. Die Einheit des Verstandes aller Menschen wird als Einheit der allgemeinen Principien des Erkennens gedeutet; die intelligentia prima gibt dem mobile primum, und mittelst dessen dem Universum das Sein; der erste Beweger ist die Form der Wesen, wie der Herr die Form seines Sclaven; der active Verstand ist weder Gott selbst, wie Alexander meint, noch ein bloßes Seelenvermögen, sondern eine höhere Substanz über der Seele, von dieser trennbar und unvergänglich, Princip der Individuation ist die Form. Die intellective Seele läßt sich vom Körper trennen und ist unsterblich. Die Wahrheit gelangt auf zwei Wegen zu uns, durch die Propheten und durch die Philosophen; collidiren die beiderseits gegebenen Aussprüche, so muß dem prophetischen Worte der Vorzug eingeräumt werden. — Nach Zimara sind noch zwei namhafte Averroisten zu nennen, Zabarella, welcher 1564—1589

[1]) Solus Aristotelis nodosa volumina novit
Corduba, et obscuris exprimit illa nodis.
Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,
Et nitidum media plus facit esse die.

[2]) Seine Schriften sind: Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois in unum collectae et in ordinem redactae; Tabella dilucidationum in dicta Aristotelis, ordine alphabetico proposita; quaestiones de movente et moto; de intentione Aristotelis; de individuatione naturae problemata Aristotelis et Alexandri Aphrodisaei, Theoremata seu memorabilium propositionum limitationes etc.

zu Padua lehrte [1]), und Cremonini, welcher zuerst in Ferrara, dann als Nachfolger Zabarella's in Padua lehrte, † 1632. Nach Zabarella ist durch die Nothwendigkeit eines absoluten Wesens nicht auch schon die Existenz Gottes dargethan; es könnte der Himmel das erste Princip sein, und nur das Bewegtsein des Himmels gibt einen entscheidenden Beweis für das Vorhandensein Gottes ab. Der Intellect ist die informirende Form des Menschen und vervielfältiget sich nach der Zahl der Körper. Der active Verstand im eigentlichen Sinne des Wortes ist Gott als allgemeiner Beweger; im intellectus acquisitus wird der durch ununterbrochene Erleuchtung eingeströmte Verstand unser Verstand; in Kraft der fortgesetzten göttlichen Erleuchtung erlangt der an sich vergängliche individuelle Verstand ein unvergängliches Sein. Aus den Principien des reinen Peripatetismus kann nur die Sterblichkeit der Seele gefolgert werden. Zabarella ist also in dieser Beziehung Alexandrist, wie vor ihm Pomponatius, an dessen Streitigkeiten mit dem Averroisten Achillini die Dispute zwischen Zabarella und Zimara's Schüler Franz Piccolomini erinnern. Alexandrist war auch Friedrich Pendasio, Zabarella's Schüler; Cremonini, der aus Pendasio's Schule hervorgieng, neigte sich wenigstens mehr zum Alexandrismus, als Averroismus hin, und maskirte seine wahre Gesinnung bei jedem verfänglichen Puncte mit der verdächtigen Versicherung seiner Rechtgläubigkeit [2]). Der Großinquisitor von Padua ließ ihm am 3. Juli 1619 ein Decret zugehen mit der Erinnerung und Mahnung an die vom fünften Lateranensischen Concil ausgesprochene Weisung, die den Lehrern der Philosophie zur Pflicht macht, die von ihnen erwähnten und besprochenen widerchristlichen Sätze der Averroistisch-

---

[1]) Unter seinen Schriften sind die vornehmsten: De natura logicae libri II; de methodis libri IV; de propositionibus necessariis libri II; de conversione demonstrationis in definitionem; apologia ad objectiones Piccolominei de doctrinae ordine libri II; commentarii in libros physicorum Aristotelis; de rebus naturalibus; comm. in libros de anima u. s. w.

[2]) So äußert er sich in seiner Schrift de anima: In hoc diximus non quod sentimus de anima et de intellectu agente, sentimus enim id quod sentit nostra mater Ecclesia, sed diximus id quod videtur sensisse Aristoteles. Quae Philosophi dicta non sunt retinenda, quia de anima illud est sentiendum, non quod sentit Aristoteles, sed quod sentit veritas christiana.

Aristotelischen Philosophie auch ernstlich zu widerlegen. Cremonini antwortete, er sei beauftragt, den Aristoteles zu erklären und seine Aufgabe sei nur, den wahren Sinn des Aristoteles wiederzugeben, er müßte, wenn er seine Erklärung widerriefe, die dafür von Staatswegen bekommene Besoldung zurückerstatten u. s. w.; übrigens würde er geziemendes Stillschweigen beobachten, wenn irgend ein Anderer den Auftrag erhielte, den von ihm erklärten Aristoteles in christlichem Sinne zu widerlegen. Mit seinem Tode erreichte die Paduaner Averroistenschule, die auch nach Bologno, Ferrara, Neapel ihre Ableger verpflanzte, ihre Endschaft, nachdem sie, schon an sich in ein unnatürliches Verhältniß zu der von ihr formell anerkannten christlichen Theologie gestellt, bereits seit Langem unter den ununterbrochenen Angriffen der Helleniſten (d. i. Jener, die den Aristoteles aus dem griechischen Urtexte erklärten), Platoniſten und Humaniſten hingesiecht hatte. Einige andere Philosophen und Freigeister des sechzehnten Jahrhunderts, die man im weiteren Sinne unter die Averroisten zählte, gehörten nicht zur Schule; so Cäsalpinus, ein Vorläufer Spinoza's — Cardanus, welcher von J. C. Scaliger des Averroismus bezüchtiget wurde — der philosophisch bedeutungslose Vanini, welcher für einen Schüler Baconthorp's gelten wollte und Averroes und Pomponatius für seine Lehrmeister ausgab, in der That aber alle Zucht und Regel des methodischen Denkens abwarf, abenteuernder Irrfahrer in der Wissenschaft wie im Leben. Seine glänzendste Zeit hatte der Paduaner Averroismus gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts gehabt, wo er die unbestrittene Alleinherrschaft in Padua behauptete; ein damals von dem Minoriten Trombetta erhobener Widerspruch gegen sie [1]) verhallte für den Moment wirkungslos. Gab doch selbst Trombetta's berühmter Thomistischer Gegner Thomas del Vio, welcher seit 1491 noch fast als Jüngling zu Pavia zu lehren begann, nicht wenig auf Averroes' Ansehen [2]); diese Hochschätzung galt aber freilich nur dem Commen-

[1]) Eximii sacrae theologiae metaphysicaeque monarchae, Magistri Antonii Trombetae Patavini, Ordinis Minorum provinciae S. Antonii ministri, Quaestio de animarum humanarum pluralitate contra Averroym et sequaces, in studio Patavino determinata. Venedig 1498.

[2]) Wenigstens in seinen philosophischen Erstlingsschriften, die er in Pavia und Mailand abfaßte: De infinitate Dei — de subjecto naturalis philosophiae — de nominum analogia.

tator des Aristoteles, welchen er zudem in den wichtigsten Puncten anders auffaßte, als es von Seite der Paduaner Averroisten geschah. So bemüht er sich namentlich in seiner Abhandlung de intensiva infinitate Dei gloriosi ausführlich zu zeigen, daß sie für ihre Ansicht: der erste Beweger des Himmels müsse nicht von intensiv unendlicher Kraft sein, vergeblich auf Averroes sich berufen [1]). Wie ließe sich damit der Satz des Averroes vereinbaren, daß die Himmelsbewegungen das Maaß ihrer Geschwindigkeit von der Seele des Himmels, ihre endlose Dauer aber vom ersten Beweger haben? Alle Versuche der Averroisten, den angeführten Ausspruch so wie verschiedene andere Äußerungen desselben zu ihren Gunsten zu deuten, führen auf Absurditäten hin [2]). Er sagt wol bisweilen, es gebe keinen Beweger von intensiv unendlicher Kraft, d. h. keinen solchen, welcher die Geschwindigkeit der Bewegung endlos zu steigern im Stande wäre; damit meint er aber nach Allem nur die nächsten Beweger des Himmels; oder sollte er den ersten Beweger meinen, so denkt er sich die Bewegungskraft desselben nicht an sich von innen beschränkt, sondern bloß durch die Mittelursachen der Bewegung und die Verkettung von Ursachen im endlichen Weltganzen bedingt, in jenem Sinne, in welchem z. B. im neunten Buche der Metaphysik behauptet wird, Gott könne keine Fliege hervorbringen, nicht weil es ihm an Vermögen hiezu fehlte, sondern weil es der Ordnung des Ganzen widerspricht, daß Gott mit Umgehung der nächsten und mittleren Ursachen ein solches Product setze [3]). — Ein anderer

---

[1]) . . . . Praedicta verba Averrois a diversis diversimode exposita vel potius extorta sunt, prout quilibet voluit non se Averroistam, sed Averroim suum facere. . . . . Deficiunt dupliciter, scil. in re ipsa et in expositione Averrois.

[2]) Die nähere Ausführung dessen in den in den Bd. XIX der Venetianischen Gesammtausgabe von Thomas' Werken 1591 aufgenommenen Schriften Cajetan's, S. 146.

[3]) Ego autem — fügt er bei — nolens Averroim Thomistam facere, neque me Averroistam; sed veritatem solam sequi (quantum cognoscere potero Deo concedente) puto id tunc voluisse Averroim, quod saepe mentem meam pulsavit, tanquam de officina Aristotelis veniens, scil. quod virtutes immateriales non sunt quantae virtualiter et consequenter nec finitae nec infinitae. Übrigens wird Cajetan's ganzes Raisonnement von dem späteren F. Suarez mißbilliget und verworfen. Inprimis quod

Punct, in welchem Cajetanus dem Averroes die chriſtliche Anſicht vindicirt, betrifft die Frage, ob Gott die reinen Intelligenzen producire [1]). Die Paduaner Schule behauptete das Gegentheil; Cajetan vertheidiget den Ariſtoteles ſowol, wie den Averroes gegen die beiden unterſtellte naturaliſtiſche Anſicht. Der Begriff des agere ſei allgemeiner als jener des movere, und es ſei demnach auch eine von den causis moventibus verſchiedene causa agens denkbar; die von den Gegnern aus Averroes beigebrachten Beweisſtellen beziehen ſich eben nur auf die eigentlich phyſiſche Production, oder ſind gegen Avicenna's emanatianiſtiſche Anſchauungen gekehrt.

Die Geltung, welche der Averroismus noch während des ſechzehnten Jahrhunderts in den Schulen Italiens behauptete, rief das Beſtreben hervor, den Unterſchied zwiſchen dem arabiſch-naturaliſtiſchen und dem chriſtlichen Peripatetismus in's gehörige Licht zu ſtellen, und wir werden weiter unten auf die eine und andere aus

---

Aristotelem attinet — ſagt Suarez Metaph. Disp. 30, sect. 2 — objicere possumus Cajetano quod ipse merito objicit Scoto: „Mirum est quod Aristoteles medium suae rationis non expresserit.“ Sicut autem Aristoteles non assumsit pro medio causam moventem a se, ut Scotus volebat, ita nec causam moventem per se primo, ut Cajetanus sumit, sed praecise ex continuatione motus per infinitum tempus infert infinitam virtutem moventis. Item deductio illa, qua Aristoteles probat motum infiniti temporis non posse esse a finita virtute, longe diversa est a discursu, quem Cajetanus facit; infert enim Aristoteles, quod duo moventia moverent tempore inaequali. Quod argumentandi genus ad moventia, quae per se primo causant infinitatem vel durationem motus eo modo, quo Cajetanus loquitur, applicari non potest. Imo si res attente consideretur, nulla virtus creata (etiam juxta discursum Cajetani) potest per se primo movere per horam, nedum infinito tempore, quia ex vi solius intensivae perfectionis non potest vel durationem unius horae efficere movendo, sed ex adjuncta conditione, quatenus ipsa etiam per horam durat. Ulterius vero addo, discursum ipsum Cajetani per se inefficacem esse. Nam in primis, quae est causa, qua possit movere infinito tempore ex vi solius virtutis intensivae, praescindendo illam ex propria duratione? certe nulla, etiamsi maxime infinita fingatur. . . . . Praeterea ascensus ille, seu gradatio Cajetani fallax est, tum quia licet duratio sit perfectio, major tamen duratio non semper est major perfectio.

[1]) Vgl. Cajetan's Commentar zu Thomas' Schrift de ente et essentia, qu. 10.

den hieher gehörigen Arbeiten der italieniſchen Dominicanerſchule noch zurückkommen. Es hatte aber das Anſehen, als ob überhaupt die peripatetiſche Doctrin, die im ciſalpiniſchen Europa am Ausgange des fünfzehnten Jahrhunderts unter dem zerſetzenden Einfluſſe des Nominalismus ſich kaum länger halten zu können ſchien, auch in dem geiſtig gährenden Italien des ſechzehnten Jahrhunderts dem Einfluſſe neuer Beſtrebungen erliegen müßte. Hielt man auch an der theologiſchen Lehre des heiligen Thomas feſt, ſo kehrten ſich doch ſelbſt im Dominicanerorden einzelne hervorragende Köpfe mehr oder weniger von Ariſtoteles ab, z. B. Javellus, der, ohne Zweifel unter dem Einfluſſe der neu erwachten Vorliebe für den Platonismus, den Plato unbedingt über Ariſtoteles ſtellte [1]); der um einige Dezennien ſpäter blühende Campanella († 1638), welcher die Phyſik des Teleſius eifrig cultivirte.

In dieſem Kampfe zwiſchen Altem und Neuem gieng die Wiederherſtellung des chriſtlichen Peripatetismus und die Neubegründung ſeines Anſehens von dem Geburtslande des Predigerordens, von

---

[1]) Javellus ſchrieb neben ſeiner dispositio moralis philosophiae secundum Aristotelis philosophiam auch eine dispositio moralis philosophiae secundum Platonis philosophiam, und motivirt dieſe zweite Schrift mit folgenden Worten: Etenim Aristotelis disciplina nos quidem doctos ac subtilissime de moralibus sicut de naturalibus disserentes efficere potest: at moralis Platonica ex vi dicendi atque paterna adhortatione veluti prophetia quaedam, et quasi superum vox inter homines tonans, nos procul dubio sapientiores, probatiores vitaeque felicioris reddere valet . . . . . Plato in omni disciplina sua non tam philosophicum quam propheticum stilum servare videtur; more enim piissimi patris, divini vatis ac sacerdotis a corporis illecebris expiatos ad divina nos rapere contendit. Merito igitur, ut cunctis bene recteque vivere cupientibus moralissimae ac purgatissimae doctrinae speculum proponerem, post doctrinalem Peripateticam religiosam ac piam divi Platonis ante omnium oculos velut ornatissimam virginem statuendam decrevi . . . . . ut exposita et morali Aristotelis, et divina ac christiana philosophia Platonis, moralem philosophiam, quoniam quam proxima est divinae ac Christianae, seque habet ad eam, ut luna ad solem, locaret mediam inter Peripateticam ac Christianam, quo per ipsam cunctis facilior accessus pateret ad christianam ac divinam; et vi hujusmodi sapientes, qui soli divinae legis auctoritati non facile cedunt, nec contentantur, saltem Platonicis rationibus atque institutis christianae religioni ipsique veritati admodum consentaneis acquiescant.

Spanien, aus, von den berühmten Universitätsstädten der pyrenäischen Halbinsel, Salamanca, Alcala, Coimbra, deren Glanz eben damals hell aufzuleuchten begann, und der Pariser theologischen Schule den Ruhm, die erste und vornehmste des Abendlandes zu sein, entriß. Salamanca's Blüthe datirte von dem Auftreten des Franz von Vittoria († 1566), welcher, aus Vittoria in Cantabrien gebürtig, von seinem Orden nach Paris geschickt worden war, um im Colleg von St. Jakob sich zum Theologen auszubilden. Er hatte dort den berühmten Peter Crockart aus Brüssel zum Lehrer, der, als Schüler des Johannes Major [1]), einstmals dem Nominalismus angehangen hatte, später aber bei näherer Bekanntschaft mit der Thomistischen Lehre anderen Sinnes geworden und als begeisterter Verehrer des heiligen Thomas in den Dominicanerorden getreten war [2]). Der geistige Gewinn, welchen Vittoria aus seinem Aufenthalt in Paris zog, war bedeutend; er errang nicht bloß eine große Vertrautheit mit der Theologie nach dem Stande ihrer damaligen Ausbildung, sondern er lernte auch die Anforderungen kennen, welchen dieselbe unter veränderten Zeitverhältnissen zu entsprechen hatte. Melchior Canus, welcher durch seine, die theologische Lehrmethode betreffenden Reformvorschläge so berühmt geworden, gesteht unumwunden [3]), daß er seine geläuterten Einsichten seinem

---

[1]) Aus Johannes Major's Schriften stand seiner Zeit das Introductorium in Aristotelicam dialecticam (Lyon 1514) in großem Ansehen; nebstdem ein Commentar über die Physik des Aristoteles, Paris 1526.

[2]) Aus Peter Crockart's Schriften sind zu erwähnen: 1. Summularium artis dialecticae utilis admodum interpretatio super textum magistri Petri Hispani O. P. [Der im Titel dieser Schrift erwähnte Petrus Hispanus († 1250) war der erste Scholastiker, welcher die ganze Aristotelische Logik in ein Schulcompendium brachte. Daß er hiebei nicht den Pfellus ausschrieb und ausschreiben konnte, zeigt Ech. et Quetif. I, p. 486. Die Arbeit des Petrus Hispanus wurde in und außerhalb der Schule seines Ordens benützt und commentirt; so von dem Dominicaner Philippus von Ferrara (c. a. 1310): Quaestiones super dialecticam Petri Hispani — von dem Scotisten Tartaret, der eine expositio in summulas Petri Hispani schrieb.] 2. Acutissimae quaestiones et quidem perutiles in singulos Aristotelis logicales libros. Item in D. Thomae de Aquino opusculum de ente et essentia magistri Petri de Bruxellis O. P. Divi Thomae doctrinae interpretis ac propugnatoris acerrimi.

[3]) Loci theolog. XII, c. 1.

Lehrer Vittoria verdanke. In der That hatte dieser die von seinem Schüler vorgeschlagenen Änderungen in Behandlung der Theologie in seinem Wirkungskreise an der Universität in Salamanca bereits praktisch durchgeführt [1]); er beschränkte sich aber darauf, durch sein mündliches Wort zu wirken, und überließ es, ein anderer Sokrates, wie ihn sein Freund, der berühmte Alphons Garcias Matanorus [2]) deßhalb nannte, seinen Schülern, die von ihm geübte Lehrweise in weiteren Kreisen zu verbreiten und in schriftlichen Werken durchzuführen. Zu seinen Schülern zählten die berühmtesten Theologen Spaniens; außer Melchior Canus ein Dominicus Soto, ein Bartholomäus Medina, Ferdinand Vasquez Menchaca, Didacus Couarruvia [3]), beide letztere in den Rechtswissenschaften ausgezeichnet und Vorläufer des Hugo Grotius, der ihre Werke fleißig studirte und benützte. Bald fiengen auch die Jesuiten an, mit ausgezeichneten Kräften an der Restauration des christlichen Peripatetismus sich zu betheiligen. In der Schule des Dominicus Soto bildete sich Franz Toletus aus Cordova; er lehrte bereits als dreiundzwanzigjähriger Jüngling die Philosophie an der Universität Salamanca, wurde nach seinem Eintritt in den eben gegründeten Jesuitenorden nach Rom geschickt, um Aristotelisch-scholastische Philosophie und später Thomistische Theologie zu lehren, worin er eben so viel Beifall errang, als bei seinem Auftreten als Kanzelredner; von Pius V. und dessen Nachfolgern hochgehalten, wurde er, der erste aus seinem Orden, mit dem Purpur geschmückt, und mehrfach auch in kirch-

[1]) Veram, quam Parisiis didicerat docendi rationem sectatus theologiam scholasticam non jejune non inculte ut alias sed erudite et ornate tractabat, eam ex historia ecclesiastica et ex sanctorum Patrum fontibus adhibito severiori criterio locupletans ac oratione puriori verbisque elegantioribus explicans, sic ut non solum omnes in admirationem caperet, sed et ad imitationem sui provocaret. Ne tam excellentis theologi verba in ventum abirent, tum primum in ea academia et in caeteris Hispaniae deinceps inductus est, qui in Parisiensi a reformatione Tuttavillana a. 1454 constitutus fuerat, mos lectiones professorum, quae auretenus antea, jam etiam scripto excipiendi. Ech. et Quetif. II, p. 129.

[2]) De academiis et doctis Hispaniae viris.

[3]) Couarruvia wurde Bischof von Segovia und fungirte als Präsident des hohen Rathes von Castilien, † 1577.

lichen Angelegenheiten als päpstlicher Legat verwendet, † 1596 [1]). An Toletus schließt sich eine Reihe ausgezeichneter Männer aus derselben Gesellschaft an: Gabriel Vasquez, der, kaum 25 Jahre alt, an der Hochschule zu Alcala Theologie und Philosophie zu lehren anfieng, und im Verlaufe seines Lebens an verschiedene andere Lehranstalten, endlich nach Rom berufen wurde, † 1604; er schrieb einen der ausgezeichnetsten Commentare über die theologische Summe des heiligen Thomas, aus seinen übrigen Werken sind hier insbesondere die Disquisitiones metaphysicae zu nennen. Neben ihm glänzt Franz Suarez; aus vornehmem Geschlechte von Granada gebürtig, widmete sich Suarez ganz der Wissenschaft und gottgeweihten Betrachtung, und stieg eben so hoch in den Erfahrungen des frommen Innenlebens, wie in wissenschaftlichen Einsichten empor; er lehrte in Segovia, Rom, Alcala, Salamanca, und wurde von König Philipp II. endlich an die hohe Schule von Coimbra berufen, † 1617. Er war einer der begabtesten philosophischen Köpfe und hinterließ neben seinem berühmten Commentar über Thomas' Summe auch viele philosophische Schriften, unter welchen hier namentlich seine Disputationes metaphysicae anzuführen sind. Der römische Jesuit Paulus Vallius († 1622) hinterließ einen großartig angelegten Commentarius in Logicam Aristotelis (Lyon 1620); seinem Vorhaben, auch die übrigen Werke des Aristoteles durch die gesammte exegetische Tradition der Scholastiker zu erläutern, kam sein Tod zuvor. Dieses Werk wenigstens zum großen Theil, nur in noch größerem Maaßstabe auszuführen, war den Jesuiten von Coimbra vorbehalten; denn diese nahmen nicht bloß die scholastische, sondern die gesammte exegetische Tradition, auch die griechische, in ihre Arbeiten auf, und lieferten ein Werk, welchem in seiner Art kein zweites an die Seite zu stellen und daher auch von jeher gerechte Bewunderung gezollt worden ist. Dieses Collegium Conimbricense [2]) zerfällt in verschiedene Abtheilungen nach der Zahl der

[1]) Aus der großen Zahl seiner Schriften ist hier zu erwähnen: Introductio in logicam, Commentarius in universam Aristotelis logicam, Libri octo de physica auscultatione, Libri duo de generatione et corruptione, Libri tres de anima.

[2]) Herausgegeben zu Coimbra 1596 ff.; später ganz oder theilweise wieder gedruckt zu Mainz, Cöln, Lyon u. s. w.

commentirten Aristotelischen Bücher; die Metaphysik sammt der Isagoge des Porphyrius wurde von Peter Fonseca commentirt, die Bücher über die Physik, de coelo, de meteoris, de generatione et corruptione, parva naturalia, de anima und Ethik von Emmanuel Goes, die Logik und die Problemata von Sebastian Conto. Der Jesuit Anton Rubius († 1615) lehrte zuerst zu Alcala, dann zu Mexico Philosophie und später Thomistische Theologie; er verpflanzte demnach einer der ersten — die scholastische Philosophie auf den Boden der neuen Welt. Unter seine Schriften gehören die Logica mexicana, ferner mehrere Commentare über die physikalischen Schriften des Aristoteles und dessen Bücher de anima. Namhafte Peripatetiker aus dem Jesuitenorden sind noch Franc. Alphonsus († 1649), der zu Alcala lehrte und einen Cursus philosophicus in 5 Foliobänden hinterließ, der Salmanticenser Peter Hurtado de Mendoza († 1651, nicht zu verwechseln mit anderen scholastischen Gelehrten, die den Namen Mendoza führten), welcher Commentarios in universam philosophiam schrieb, Franz Gonzalez, † 1661 [1]). Der Jesuit Roderich de Arriaga, der in Salamanca, dann nach Deutschland gesendet zu Prag lehrte, bei Urban VIII. und Innocenz X., so wie bei Kaiser Ferdinand III. in hoher Geltung stand († 1657), hinterließ neben einem Commentar über Thomas Summe einen Cursus philosophicus et theologicus (Lyon 1669), der sich durch Schreibart und Auffassung des Gegenstandes nicht unmerklich von anderen Werken ähnlichen Inhaltes unterscheidet, und bereits vielfach, namentlich auf dem Gebiete der Physik, die Schranken der hergebrachten Anschauungsweisen zu durchbrechen versucht, ohne jedoch zu einem für ihn befriedigenden Abschlusse zu kommen, daher er von Einigen des Skepticismus gezihen wurde, was jedoch Bayle [2]), der seinem Scharfsinne großes Lob zollt, nicht zugibt. An dem Collegium Complutense der unbeschuhten Carmeliten [3]) betheiligte sich neben mehreren Anderen Blasius a. S. Conceptione; ein anderer Genosse desselben Ordens, P. Philippus a. S. Trinitate schrieb eine

[1]) Von Gonzalez ist vorhanden eine Logica tripartita, vocalis realis, rationalis, ex mente Aristotelis, S. Augustini et S. Thomae. Dazu kam noch ein Werk de physico auditu und eine Metaphysica.

[2]) Dictionnaire, Artikel Arriaga.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 887.

Summa philosophica ex mera Aristotelis et Thomae doctrina juxta legitimam scholae Thomisticae intelligentiam. Auch der Cistercienserorden nahm an den Bestrebungen des wieder erweckten christlichen Peripatetismus thätigen Antheil. Eine besondere Berühmtheit erlangte Angelus Manriquez, aus hochadeligem Geschlechte entsprossen, welcher dann von der Universität Salamanca selber als Lehrer postulirt wurde, und zuerst die cathedra Scoti, dann die cathedra Thomae Aquinalis einnahm; seine profunde Erudition und Geistesrüstigkeit erwarb ihm das Prädicat Atlas Salmanticensis Academiae. Auch als Prediger erregte er in vielen Städten Spaniens Aufsehen, und wurde deßhalb an Philipp's IV. Hof als Prediger berufen. Später stieg er zum Generalate seines Ordens empor und starb als Bischof von Bajadoz († 1649). Neben ihm sind noch zu nennen: Bartholomäus Gomez, der im berühmten collegium Mayrense lehrte, und über Logik, Physik, Metaphysik Schriften hinterließ — Marsilius Vasquez († 1602), der auf den Academien zu Florenz und Ferrara glänzte und einen Commentar in 8 Bänden in universam Aristotelis philosophiam, nebstdem einen besonderen Commentar über die Ethik des Aristoteles schrieb — Petrus de Oviedo (nicht zu verwechseln mit dem Jesuiten Franz Oviedo), welcher auf der Universität von Alcala öffentlich lehrte, später Erzbischof von St. Domingo auf Hispaniola wurde, von da auf den Bischofssitz von Quito gelangte und endlich als Erzbischof von Charcas starb († 1651). Seine Commentare über die Aristotelische Dialektik, Logik und Physik werden von seinen Ordensgenossen Manriquez, de Visch, Jongellinus u. A. sehr gerühmt. Aus dem Benedictinerorden ist vornehmlich Joseph Saenz d'Aguirre hervorzuheben, der zu Salamanca lehrte und nach vielen rühmlichen Leistungen, unter welche eine Widerlegung der vier gallicanischen Artikel gehört, zum Cardinal der römischen Kirche erhoben wurde, † 1699. Von seinen Werken ist hier vornehmlich seine philosophia ad mentem Aristotelis et divi Thomae Aquinatis zu nennen. Aus dieser Epoche ist auch zweier Dominicaner zu erwähnen, welche sich als Erklärer der peripatetischen Philosophie einen Namen erwarben: des Italieners Michael Zanardi († 1642), welcher de triplici universo, de physica et metaphysica und einen Commentar cum quaestionibus et dubiis in octo libros Aristotelis schrieb — des Portugiesen Johannes a St. Thoma, Lehrers zu Alcala und Sala-

manca, Beichtvaters Philipp's IV., welcher nebſt anderen Schriften einen cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem hinterließ. Endlich iſt auch noch der ausgezeichneteren Scotiſtiſchen Erklärer der peripatetiſchen Philoſophie zu gedenken. Zu dieſen gehören: der Irländer Johannes Poncius, der im Collegium Romanum und zu Paris lehrte [1]); Maſtrius, welcher den Scotiſten das Verdienſt der richtigen Auslegung der Ariſtoteliſchen Logik vindicirte [2]); Philipp Faber († 1630), der eine philosophia naturalis in Scotiſtiſchem Sinne abfaßte; Bonaventura Bellutus († 1676), des Maſtrius innigſter Freund, welcher nebſt verſchiedenen Commentaren über Ariſtoteliſche Werke eine philosophia ad mentem Scoti hinterließ; Johannes Lalemandet, deſſen Werk Decisiones philosophicae (München 1645) in drei Theilen Logik, Phyſik und Metaphyſik umfaſſend, die Lehren der Thomiſten, Scotiſten und Nominaliſten gibt, zwiſchen den beiden erſteren zu vermitteln ſucht, und auch auf eine Würdigung der Lulliſchen Logik ſo wie jener des Peter Ramus ſich einläßt. Lalemandet lehrte zuletzt in Wien, und fungirte auch als Provinzial ſeines Ordens für Deutſchland, Böhmen, Mähren. Neben ihm mögen aus vielen Anderen noch Martin Meuriſſe [3]) und Claudius Fraſſenius [4]) genannt werden. Obſchon nun die Scotiſtiſche Schule neben der Thomiſtiſchen eine geachtete Stellung behauptete, und nicht wenige ihrer Sätze auch außerhalb der Ordensſchule Billigung fanden, ſo iſt doch unverkennbar, daß die auf Wiederherſtellung des chriſtlichen Peripatetismus gerichteten Beſtrebungen hauptſächlich dem Intereſſe galten, welches an der Lehre des heiligen Thomas als muſtergiltig vollendetem und durchgeführtem Syſteme der kirchlichen Lehrwiſſenſchaft genommen wurde. In der gemeinſamen Anerkennung der Auctorität des heiligen Thomas begegneten und verſöhnten ſich Gedankenrichtungen, die ſonſt durchaus nicht miteinander ſtimmten; und ſelbſt die Scotiſtenſchule konnte ſich der Macht und dem An-

[1]) Die hieher gehörige Schrift des Poncius iſt: Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti. Lyon 1559.

[2]) Disputationes in organon Aristotelis, quibus ab adversariis veteribus Scoti logica vindicatur. Venedig 1646.

[3]) Metaphysica ad mentem Doctoris subtilis. Paris 1623.

[4]) Philosophia academica ex selectissimis Aristotelicis et Scotisticis rationibus et sententiis, brevi ac perspicuo methodo adornata. Paris 1657.

ſehen, welches er behauptete, nicht ſchlechthin entziehen. In jenen Ländern namentlich, welche von den geiſtigen Bewegungen und Erſchütterungen der deutſchen Reformation entweder gar nicht erreicht oder doch nur oberflächlich berührt worden waren, konnte man ſich mit ungetheilter Muße und unverkümmertem Vertrauen auf die Richtigkeit und Zuverläßigkeit der reſtaurirten peripatetiſchen Philoſophie einem eindringlichen Studium des heiligen Thomas hingeben; und ſo erwuchs aus zweihundertjährigen Bemühungen im Zuſammenwirken einer großen Zahl höchſt anſehnlicher geiſtiger Kräfte eine Thomiſtiſch-theologiſche Literatur, die in Abſicht auf Großartigkeit der Leiſtungen, Gründlichkeit und Tiefe der ſie beſeelenden Überzeugungen als eine in ihrer Art einzige Erſcheinung daſteht, und zu den herrlichſten Zeugniſſen gehört, welche der in der Kirche waltende Geiſt der Wahrheit und Erkenntniß, des Rathes und der Wiſſenſchaft ſich geſchaffen hat. Namentlich wetteiferten die kirchlichen Ordensgeſellſchaften in der Hervorbringung großer Theologen. Da begegnen uns zuerſt die ſtrengen Thomiſten aus den Schulen des Predigerordens: Dominicus Soto, † 1560 [1]), Petrus Soto, † 1563 [2]), Martin Ledesma, † 1574 [3]), Bartholomäus Medina, † 1581 [4]), Johannes Vincentius, † 1595 [5]), Baltaſar Navarretus, † 1600 [6]), Raphael Ripa, † 1611 [7]), Ludwig de Monteſinos, † 1621 [8]), Didacus Nunez de Capezudo, † 1624 [9]),

---

[1]) De natura et gratia libri III; Commentarius in IV librum Sententiarum; catechismo o doctrina christiana. Handſchriftlich exiſtirt von ihm ein Comm. in primam et secundam partem S. Thomae.

[2]) Institutiones christianae; Compendium doctrinae catholicae; Catecheses.

[3]) Comm. in Summam S. Thomae; Comm. in librum quartum Sent. Der Tractat de Sacramento matrimonii iſt nicht von ihm, ſondern von Petrus Ledesma.

[4]) Expositio operum D. Thomae Aquinatis; Comm. in primam, secundam et tertiam partem Theologiae Scholasticae D. Thomae Aquinatis.

[5]) Relectio de gratia Christi sanctificante habituali; Tractatus de origine gratiae.

[6]) Controversiae in D. Thomae et ejus scholae defensionem.

[7]) Comm. zu Thomas' Schrift de ente et essentia; Comm. in I et III Partem Summae S. Thomae.

[8]) Comm. in Primam Secundae S. Thomae.

[9]) Commentaria Scholastica in Partem III S. Thomae de Sacramentis ecclesiae; de auxiliis gratiae divinae.

Thomas Torres, † 1630 [1]), Joseph a St. Maria, c. a. 1625 [2]), Didacus Alvarez, † 1635 [3]), Joh. Gonzalez, c. a. 1636 [4]), Gregor Martinez, † 1637 [5]), Michael Zanardi, † 1642 [6]), Johannes a St. Thoma, † 1644 [7]), Franz Manca Prado um 1636 [8]), Joh. Paulus Nazarius, † 1646 [9]), Marcus Serra, † 1647 [10]), Gregorius Sipullus, c. a. 1644 [11]), Hacquet um 1660 [12]), Franz Aurauro, † 1664 [13]), Caspar Ruyz, c. a. 1654 [14]), Joh. Martinez Prado, † 1668 [15]),

---

[1]) Comm. in Partem III Summ. theol. S. Thomae; Commentaria de gratia et de incarnatione.

[2]) Tractatus thomisticus de libero arbitrio in communi circa ea quae sunt ordinis naturalis.

[3]) De auxiliis gratiae divinae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima ejus cum efficacia eorundem auxiliorum concordia libri XII; Responsionum ad objectiones adversus concordiam liberi arbitrii cum divina praescientia, providentia et praedestinatione atque cum efficacia praevenientis gratiae libri IV; de origine pelagianae haeresis et ejus damnatione; Summa operis de auxiliis divinae gratiae, libri IV; de incarnatione divini Verbi disputationes LXXX; Disputationes theologicae in Primam Secundae S. Thomae.

[4]) Controversiae inter defensores libertatis et praedicatores gratiae de auxiliis divinae gratiae.

[5]) Comm. super Primam Partem Summ. S. Thomae.

[6]) Comm. in Partem Primam S. Thomae.

[7]) Commentarii theologici in Thomam Aquinatem. 8 Foliobände.

[8]) Expositio Thomistica philosophiae Aristotelicae.

[9]) Disputationes et commentaria scholastica in Summam D. Thomae Aquinatis. 6 Foliobände.

[10]) Summa commentariorum in Partem I S. Thomae; in Secundae primam et secundam; Summa comm. in Partem III, wovon aber der erste Band (de incarnatione) verloren gegangen.

[11]) Comm. scholast. in Partem III Summae S. Thomae. Tom. Imus.

[12]) Controversorium theologicum.

[13]) Commentarii in Summam S. Thomae, Tomi VI; Opuscula tripartita in tres controversias triplicis theologiae divisa.

[14]) Quaestiones selecta super tertiam Partem Summae S. Thomae.

[15]) Theologiae moralis quaestiones praecipuae; de Sacramentis in genere et in specie de baptismo et confirmatione; de Sacramento eucharistiae et sacrificio missae; de Poenitentiae Sacramento; Notitia veridica scriptorum O. P. de praeservatione Deiparae a peccato originali.

Contenſon, † 1674 *), Joh. Martinez de Prado, † 1668 [1]), Peter Godoy, † 1677 [2]), Gonet, † 1681 [3]), Hyacinth Parra, † 1684 [4]), Franz Perez, c. a. 1690 [5]), Dominicus Perez, c. a. 1700 [6]) u. ſ. w. An die Dominicaner ſchließen ſich zunächſt die Carmeliten an; die Verfaſſer des dogmatiſchen Theiles des Cursus Salmanticensium [7]) ſind unbekannt, an dem moraliſchen Theile und an der Lehre von den Sacramenten arbeiteten Franz a Jeſu Maria, † 1677, Andreas a Matre Dei, Sebaſtian a St. Joachim, Ildephonſus ab Angelis. Sonſt ſind aus dieſem Orden noch ein Cornejo de Pedroſa, † 1618 [8]), Franz Suarez Villegas [9]), Matthäus Orlandi, † 1695 [10]), als beſonders hervorragende Männer zu nennen. Andere ausgezeichnete Theologen ſind: Petrus de Aragon, c. a. 1580 [11]) und Joh. Puteanus, † 1623 [12]), aus dem Auguſtinerorden, der Ciſtercienſer Petrus de Lorca, † 1606 [13]), der Benedic-

---

*) Theologia mentis et cordis.

[1]) Theologiae moralis quaestiones praecipuae; De Sacramentis in genere, et in specie de baptismo et confirmatione; De Sacramento eucharistiae et sacrificio missae; De Sacramento poenitentiae.

[2]) Comm. in Summ. theol. S. Thom. Aq.

[3]) Manuale Thomistarum.

[4]) Compendium theologiae Salmanticensium Carmelitarum; Quaestiones selectae; Censura in disputationes theologicas Petri de Godoy; De jure supranaturali; De 7 ecclesiae Sacramentis. — Alles nur handſchriftlich vorhanden.

[5]) Gab Vinc. Ferre's Comm. in Primam Secundae S. Thom. heraus, einen Tractat de merito justi beifügend.

[6]) Comm. in Summ. S. Thom. — exiſtirt bloß handſchriftlich.

[7]) Vgl. Bd. I, S. 887.

[8]) Commentaria in tertiam Partem S. Thomae; De immaculata virginis Mariae conceptione u. ſ. w.

[9]) Universae dialecticae epilogus; El jardin sagrado del Lovre; Votiva tabella mysterii pacis interpretata.

[10]) Cursus theologicus in tertiam Partem Summae S. Thomae.

[11]) Comm. in secundam secundae S. Thomae de justitia et jure; In tertiam Thomae de mysteriis vitae Christi et utriusque adventus.

[12]) Comm. in Summ. S. Thomae seu Theologia scholastica.

[13]) Comm. in universam primam secundae S. Thomae; Comm. in secundam secundae D. Thomae de fide, spe et charitate; Comm. in tertiam D. Thomae.

tiner Alphons Curiel, † 1609 [1]), Hieronymus Perez (c. a. 1555) aus dem Orden der Barmherzigkeit [2]), Franz Zumel aus dem Orden de la Mercede, † 1607 [3]), der Hieronymitaner Petrus de Cabrera, um 1600 [4]), der Capuziner Ludovicus Caspenſis, c. a. 1641 [5]), der Minoritengeneral Raphael Averſa, † 1657 [6]), der Biſchof von St. Angelo Diotelavius, c. a. 1610 [7]), Gaspar Ram, Profeſſor zu Huesca, c. a. 1612 [8]), Michael de Palacios, c. a. 1560 [9]), Sebaſtian Perez, † 1593 [10]), Franz Cartagena, in der zweiten Hälfte des ſechzehnten Jahrhunderts [11]), die Löwener Doctoren Wilhelm Eſtius, † 1613 [12]), Franz Sylvius, † 1649 [13]), Joſ. Wiggers, † 1639 [14]). Eine vorzüglich reiche theologiſche Literatur in der angegebenen Richtung hat der in bewunderungswürdiger Vielſeitigkeit thätige Orden der Geſellſchaft Jeſu aufzuweiſen, von deren Genoſſen hier zu nennen ſind: Toletus [15]), Melchior de Caſtro, † 1599 [16]), Molina, † 1600 [17]), Gregor de Valentia, † 1603 [18]), Gabriel Vaſ-

---

[1]) Lecturae 2, seu quaestiones in D. Thomae Aqu. primam secundae.

[2]) Comm. in D. Thomam; Monoctium seu unius noctis opusculum, an Christus ut homo sit filius naturalis Dei; Contra haereticos unius diei opus; Opusc. de immac. Deiparae concept.

[3]) Variarum disputationum Tomi III.

[4]) Commentaria et disputationes in tertiam Partem D. Thomae.

[5]) Cursus theologicus, 2 Voll.

[6]) S. Theologia cum Doctore Angelico; Tractatus theologicus de fide, spe et charitate; De sacramentis.

[7]) Opusculum de concursu Dei ad actus liberos voluntatis creatae.

[8]) De divinis praenotionibus seu efficacia divinae voluntatis.

[9]) Disputationes theologicae in IV libb. Sentt.

[10]) Comm. super Primam Secundae S. Thomae; De Sacramentis; Doctrina christiana y su declaracion.

[11]) Tractatus de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum.

[12]) Comm. in IV libb. Sentt.

[13]) D. Thomae Opuscula e MSS. emendata; Explicatio doctrinae Thomae de primo motore; Comm. in Summam integram D. Thomae Aq.; De praecipuis fidei controversiis.

[14]) Comm. in universam Summ. D. Thomae.

[15]) Comm. in universam Summ. theol. S. Thomae Aquinatis.

[16]) De beatitudine.

[17]) Comm. in P. I. D. Thomae.

[18]) Commentarii theologici in Summam S. Thomae.

quez, † 1604 [1]), Ägydius Lusitanus, † 1608 [2]), Petrus de Arrubal, † 1608 [3]), Benedict Pereira, † 1610 [4]), Johann Salas, † 1612 [5]), Franz Zuñiga, † 1614 [6]), Franz Suarez, † 1617 [7]), Franz Albertin, † 1619 [8]), Leonhard Leß, † 1623 [9]), Martin Beccanus, † 1624 [10]), Joh. Raguſa, † 1624 [11]), Didacus Granadus, † 1634 [12]), Alphons de Araujo et Pennafiel † 1657 [13]), Adam Tanner, † 1632 [14]), Johann Präpoſitus,

[1]) Comm. in Summ. S. Thomae. — Geſammtausgabe ſeiner Werke in X Voll. Fol. erſchienen zu Lyon 1620.

[2]) Libri 2 commentariorum theologicorum in D. Thomam de Sacra doctrina et essentia atque virtute Dei.

[3]) Commentarii et disputationes in P. I. D. Thomae.

[4]) Arcana theologica de Deo; Promptuarium seu Summa universae theologiae moralis.

[5]) Comm. über verſchiedene Parthien des zweiten Theiles der Summe.

[6]) Tractatus de SS. Trinitate in P. I. D. Thomae a qu. 27—43.

[7]) De Deo effectore creaturarum omnium; De opere sex dierum; De anima; De legibus et Deo legislatore; De vitiis atque peccatis; De vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia; De triplici virtute theologica fide, spe et charitate; Comm. in P. IIItiam S. Thomae. Ein Auszug aus Suarez' geſammter Theologie: Theologiae R. P. Fr. Suarez Summa seu Compendium von Franz Noel, Venedig 1733, 2 Tomi in Fol.

[8]) Corollaria theologica ex principiis philosophicis deducta. Tomi II.

[9]) De gratia efficaci; De decretis divinis; De libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata; De praedestinatione et reprobatione; De summo bono et aeterna beatitudine hominis; De providentia Numinis et animi immortalitate; Discussio decretri magni concilii Lateranensis; De actibus humanis; De incarnatione; De summo malo; De eucharistia etc.

[10]) Theologia scholastica; Manuale controversiarum; Examen concordiae anglicanae etc.

[11]) Comm. in Partem III Summae S. Thomae.

[12]) Commentarii in Summ. S. Thom., Tomi VIII.

[13]) Dieſer Alphons de Araujo (Araugo), der einen cursus theologicus in 2 Bänden ſchrieb, iſt zu unterſcheiden von dem Dominicaner Franz d'Araugo, † 1664, der einen Commentar zu Thomas' Summe in 6 Foliobänden ſchrieb — ſo wie von dem Jeſuiten Anton d'Araugo, der einen Catechismus in braſilianiſcher Sprache ſchrieb, welcher, einer der vollſtändigſten in ſeiner Art, in mehrere amerikaniſche Sprachen überſetzt wurde.

[14]) Disputationes theologicae in omnes Summae S. Thomae Partes cum supplemento; Theologia scholastica speculativa practica in 4 Foliobänden; Astrologia sacra; Diss. de coelis; Apologeticae orationes pro Jo. Trithemio u. ſ. w.

† 1634 [1]), Diego Alarcon, † 1634 [2]), Hieron. Faſolus, † 1639 [3]), Auguſtin Bernal, † 1642 [4]), Auguſtin von Rom, † 1643 [5]), Gaspar Hurtado, † 1646 [6]), Jo. Martinez Ripalda, † 1648 [7]), Anton Perez, † 1649 [8]), Peter Hurtado de Mendoza, † 1651 [9]), Franc. Amicus, † 1651 [10]), Franc. ab Oviedo, † 1651 [11]), Joh. Caſtillo, † 1653 [12]), Franz Lugo, † 1652 [13]), Bernardin Villegas, † 1653 [14]),

---

[1]) Schrieb einen weitläufigen Commentar zu Thomas' Summe.

[2]) Theologia scholastica.

[3]) Comm. in P. I. S. Thomae.

[4]) Disputt. de verbi divini incarnatione; De Sacramentis etc.

[5]) Comm. in P. I. S. Thomae.

[6]) Disputt. de matrimonio et censuris; De incarnatione; De Sacramentis; De Eucharistia, Sacrificio Missae et Ordine; De beatitudine; De actibus humanis; De bonitate et malitia; De habitibus virtutis et peccati; De justitia et jure; De Deo trino et uno; Tractatus de religione; De legibus et de gratia.

[7]) De ente supernaturali; De fide, spe et charitate; Disputt. in universam Theologiam; Brevis expositio literae magistri Sententiarum cum quaestionibus quae circa ipsam moveri possunt, et Auctoribus, qui de illis disserunt.

[8]) Conclusiones theologicae; Tractatus varii in S. Thomam. — Dieſer Anton Perez iſt zu unterſcheiden von dem gleichnamigen Benedictiner, der zuletzt als Biſchof von Avila ſtarb, 1637: Laurea Salmantina; Pentateuchus fidei etc.

[9]) Comment. de fide, spe et charitate; De incarnatione verbi divini etc.

[10]) Cursus theologicus juxta scholasticam Societatis Jesu methodum, Tomi IX. Von Fr. Amicus, der in Neapel, Graz und letztlich in Wien wirkte, iſt Bartholomäus Amicus S. J. († 1649) zu unterſcheiden, der in Neapel lehrte, und nebſt Anderem Scholien über den ganzen Ariſtoteles hinterließ.

[11]) Comm. in primam secundae S. Thomae; Opus de fide, spe et charitate.

[12]) De justitia et jure; De sacramentis; De incarnatione etc.

[13]) Theologia scholastica seu comm. in P. I de Deo, Trinitate et Angelis; Discursus praevius ad theologiam moralem; Quaestiones morales de Sacramentis in genere, baptismo, confirmatione et Eucharistia. Von Franz Lugo iſt deſſen Bruder Johannes Lugo, Jeſuit und letztlich Cardinal, † 1660, zu unterſcheiden: De incarnatione dominica; De virtute divinae fidei; De virtute et Sacramento Poenitentiae; Responsa moralia etc.

[14]) Commentarii in Partem III S. Thomae de incarnatione et Sacramentis — exiſtirt bloß handſchriftlich.

Franz Suarez, † 1659 [1]), Roderich Arriaga, † 1667 [2]), u. A. Aus den Scotistischen Theologen sind nach Mauritius Hibernicus, der eigentlich dem bezeichneten Zeitraume nicht mehr angehört [3]), Joseph Angles [4]), Lychet, Franz Aretinus, General-Definitor des Observantenordens [5]), Poncius [6]), alle drei der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts angehörig, zu nennen, ferner Peter Coninck, † 1573 [7]), Franz Herrera, c. a. 1590 [8]), Franz de Ovando, c. a. 1580 [9]), Mastrius, c. a. 1600 [10]), Franc. de Pitigianis, c. a. 1600 [11]), Johann de Rada aus dem Seraphinenorden, † 1608 als Bischof von Trani [12]), Theodor Smising, c. a. 1600 [13]), Philipp Faber, † 1630 [14]), Anton Hiquäus aus Tuam, † 1641 [15]), Angelus Vulpes in Neapel, † 1647 [16]), Caspar Sghemma zu Palermo, † 1657 [17]).

---

[1]) Comm. in S. Thom.; Cursus philosoph. in 4 Voll.

[2]) Cursus theologicus über Thomas' Summe in 8 Bänden Fol.; der 9. Bd. existirt handschriftlich.

[3]) Er lehrte zu Padua, nahm am conc. Lat. V. Theil, und wurde zuletzt Erzbischof von Tuam, † 1513. Schriften: Vita Scoti; Compendium veritatum libris IV; Enchiridion fidei.

[4]) Flores theologicarum quaestionum in primum et secundum librum Sententiarum.

[5]) Comm. in M. Antonii Sirecti tractatum de formalitatibus Scoti, in quo difficultates quam plurimae et controversiae, quae inter Scotistas versantur, facillime, resolutissimeque explicantur.

[6]) Cursus theologicus ad mentem Scoti; Doctrina S. Augustini et S. Thomae.

[7]) Dialogus de reali corporis Christi in s. synaxi praesentia; De voluntate Dei u. s. w.

[8]) Disputt. theolog. et comment. in librum II Sentt. Scoti; Comm. in I et II libb. Sentt. Petri Lomb.

[9]) Breviloquium scholasticae theologiae in libros IV Magistri Sententiarum.

[10]) Doctrina Scotistica, coelitus et humanitus approbata et commendata; Disputationes theologicae in IV libros Sententiarum. Editio novissima Venetiis 1719.

[11]) Summa theologica.

[12]) Controversiae theologicae inter Thomam et Scotum; Comm. in IV libros Sententiarum.

[13]) De deo uno et trino Voll. II.

[14]) Comm. in IV libros Sententiarum; De Praedestinatione.

[15]) Comm. in IV libros Sentt. Voll. III.

[16]) Comm. in S. theologiae Summam Duns Scoti, tomis X.

[17]) Scotica Opuscula de Deo uno et trino; Scoticae digressiones cum Commentariis ad libb. VIII Physicorum Aristotelis u. s. w.

Wir haben den Entwickelungsverlauf der nachthomistischen Scholastik bis auf die Epoche des Reformationszeitalters herab verfolgt, welches zugleich auch die große Restaurationsepoche der Scholastik war, und namentlich die Bedeutung des Thomistischen Systems in ihr volles Licht treten ließ. Es ist nun an dem, zu zeigen, wie sich die Vertreter der Thomistischen Doctrin zu der ganzen bisherigen Entwickelung verhielten, und zwar zunächst gegenüber jenen beiden falschen Extremen des rationalistisch-skeptischen Nominalismus und naturalistisch-widerchristlichen Averroismus, in welche die mittelalterliche Entwickelung der nachthomistischen Scholastik ausgelaufen war. Man muß der mittelalterlichen Thomistenschule das Verdienst zugestehen, sich von den extremen Verirrungen der mittelalterlichen Scholastik, nach beiden Seiten hin, am meisten frei erhalten zu haben; die Dominicanerfamilie hielt zu ihrem Meister, und stand den neuhervortretenden Richtungen und Meinungen abwehrend gegenüber, einige wenige bereits Genannte ausgenommen, welche sich von der neuen Strömung mit fortreißen ließen, und zu dem fortschreitenden Zersetzungsprocesse allerdings auch das Ihrige beitrugen. Unter den Thomisten-Theologen des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts treten als die ausgezeichnetsten hervor: Bernhard von Auverge (Bernardus a Gannaco) um's J. 1300, welcher namentlich gegen Göthals und Gottfried von Fontaine, so weit letzterer von der Thomistischen Universalienlehre abwich, sich wendete[1]); Herväus von Nedellec, von welchem bereits oben (S. 104) in Hinsicht auf sein philosophisches Verhalten die Rede war; Petrus de Palude, aus dem Geschlechte der Edlen von Varembene, nach rühmlich verwaltetem Lehramte und anderen verdienstvollen Leistungen von Johann XXII. zur Würde eines Patri-

[1]) Auch gegen Jacobus Capoccius (Jacobus de Viterbo) vertheidigte Bernhard die Thomistische Universalienlehre. Jacob von Viterbo, ein Augustiner-Eremit und berühmter Lehrer an der Sorbonne, Doctor speculativus zubenannt, wurde später Erzbischof von Benevent, und hierauf von Neapel, † 1308. Aus seinen vielen theologischen und philosophischen Schriften mögen hier, zur Charakterisirung seiner theologischen und wissenschaftlichen Haltung erwähnt werden: Abbreviatio sententiarum Aegydii Columnii; Comm. in IV libros Sententiarum; Tabula operum Thomae Aquinatis u. s. w.

archen von Jerusalem erhoben [† 1342][1]; und endlich, die Genannten weit überstrahlend und verdunkelnd, der Fürst der Thomisten Johannes Capreolus (Princeps Thomistarum, † 1444), welcher von seinem Lehrstuhl in Paris in den Convent zu Toulouse sich zurückzog, um da in stiller Muße seine berühmten libros defensionum auszuarbeiten [2], unstreitig das vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule mit vollständigster Berücksichtigung aller Meinungsgegensätze zur Thomistischen Doctrin, welche aus der nachthomistischen Entwickelung der Scholastik während zweier Jahrhunderte sich herausgebildet hatten [3]. Capreolus hält sich in seinem

---

[1]) Von seinen Werken sind gedruckt der Commentar zum 3. und 4. Buche der Sentenzen. Paris 1517. Venedig 1493. — Einige kirchenrechtliche Schriften, Paris 1506. u. s. w.

[2]) Es existiren mehrere gedruckte Ausgaben dieses Werkes. Die erste wurde durch den Brixener Dominicaner Thomas de St. Germano veranstaltet und erschien zu Venedig 1483. Die letzte Ausgabe führt den Titel: In libros sententiarum amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae S. Thomae ad scholasticum certamen egregie disputatae. Nuper castigatae et corroboratae auctoritatibus S. Scripturae, conciliorum et SS. Patrum: atque illustratae quam plurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericorum, auctore harum additionum F. Matthia Aquario Dominicano regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano. Venedig 1589. Voll. IV. Dieses Werk wurde auch in Auszügen verbreitet; einer derselben, von Paulus Soncinas und Isidor de Isolanis veranstaltet, erschien zu Pavia 1522; ein anderer von Silvester Prierias zu Cremona 1497.

[3]) Nach Capreolus sind aus den mittelalterlichen Thomisten noch hervorzuheben:

Dominicus von Flandern, † 1500, der zu Bologna lehrte. Schriften: In XII libros metaphysicae Aristotelis secundum expositionem doctoris angelici lucidissimae atque utilissimae quaestiones. Venedig 1496. — Quaestiones 49 in librum I Post., 20 in lib. II Post., 23 in elenchos sive in opusculum S. Thomae de fallaciis. Venedig 1496 und 1565. — Quaestiones et annotationes in tres libros de anima. Venedig 1503. — Quaestiones quodlibetales. Venedig 1500. — Über Dominicus' Polemik gegen den Scotismus vgl. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie, Bd. V, S. 300 ff.

Silvester von Ferrara, † 1525, Lehrer zu Bologna, und endlich General des Ordens. Schriften: Commentarii in libros S. Thomae contra gentes (aufgenommen in die Venetianische Gesammtausgabe von Thomas Werken von a. 1590). — Sodann Erklärungen in libros Posteriorum, de physico auditu, de anima.

Speziell gegen die Scotisten gerichtete Streitschriften sind von Silvester Prierias und Didacus Deza († 1523) vorhanden; auf beide wird weiter unten noch die Rede kommen.

Werke an die in den Sentenzenbüchern des Lombarden befolgte Ordnung; jede Distinction faßt eine oder mehrere Quäſtionen, jede Quäſtion eine längere oder kürzere Reihe von Concluſionen unter ſich, welche den mit Beziehung auf die abweichenden und gegenſätzlichen Anſichten der Scotiſtiſch und nominaliſtiſch geſinnten Theologie formulirten Lehrbegriff des heiligen Thomas geben. Jede Concluſion wird zuerſt thetiſch, faſt ausſchließlich mit den Worten des heiligen Thomas, dargelegt und begründet; ſodann werden die abweichenden Meinungen mit ihrer oft ſehr ausführlichen Motivirung, häufig wortgetreu, angeführt; endlich die Erwiderung von Thomiſtiſchem Standpuncte aus gegeben. Die von Capreolus berückſichtigten Gegner ſind Göthals, Barro, Duns Scotus [1]), Johann von Ripa, Adam, Aureolus, Durand, Gregor von Rimini, Occam, Guido vom Carmel u. A.; keine irgendwie bemerkenswerthe Anſicht und Meinung dieſer Männer bleibt unerwähnt und unwiderlegt. Dabei kann er nicht umhin, öfter als einmal auch die Anſichten ſeiner eigenen Geſinnungsgenoſſen, eines Herväus und Paludanus zu berückſichtigen, ſofern dieſe in der Univerſalienfrage von der richtigen Mitte des Thomismus abweichen, und den nominaliſtiſchen Tendenzen Durand's u. A. ſich nähern. So ſagt Herväus gleich dem ſpäteren Durandus, die Wahrheit ſei bloß objective im Verſtande; aber die Wahrheit iſt ja nicht per se Object des Verſtandes, obgleich ſie eine Passio des actuell begriffenen Verſtandesobjectes iſt, und eben deßhalb formaliter im Verſtande ſein kann. Den Einwendungen beider iſt ſo viel zuzugeben, daß das Verum eine

[1]) Auf das Verhältniß des Capreolus zu Duns Scotus bezieht ſich im Beſonderen ein Werk, welches die Controverſe zwiſchen Thomiſten und Scotiſten zum Gegenſtande hat: Repertorium locupletissimum tam librorum sententiarum quam Quodlibeticorum subtilis Joannis Duns Scoti, olim a Hieronymo de Ferrariis Fantono Viglevanensi Ordinis Praedicatorum Observantium et haereticae pravitatis Inquisitore Ferrariensi collectum; nunc opera R. P. F. Julii Hissopii Caesenatis, Lectoris Patavini, ejusdem ordinis, in lucem editum; a quo adjectae sunt etiam opiniones et propositiones a Scoto contra D. Thomam ad probandum assumtae, quasque Joannes Capreolus confutavit. Venetiis, apud Melchiorem Sessam, 1588. Eben derſelbe Hieronymus Fantonus († 1532) fertigte auch einen index in quatuor Capreoli libros an, d. i. einen Auszug aus deſſen Werke, der ſeiner Zeit als ſehr brauchbar und nützlich galt, zugleich aber auch beweiſt, wie hoch Capreolus' Werk in der Thomiſtenſchule geſchätzt wurde.

bloße Verstandesbeziehung sei, womit sich aber gleichwol verträgt, daß es materialiter etwas Reales bezeichne, so wie es formaliter jene Verstandesbeziehung bezeichnet. Auch Paludanus ist zu tadeln, wenn er mit Durand behauptet, daß das innere Sprechen, weil rein immanente Thätigkeit, kein Product setze. Auch hinsichtlich der Universalienfrage muß ein Irrthum des Petrus Paludanus notirt werden. Er unterscheidet nämlich drei Classen der Nomina: die nomina propria der Individuen — sagt er — bezeichnen die Dinge bloß nach ihrem Sein außer dem Erkennenden; die nomina propria der substantiae secundae und aller Arten von Universalien bezeichnen die Dinge, wie sie theils innerhalb, theils außerhalb des Erkennenden sind; die nomina communia der Individuen sowol als der Species und Genera sind rein intentionell, also nomina secundae intentionis. Diese letztere Bestimmung sammt allem darauf Gebauten ist falsch; denn homo, animal existiren auch unabhängig vom Gedanken, mithin werden — was Paludanus als Eigenheit der intentiones secundae erklärt — auch nomina primae intentionis von einer numerisch oder specifisch zu sondernden Mehrheit ausgesagt. Endlich übersieht er, daß ens, obwol ein nomen primae impositionis, doch ein nomen commune für das generisch Differente ist, freilich nicht in univokem, sondern bloß analogischem Sinne ein commune abgebend. Ein zu mißbilligendes Zugeständniß an die Scotistische und nachscotistische Theologie ist es, wenn Paludanus die Glückseligkeit für eine Thätigkeit des praktischen, nicht des speculativen Intellectes, ausgibt. Rücksichtlich des Willens und seines Verhältnisses zum begehrten Objecte stellt Herväus die Meinung auf, daß das Object causa effectiva der Volition, nicht bloß causa sine qua non, und nicht causa finalis oder formalis sei. Der Effect irgend eines Vorganges könne nicht schlechthin von einer bloß zufälligen Ursache abhängig sein, das Urtheil über Güte oder Nichtgüte des Objectes entscheide aber schlechthin den Erfolg des inneren Willensactes, also u. s. w. Eine solche Vorstellung von Güte oder Nichtgüte des Objectes liege auch dem durch Nichtwissen bedingten Verhalten des Willens zu Grunde, weil mit dem Nichtwissen von etwas immer auch noch eine positive Vorstellung von etwas Anderem verbunden sei. Keine zufällige Ursache verleihe der Handlung einen specifischen Charakter, sie habe aber einen solchen kraft ihrer Beziehung auf das Object, also u. s. w. Gegen diese Gründe

iſt erſtlich zu erinnern, daß die causa volendi per se nicht nothwendig ein reelles Object ſein müſſe, es kann ja auch ein unwirkliches Object, was nie war, nicht iſt und nie ſein wird, einen Willensact veranlaſſen. Und abgeſehen hievon iſt nicht gezeigt, daß dieſe Cauſalität eine productive und effective ſein müſſe, und nicht vielmehr eine ſpecificative und determinative (per modum formae vel finis) ſei. Demgemäß bemerkt Bernardus a Gannaco (in ſeiner Beſtreitung der Quodlibetica des Göthals) recht gut, man habe zweierlei zu unterſcheiden: dasjenige, wovon der Wille actuirt wird, und dasjenige, wovon er determinirt wird. Die Actuirung kann wieder doppelt verſtanden werden, effective und formaliter; formaliter wird der Wille durch den actus volendi actuirt, effective — meint Göthals — vom Objecte. Aber man hat zu beachten, daß das Object in doppelter Weiſe zum Willen ſich verhält; als Beweger des Willens, und als Ziel des Willensactes, das Eine als vom Intellecte Aufgegriffenes, das Andere nach ſeiner reellen Wirklichkeit, gleichwol nur, inſofern die im Intellecte vorhandene similitudo boni den Willen zum Wollen aufruft und ſollicitirt. Angemeſſener wird jedoch geſagt, daß der primus actus volendi von Gott ſei, als allgemeine Complacenz am Guten, die dem Willen von Natur aus eigen iſt. Hiedurch in Thätigkeit verſetzt, beſtimmt ſich der Wille zu anderen Acten; und ſo cauſirt er dann in ſich ſelbſt effectiv jenen Act, welcher durch das Object, wie eine Bewegung durch das Ziel der Bewegung, ſpecificirt wird. Daß der Wille vom Objecte effectiv beſtimmt werde, iſt ſonach eine unzuläßige Behauptung. So weit Bernard, mit deſſen Ausführungen auch bereits die vollſtändige Antwort auf Herväus' Argumente gegeben iſt. Indeß auch mit Bernard iſt Capreolus nicht jederzeit einverſtanden. So wenn derſelbe (in ſeiner Summa contra Pelagium) den freien menſchlichen Willen in jedem freiwilligen Acte und in jeder freiwilligen Unterlaſſung durch die naturaliter praecedens voluntas Dei neceſſitirt ſein läßt. Bernard beruft ſich u. A. auf den Biſchof Tempier, welcher folgende Theſe cenſurirte: Ad hoc quod omnes effectus sint necessarii respectu causae primae, non sufficit, quod ipsa causa prima non sit impedibilis, sed exigitur, quod causae mediae non sint impedibiles. Aus der Cenſurirung dieſes Satzes folge, daß alle Wirkungen, auch die freithätig cauſirten, in Anſehung ihrer erſten Urſache nothwendig ſeien. Aber

die fragliche Censur fordert in Ansehung der causa prima doch offenbar nur eine necessitas suppositionis et immutabilitatis, welche von der necessitas naturaliter antecedens wol zu unterscheiden ist; letztere hebt das liberum arbitrium geradezu auf, und kann deßhalb in Rücksicht auf die Handlungen der Creatur nicht zugegeben werden. Einem weiteren Tadel verfällt Bernard, wenn er, wie später Paludanus, von einem ornatus spricht, in dessen Kraft der Poenitens attritus zur Contritio disponirt werde; dieser durch die Gnade des Sacramentes causirte ornatus soll nach Paludanus neben der res proxima des Sacramentes (innere Reue), und neben der res ultimata (gnädige Verzeihung) eine dritte res im Sacramente constituiren. Capreolus erinnert sich nicht, in Thomas' Schriften etwas gelesen zu haben, was dem von Paludanus erwähnten ornatus entspräche; Thomas würde das von Paludanus und Bernhard Gemeinte eher einen motus liberi arbitrii per modum actus secundi, denn als eine Forma bezeichnet haben. Vgl. 4 dist. 17, qu. 1, art. 3, q. 2. Ferner meint Paludanus, unter der Voraussetzung, daß die Substanz des Actes der Sünde von Gott sei, und daß Gottes Allmacht etwas Gewesenes als numerisch Identisches erneuern könne, könnte auch die bereits nachgelassene Sünde als die numerisch dieselbige wiederkehren. Es steht jedoch sehr in Frage, ob Gott alles Corrumpirte und Annihilirte in solcher Art erneuern könne, besonders wenn es sich um Acte und Bewegungen handelt, zu deren numerischer Einheit und Identität ununterbrochene Continuität erfordert wird. Hinsichtlich des Sacramentes der Krankenölung äußert Paludanus, man erweise nicht, daß sie wirklich Sacrament, nicht bloß Sacramentale sei, wenn man die curatio morbi spiritualis als das principaliter Intendirte hinstelle, zu dessen Erlangung die sacramentale Gnade doch nicht unmittelbar verhilft, sondern nur disponirt. Dieser Einwand stützt sich auf die falsche Annahme, als ob neben dem erwähnten principaliter intentum nicht auch etwas Anderes principaliter intendirt würde, und zwar effective, nicht bloß dispositive, mittelst eben derselben sacramentalen Gnade, deren Subject die Essenz der Seele ist, von welcher Essenz die sanirende Wirkung der Gnade auf die Potenzen der Seele ausgeht. Falsch ist es ferner, wenn er statt der oratio deprecativa die indicata als Form des Sacramentes festhalten will; weiters, wenn er nicht zugeben will, daß die res der Ehe als eines

Sacramentes eine relatio (und zwar de genere conjunctionis) sei. Nach ihm wäre sie etwas Absolutes als disponirende Ursache der Gnade. Endlich theilt er mit mehreren Anderen, mit Gottfried, Göthals, Durand, Aureolus den Irrthum, daß der Papst von den feierlichen Gelübden dispensiren könne [1]).

Weit zahlreicher und größer, als die Irrthümer des Paludanus in der Sacramentenlehre, sind in derselben Materie jene eines anderen Ordensgenossen, des Durandus, deren Widerlegung einen großen Theil des vierten Buches in Capreolus' Werke ausfüllt. Wir sehen hier von den nicht wenigen Sätzen ab, in welchen Durand mit D. Scotus zusammentrifft, und begnügen uns, jene namhaft zu machen, welche ihm allein angehören. So bestreitet er die Allgemeingiltigkeit der Thomistischen Definition des Sacramentes, welcher gemäß zur Integrität des Sacramentes drei Momente erfordert werden: unsichtbare Gnade, sichtbares Zeichen, Verbildlichung und Causirung der unsichtbaren Gnade durch das sichtbare Zeichen; beim Sacramente der Ehe wäre keines dieser Momente zu treffen, bei der Priesterweihe würde bis zum Diaconate hinauf keine materia consecrata gebraucht, der Eheconsens müsse nicht nothwendig durch Worte ausgedrückt werden. Capreolus vertritt Durand gegenüber, daß bei der Ehe alle drei Requisite zutreffen, daß der Ausdruck:

[1]) Auch mit einem anderen, das Bußsacrament betreffenden Irrthum wurde des Paludanus Name in Verbindung gebracht. Ein Graf Robert von Artois machte auf den Besitz der Grafschaft Arras Anspruch, und stützte sich hiebei auf eine Urkunde, zu welcher er auf wunderbare Weise gekommen zu sein vorgab, welche aber vom Parlamente als Fälschung verworfen wurde. Sein Beichtvater, ein Dominicaner, gestand, daß ihm der wahre Sachverhalt bezüglich der Urkunde aus der Beicht bekannt sei, daß er aber eben deßhalb sich nicht darüber aussprechen könne. Da man mit allen möglichen Gründen in ihn drang, Aufschluß zu geben, sagte er, er wolle mittheilen, was er wisse, wenn die theologische Facultät der Pariser Universität der Ansicht sei, daß es in diesem Falle erlaubt, Dinge mitzutheilen, die er im Beichtstuhl erfahren. In dem hierauf folgenden Zusammentritt der Doctoren der theologischen Facultät soll nun Paludanus geäußert haben, der Beichtvater dürfe aussagen, was er wisse, da es sich um keine Sünde, wol aber um eine höchst wichtige Sache handle, welche bereits den öffentlichen Frieden des Reiches bedroht habe, daher ihre endgiltige gerechte Beilegung dringlichst gefordert sei. Vgl. Natalis Alexander, Hist. Eccl., in dem Abschnitte de Script. eccl. sec. XIII et XIV unter dem Artikel Petrus Paludanus — Echard et Quetif I, p. 607.

Materie für die verschiedenen Sacramente nicht univoce, sondern analogice zu verstehen sei, und daher nicht in jedem Sacramente dieselben Erfordernisse rücksichtlich der Materie gelten könnten. Wenn Durand behauptet, daß der unwürdige Spender in jedem Spendungsacte ohne Unterschied sich einer schweren Sünde schuldig mache, so bemerkt Capreolus, daß für das Taufsacrament der Nothfall auszunehmen sei, vorausgesetzt, daß der unwürdige Spender den Act ohne Solennität und Gepränge verrichtet. Falsch und unbegründet ist ferner Durand's Meinung, daß ein Priester nicht einmal mit Erlaubniß des Papstes firmen könne und der Papst gar nicht das Recht habe, einem Priester die Macht hiezu zu übertragen; daß einzig die Worte: Hic est calix sanguinis mei, mit Ausschluß der folgenden Worte die Form des Consecrationsactes constituiren. Der Leib Christi — sagt Durand weiter — ist im Sacramente nicht enthalten, sondern bloß gegenwärtig. Seine nähere Begründung beweist indeß nur so viel, daß der Leib Christi nicht proprie localiter, und nicht circumscriptive oder definitive in der Eucharistie enthalten sei. Daraus folgt jedoch nicht, daß er auf gar keine Weise darin enthalten sei; es ist noch ein anderer modus continendi denkbar, jener, nach welchem die Quantität die Substanz, der sie inhärirt, oder die an deren Stelle tretende Substanz continirt. Durand beregt Schwierigkeiten rücksichtlich der Frage, ob mehrere Priester zugleich eine und dieselbe Hostie und denselben Wein consecriren können — eine Frage, welche für den Act der Priesterweihe praktische Bedeutung hat. Thomas gibt eine bejahende Antwort; es ist ihm aber nie eingefallen zu behaupten, daß von zwei zugleich fungirenden Priestern jeder eine Hälfte der Hostie consecriren könne; indeß ließe selbst dieß sich nicht in Abrede stellen, wofern jeder der Beiden ausdrücklich eine bestimmte Hälfte der Hostie (die rechte oder die linke Hälfte) meint. Um so mehr ist Durand im Irrthume, wenn er nicht einmal zugeben will, daß mehrere Priester zugleich die Eine ganze Hostie consecriren können. Er meint ferner, daß der consecrirte Wein durch Beimischung von Wasser in einer Quantität, welche jene des Weines übersteigt, aufhöre, das Blut Christi zu sein; stehe die Quantität des beigemischten Wassers jener des Weines nach, so bleibe dieser, was er durch die Verwandlung seiner Substanz geworden, aber eben so bleibe das beigemischte Wasser, was es vor der Beimischung gewesen. Das Richtige ist, daß das Sacra-

ment bleibe, so lange die similitudo rei contentae bleibt, wenn auch die similitudo rei conversae zufolge reichlicher Beimischung nicht mehr kenntlich sein sollte. Vom Bußsacramente behauptet Durand, es sollte Sacrament der Beichte und Absolution heißen; die innere Zerknirschung sei, weil kein sensibile extrinsecum, keine res Sacramenti, und eben so wenig die Genugthuung, weil die Nichtleistung derselben nicht machen könne, daß das ihr vorausgegangene Sacrament kein wahres Sacrament gewesen wäre. Die Verwerfung der sacramentalen Bedeutung des Zerknirschungsactes erklärt sich bei Durand aus einem anderen von ihm behaupteten nominalistischen Satze, welchem zufolge der Zorn Gottes nicht als affectus, sondern nur als effectus zu verstehen ist. Darum erklärt er sich auch gegen die Zumuthung, daß man ein größeres Mißfallen an der Sünde, sofern sie Beleidigung Gottes ist, haben solle, als an den unheilvollen Wirkungen und Folgen, die sie über den Sünder entladet. Niemand darf die Hölle wollen — meint er weiter — um der Sünde auszuweichen; es falle jeder Grund hinweg, sie unter irgend einer Bedingung zu wollen, da sie keinen Stoff zur Tugendübung biete. Es handelt sich aber — erwidert Capreolus — nicht um einen Grund des Wollens von Seite des Menschen, sondern um den absoluten Willen Gottes; daher müßte Einer, dem Gott ewige Verwerfung offenbart, diese wollen, obschon er die von ihm selbst ausgehende Ursache der Verwerfung (lasterhaftes Leben, Verharren in der Unbußfertigkeit) zu verabscheuen schuldig wäre. Durand bemängelt die dogmatische Motivirung der Ohrenbeicht als eines Bekenntnisses, das einzig vor Gott abgelegt sein will, und will andere Gründe dafür geltend gemacht wissen. Aber der angegebene Grund hängt ja eben auf's Tiefste und Innigste mit Wesen und Wirkung des Bußsacramentes zusammen; denn das Bedecken und Verbergen (celatio) der Sünde ist ja eben eine Hauptwirkung des Bußsacramentes, remissio = celatio. Die Ablässe betreffend, wirft Durand den Zweifel auf, ob die Verdienste der Heiligen zum Schatze der Kirche gehören; sie seien bereits hinreichend belohnt, es scheine also zu viel vorausgesetzt, daß sie außerdem noch für Andere meritorisch sein sollten. Capreolus antwortet hierauf mit der Unterscheidung zwischen essentieller und accidenteller Prämiirung der Verdienste der Heiligen; neben ersterer, die in der ewigen Glorie der Heiligen besteht, sei immerhin noch die letztere denkbar. Durand's

Polemik gegen die Thomistische Ansicht über die Wirkungen der letzten Ölung greift in mehrfacher Beziehung fehl; nicht die exhilaratio mentis, sondern die roboratio mentis und die Habilitirung ad actus gratiae et gloriae wird von den Thomisten als effectus proprius des Sacramentes hingestellt. Durand hält die Nachlassung der läßlichen Sünden für die Hauptwirkung der letzten Ölung; wie will er aber mit dieser Ansicht dem Vorwurfe entgehen, welchen er den Thomisten macht, daß die von ihnen angegebenen Wirkungen eben so gut den Zuständen Gesunder als jenen Kranker angemessen seien? Den Weihegraden bis zum priesterlichen Ordo hinauf spricht Durand den sacramentalen Charakter ab, will aber den bischöflichen Weihegrad für sacramental gehalten wissen. Der Ehe will er die Benennung Sacrament gar nicht in univoker Weise zukommen lassen; Anfangs sagte er gar, sie sei eigentlich gar kein Sacrament, später aber widerrief er diese Meinung. Er glaubt den Lombarden für sich zu haben, wenn er behauptet, daß das Ehesacrament keine sacramentale Gnade spende, die Canonisten und Decretisten, darunter berühmte Männer von höchstem kirchlichen Range, wie der Hostiensis, wüßten nichts von einer sacramentalen Ehegnade; es sei nach der Urstinde bloß in remedium eingesetzt worden. Aber die Contradistinction zwischen Gnade und Remedium kann vor der Logik nicht bestehen. Die Polygamie — meint Durand im directen Gegensatze zu Aureolus — sei durchaus nicht gegen das Gesetz der Natur, und ihre Nachtheile bloß secundärer Natur. Die Thomistische Ansicht hält die richtige Mitte inne, wenn sie behauptet, die Polygamie sei aliquo modo dem natürlichen Rechte zuwider. Ob sie durch Dispensation zugelassen werden könne oder nicht, darüber äußert sich Thomas an zwei verschiedenen Orten verschieden; milder in 4 dist. 38, qu. 1, art. 4, q. 1 ad 3^{m}, strenger in 2, 2 qu. 88, art. 11. — Letzteres ist als späterer, reifer überlegter Ausspruch festzuhalten. Durand fällt aus dem eben erwähnten Extrem in ein anderes, wenn er den Thomistischen Satz bestreitet, daß der Coitus im Urzustande vollzogen nur secundum quid die Virginität der Protoplasten aufgehoben haben würde. Seinen Einwendungen dagegen ist so viel zuzugeben, daß der freiwillige, also z. B. nicht aus bloßem Gehorsam gegen Gott vollzogene coitus conjugalis die Virginität schlechthin aufhebe. Daher sind hinsichtlich der von Durand neben der integritas formalis noch geforderten integritas materialis der

Jungfräulichkeit die nöthigen Distinctionen und Restrictionen nicht zu übersehen.

Die in der Sacramentenlehre vorkommenden Äußerungen Durand's stehen mit anderweitigen Behauptungen desselben in enger Verbindung; so seine Ansichten über das Bußsacrament mit seiner Auffassung der christlichen Erlösungs- und Tugendlehre. Wie er die sacramentale Buße bloß als Absolutionsact auffaßt, mit Ausschluß des nachfolgenden Genugthuungsactes, so verkennt er auch die Bedeutung des Genugthuungsactes Christi, und macht die Erlösung der Menschheit lediglich von einem bloßen Verzeihenwollen Gottes abhängig. Keine Creatur, mithin auch nicht Christus als Mensch, könne Gott für die ganze Menschheit hinreichend genugthun, wenn es sich um eine ihrer Quantität nach vollgenügende Ersatzleistung für die contrahirte Schuld handelt — so wenig als man Gott für das empfangene Gute vollgenügenden Dank spenden könne. Dieser Vergleich ist indeß unpassend und verfehlt; die Dankesschuld wächst mit jedem Augenblicke und auch nach jedem Dankacte, während die Sündenschuld mit jedem Sühnacte gemindert wird und allmählig ganz getilgt werden kann. Einzig Christus konnte, weil selber Gott, Gott genügend danken, ohne Schuldner bleiben zu müssen. Eine ungeschaffene Person kann Gott auch für die Sündenschuld der Menschen genügende Sühne leisten. Wenn die Sünde als Beleidigung der göttlichen Majestät unendlich groß ist, so ist auch die aus den Bewegungen göttlicher Barmherzigkeit geflossene, und deren Form an sich tragende menschliche Leistung der göttlichen Person Christi von unendlichem und darum vollgenügendem Werthe. Durand drückt das Menschliche in Christo möglichst herab, und faßt die Einigung desselben mit der göttlichen Natur so lose als möglich. So behauptet er, nicht die Person, sondern der respectus unionis sei der Terminus der vom Worte anzunehmenden Menschheit gewesen. Auch gebe es eine weit innigere Einigung, als jene der beiden Naturen in Christo, nämlich die Einigung von Materie und Form. Die erstere dieser beiden Behauptungen stützt sich auf mehrere falsche Voraussetzungen; unter diese gehört, daß die Relation, die eine von Mehrerem hergenommene Denomination ist, wie Gleichheit, Ähnlichkeit u. s. w., von ihrem Fundamente nicht verschieden sei. Durand gibt zu, daß der unter die Relationskategorie fallende respectus nicht per se und

nicht erster terminus actionis aut motus sei; wenn nun der respectus unionis ad unibile unter keine der letzten sechs Kategorien eingereiht werden kann, so muß er doch wol in die Relationskategorie gehören, und auf das Prädicament ad aliquid zurückgeführt werden. Wenn Durand weiter meint, daß bloß diese Relation der terminus assumtionis sei, so ist zu erwidern, daß durch die Assumtion nicht nur die Relation acquirirt, sondern auch die angenommene Natur in das persönliche Sein des Wortes gezogen werde, und umgekehrt. Da nun die Person der Terminus der Union, die göttliche Person aber ein maxime unum ist, so muß auch die darauf fundirte Eigenheit eine innigste sein, und kann keine gleiche unter den geschaffenen Einheiten neben sich haben. Durand läßt die beiden Formeln nicht gelten: Christus, secundum quod est iste homo, est Deus — Christus, secundum quod est iste homo, est persona. Auf seine Exception wider die erste Formel ist zu sagen, daß iste und überhaupt die Pronomina die Substanz ohne Qualität anzeigen, iste somit nicht auf die Quiddität, sondern auf das Suppositum der gottmenschlichen Natur geht. Und eben so muß es, einem nomen concretum beigesetzt, auf das Suppositum oder den Träger der singulären Persönlichkeit zurückbezogen werden; in keinem Falle könnte es die specifische Natur, sondern nur die singularisirte Natur des Individuums bedeuten, daher auch die zweite Formel richtig ist. Durand bestreitet den Satz, daß der heilige Geist in keiner Beziehung der Vater Christi genannt werden könne; Christus soll nach seiner Menschheit in doppelter Hinsicht, als Geschaffener und als Adoptirter Sohn des heiligen Geistes genannt werden können. Was jedoch einmal das Geschaffensein anbelangt, so verleiht es der Creatur nicht, Sohn oder Tochter Gottes genannt zu werden, wenn es auf die persönliche Union der natürlichen Gottessohnschaft abzweckt, und weder ein neues Suppositum constituirt, noch zu einem neuen Suppositum hinzukommt, welchem eine solche Sohnschaft beizulegen wäre. Das Gleiche ist in Hinsicht auf die adoptive Sohnschaft zu erinnern. Durand behauptet, Christus hätte möglicher Weise die Menschennatur in puris naturalibus annehmen können; mit dieser Möglichkeit sei auch weitere des Sündigens gegeben. Man könnte — fügt er bei — die Möglichkeit dessen nur dann ablehnen, wenn man entweder die Actionen von den Suppositis ausgehen läßt, oder die Menschheit als bloßes Instrument der

Gottheit ansieht; beides ist aber falsch, also u. s. w. Darauf ist zu erwidern: Auch in puris naturalibus angenommen, würde die menschliche Natur Christi zufolge ihrer persönlichen Einheit mit dem Logos weit vollkommener und indefectibler sein, als jede andere Menschennatur. Den übrigen Gegengründen sind die Sätze entgegenzustellen: Unumquodque eo modo operatur, quo est; nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Durand bestreitet den Thomistischen Satz, daß die habituelle Gnade Christi in einer gewissen Hinsicht unbegränzt sei; sei doch das Fassungsvermögen der geschaffenen Seele Christi ein begränztes, und die visio beata derselben könne nicht der unbeschränkten göttlichen Thätigkeit gleichgestellt werden. Aber die Unbegränztheit der Gnade der Seele Christi wird ja nicht quoad intensionem, und nicht nach ihrem Sein, und eben so wenig secundum actualitatem subjecti behauptet, sondern in Ansehung dessen, daß sie in unendlich vielen Weisen sich bethätigen kann, von welchen Bethätigungsweisen in Christo keine fehlen durfte. Durand behauptet, daß die Seele Christi keine übernatürliche Macht hatte, den eigenen oder einen fremden Körper wunderthätig umzuwandeln. Seine ganze darauf bezügliche Deduction stützt sich auf den Gedanken, daß durch keine geschaffene Kraft, sondern einzig durch Gottes Macht Wunder gewirkt werden können. Wenn nun Thomas ausdrücklich lehrt, daß Christus als Gott Wunder wirkte, und sie als Zeugnisse der ihm einwohnenden Gottheit setzte, so ist den Exceptionen Durand's wol aller Grund entzogen. Durand läugnet, daß die Gottheit Christi mit dem todten Leibe Christi im eigentlichen Sinne vereiniget blieb, weil ja auch der todte Leib nur mehr in uneigentlichem Sinne Leib ist, vorausgesetzt, daß man die Seele als Wesensform des Leibes nimmt. Aber — bemerkt Capreolus — es genügt, daß der todte Leib als ein mit dem früher lebendigen identischer vorhanden blieb. Freilich war auch diese numerische Identität keine vollkommene, aber doch vollkommener, als bei jeder anderen menschlichen Leiche. Der Körper Christi hörte auf, ejusdem speciei zu sein, aber es blieb die Identität der Materie, des Suppositums, der actuellen Existenz, der äußeren Accidenzen und der ordo ad formam priorem. Bei jedem anderen Menschenleibe bleibt im Tode nur die Identität der Materie und der äußeren Accidenzen. Ob Christus während des Triduums als Ganzer im Infernus gewesen? Rücksichtlich der Ein-

wendungen Durand's dawider ist die Erinnerung nöthig, daß der Name Christus vierfach verstanden werden kann: einfach als Sohn Gottes, ohne weitere Connotation — mit connotirter Vereinigung der Menschennatur mit dem Sohne Gottes — mit Connotation der ihm hypostatisch eignenden Theile der menschlichen Natur — als Compositum aus dem Sohne Gottes und der Menschennatur. Versteht man den Terminus „Christus" im ersten und dritten Sinne, so können die Einwendungen Durand's nicht Platz greifen. Auf die von Durand beregten Schwierigkeiten hinsichtlich des Wie im descensus Christi ad inferos, welchen er sich nur als descensus secundum effectum vorstellig machen kann, ist zu sagen, daß die Seele Christi auf jene Weise in den Infernus gelangt sei, in welcher die substantiae separatae an einem bestimmten Orte gegenwärtig zu sein anfangen. Charakteristisch sind endlich auch noch Durand's Einwendungen gegen die dem Kreuze gezollte Anbetung. Capreolus antwortet auf dieselben mit der Unterscheidung zwischen einem doppelten honor latriae: Es gibt eine Verehrung, welche den Gegenstand bezüglich seines Suppositums angeht, wie bei der Menschheit Christi der Fall ist; weiters aber kann sich der cultus latriae auch bloß durch eine habitudo extrinseca auf jenen Gegenstand beziehen, und in diesem Sinne wird der Mutter Gottes, dem Kreuze, dem Bilde Christi huldigende Verehrung dargebracht.

Wie Durand der Genugthuung Christi, an sich genommen, den Werth einer vollgültigen Satisfaction abspricht, so will er auch dem Streben und Wirken des Christen im Gnadenstande kein meritum de condigno zugestehen. Aus Durand's vielen Einwendungen dagegen heben wir die eine hervor, daß ein meritum de condigno, wenn es nicht uneigentlicher Weise die dem Handeln des Menschen durch die Gnade und habituelle Charität ertheilte Dignität bedeuten soll, nur als Werth und Verdienst unserer selbsteigenen Willensacte und Werke genommen werden könnte; womit sich aber die ganz unrichtige Vorstellung verbinden würde, daß wir Gott gegenüber Ansprüche haben, während doch schon Aristoteles sagt, daß Gott und den Eltern in äquivalenter Weise zu vergelten unmöglich sei. Durand hat Unrecht, die erstere von ihm angeführte Bedeutung des meritum de condigno als eine uneigentliche zu bezeichnen. Diese Irrung hängt mit einer zweiten zusammen, daß er nämlich übersieht, Gott könne, wenn auch nicht der Creatur, so doch sich selber und

der Dignität seiner Gnade und der von ihm eingeflößten Charitas es schuldig sein, die aus ihr hervorgegangenen Werke und Verdienste mit ewigem Lohne zu krönen. Überhaupt verkennt Durand die Bedeutung der habituellen Dispositionen für das sittliche Wirken. Seinen Exceptionen wider den habituellen Charakter der Tugenden ist so viel zuzugeben, daß die Habitus nicht ausschließliche Ursachen und Principien der aus ihnen fließenden Handlungen sind, wol aber sind sie concausae und comprincipia. Zudem behaupten die Thomisten keineswegs, daß die von der potentia nuda elicirten Acte moralisch indifferent seien, sondern daß die Potenz ohne habituelle Information der sittlichen Inclination und Entschiedenheit, sei es für's Gute oder Schlimme, ermangelt; ferner daß ein mehrfacher Unterschied obwaltet zwischen den Acten, welche der habituellen Information vorausgehen, und jenen, welche ihr nachfolgen; letztere sind jedenfalls vollkommener und verdienstlicher. Denn das Verdienst wird durch die größere Leichtigkeit des habituell gewordenen Handelns nicht verringert, sondern vermehrt. Durand läugnet, daß die intellectuellen und moralischen Tugenden aus den Acten, oder durch die Acte, diese als active Principien verstanden, erzeugt werden; er stellt ferner den nothwendigen Zusammenhang der moralischen Tugenden mit Gnade und Charität in Abrede. Es kann jedoch Durand gegenüber nicht oft genug erinnert werden, daß eine prompte, mühelose und fehlerlose Erfüllung der moralischen Pflichten ohne Einfluß der heiligenden Gnade nicht denkbar sei. Daß der actus secundus sich lediglich nur als passive Disposition zum Habitus verhalte, ist lächerlich; denn er ist actueller als der Habitus, die bloße Disposition aber niemals actueller, als dasjenige, wozu sie ist. Ferner geräth Durand in einen Cirkel; einerseits behauptet er, daß der Act die Potenz zur Aufnahme des Habitus disponire, andererseits will er, daß der Habitus die Potenz zur Aufnahme des Actes disponire. Endlich kann er nicht erklären, wie die aus dem Habitus resultirenden Acte zur Verstärkung des Habitus beitragen können u. s. w. Namentlich glaubt Durand der Gnade und den eingegossenen Habitualitäten zu Gunsten des selbsteigenen menschlichen Könnens und Thuns derogiren zu dürfen. So meint er, der Sünder könne sich aus sich selbst auf den Empfang der heiligenden Gnade genügend vorbereiten. Er faßt die Sache analogisch mit dem menschlichen Generationsprocesse, in welchem die Wirksamkeit

der zeugenden natürlichen Kräfte den Eintritt der von Gott zu setzenden intellectiven Seele vorbereite. Dieses Argument beweist aber eher gegen als für Durand; denn die Natur wirkt letztlich auch nur in Gottes Kraft, und die letzte Disposition zum Eintritt der vernünftigen Seele wird unmittelbar durch Gott selber bewirkt. Dann aber übersieht er auch, daß im Generationsprocesse die Natur ein ihr proportionirtes Ziel anstrebt; während die übernatürliche Gnade und der durch sie zu ermöglichende Zweck in keinem solchen Verhältnisse zum menschlichen Willen steht. Daher sein weiteres Argument zu verwerfen ist, daß die rein menschliche sittliche Güte eine genügende Vorbereitung auf den Empfang der Gnade sei. Durand glaubt urgiren zu müssen, daß der Mensch ohne habituelle Gnade auch übernatürliche Wahrheiten erkennen und aus Probabilitäts- oder Auctoritätsgründen annehmen könne. Dieß ist wol richtig; damit besteht aber zusammen, daß ein consensus facilis et discretus durch die habituelle Gnade bedingt sei. Durand meint, der Glaube sei nur uneigentlich eine Tugend zu nennen; er könnte sich hiefür mit einigem Schein auf Thomas 3 dist. 23, qu. 2, art. 4 berufen. Offenbar hat er aber diese Stelle mißdeutet; denn Thomas sagt dort nur, daß der Glaube nicht als intellectuelle Tugend in eigentlichem Sinne gelten könne, weil er die von ihm informirte Potenz nicht in ultimo perfectionis debitae suo actui setzt. Eben deßhalb reiht ihn auch Thomas nicht den intellectuellen Tugenden ein, sondern den moralischen. Durand meint, die fides secundum habitum und errores circa actum könnten ganz wol zusammenbestehen; der habitus schließe keine zwingende Nöthigung zu allen unter ihn gehörigen Acten in sich u. s. w. Durand übersieht eben den Unterschied zwischen erworbenem und eingegossenem Habitus. Der erste geht freilich nicht durch einen actus contrarius verloren, wol aber letzterer, weil er der weiteren göttlichen Gnadeneinströmung, durch welche die Erhaltung des Habitus bedingt ist, ein Hinderniß setzt. Der häretisch Gewordene glaubt das, was er glaubt, nicht mehr in der Art, wie früher, nämlich nicht mehr simpliciter inhaerendo primae veritati; daher der große Unterschied zwischen dem Glauben eines Katholiken und eines Häretikers. Durand meint, daß der eingegossene Glaubenshabitus zugleich mit der Wissenschaft in eodem subjecto und respectu ejusdem objecti schlechthin und in jeder Weise bestehen könne, wie ja thatsächlich verschiedene Wahr-

heiten der natürlichen Theologie auch Wahrheiten der Glaubenslehre seien. Aber — bemerkt Capreolus — diese Wahrheiten sind, wenn auch durch Offenbarung verkündet, nicht geglaubte, sondern gewußte Wahrheiten; der Glaube ist seinem Begriffe nach ein freiwilliges Festhalten an dem, was nicht gesehen wird und nicht zur Wissensevidenz erhoben werden kann; er schließt somit durch seinen Begriff jedwede Coincidenz mit dem Wissen aus, ohne deßhalb nicht eben so gewiß und noch gewisser zu sein, als die Wissenschaft. Das freiwillige Festhalten begründet jene größere Gewißheit nicht durch das Verhalten des Subjectes, die Firmität und Stabilität der Gewißheit ist vielmehr im Objecte und im Motive, welches von der veritas prima selber hergenommen wird, gegründet.

Durand will keine Sünden des Intellectes zugeben. Er beweist aber nur so viel, daß, wenn in Einer sündhaften Handlung mit Verstand und Wille gefehlt wird, beider Fehler zusammen nur Einen ausmachen. Jedoch gibt es auch Sünden, deren Subject bloß der Intellect ist, z. B. plötzliche Regungen des Unglaubens ohne Deliberation und Causation durch den Willen; dieß sind läßliche Sünden. Defecte der speculativen Vernunft in dem, was man wissen sollte, sind Sünden. Vom Gewissen behauptet Durand, daß es dem Willen angehöre, nicht dem Intellecte; sonst müßte der besser Erkennende auch mehr Gewissen haben. Versteht man unter dem Erkennen eine vollkommen ausgebildete Erkenntniß des sittlich Geforderten im Allgemeinen sowol wie im Besonderen, habituell und actuell präsent — so hat Durand Recht; nicht aber, wenn das Besserwissen bloß im Allgemeinen und bloß habituell vorhanden ist. Durand's Exceptionen gegen die ohnehin nur beziehungsweise behauptete Verbindlichkeit des irrenden Gewissens beruhen auf Mißverstand; er meint, die Thomisten wollen dem irrenden Gewissen auch Unerlaubtes erlauben. Aber etwas Anderes ist es, sich dem irrenden Gewissen gemäß bestimmen, und wieder etwas Anderes, sich nicht gegen das irrende Gewissen zu entscheiden. Nur letzteres ist Pflicht, nicht ersteres. Durand behauptet unbedingt, daß eine und dieselbe Handlung zuerst gut und dann schlecht sein könne. Dieß kann nur relativ zugegeben werden, sofern es nämlich denkbar ist, daß während und bezüglich desselben Actes die Gesinnung des Handelnden sich ändert. Zu den Unterlassungssünden — meint Durand — werde gar kein Act erfordert; im entgegengesetzten Falle

wäre eine schuldhafte Unterlassung gar nicht denkbar. Aber Thomas will nicht sagen, daß die Unterlassung nicht in unserer Gewalt sei, nisi mediante aliquo; er sagt vielmehr, daß zu jeder Unterlassungssünde ein Act als wesentliche oder zufällige Ursache der Unterlassung concurrire. Es ist jedoch ein Unterschied zwischen Ursache und zwischen Essenz oder Object der Sünde; ersteres, nicht letzteres will unter dem fraglichen Acte verstanden sein. Durand mißbilliget den Thomistischen Satz, daß superbia und cupiditas, als specielle Sünden genommen, zugleich auch Wurzel und Anfang aller Sünde sein sollen. Capreolus bemerkt, die unordentliche Liebe für die Bevorzugung des eigenen Selbst, worin eben die superbia besteht, mache, daß nicht nur dasjenige, was die propria excellentia fördert oder hindert, sondern auch Alles, was sie offenbart oder verhüllt, oder sonst irgendwie zu ihr in Beziehung steht, begehrt oder verabscheut wird. Cupiditas muß man, um die Thomistische Proposition richtig zu deuten, nicht in eingeschränktem Sinne als Geiz, sondern weiter und allgemeiner als unordentliche Liebe zum Zeitlichen nehmen. Durand hält eine von Natur aus vorhandene Impeccabilität vernunftbegabter Geschöpfe wenigstens für möglich, wenn er schon die Wirklichkeit derselben nicht behauptet: da das lumen gloriae etwas Geschaffenes, somit Endliches sei, so sei es denkbar, daß Gott einen Engel schaffe, ausgerüstet mit einer natürlichen Lichtkraft, deren Stärke dem lumen gloriae gleichkomme; ein solcher Engel müsse demzufolge impeccabel sein. Durand übersieht den specifischen Unterschied zwischen Gnadenlicht und natürlichem Lichte; ersteres kann der Creatur niemals connatural sein, mithin kann ihr auch die Impeccabilität niemals von Natur aus eigen sein. Durand bemängelt die Art, wie Thomas zu zeigen sucht, daß der Engel nicht im ersten Augenblicke seines Seins fallen konnte; das Handeln eines Seienden im ersten Augenblicke seiner Existenz sei nur dann der producirenden Ursache des Seienden und nicht diesem selber zuzuschreiben, wenn dasselbe einer activen Wirksamkeit ermangle und sich rein passiv bestimmen lasse, wie z. B. das Leichte und das Schwere vermöge ihrer passiven Potenzialitäten schon im ersten Augenblicke ihres Vorhandenseins bestimmt und genöthiget waren, das ihnen entsprechende Oben und Unten einzunehmen, während umgekehrt das Feuer schon im ersten Momente seines Vorhandenseins selbstthätig das ganze Haus erleuchtet. Darauf ist zu sagen,

daß mittelbar das erste Handeln der activen Potenz sowol, wie der passiven auf den Hervorbringer des handelnden Seins zurückzuführen sei; er ist die causa remota und der auctor principalis dieses Handelns, indem er die Potenz und alle Bedingungen ihrer Selbstäußerung setzt. Übrigens enthält Durand's Argumentation vieles Unrichtige. Dahin gehört, daß er meint, der actus primus des Willens könne ein actus elicitivus sein, und komme nicht vom Willen als Natur, sondern als freiem Wahlvermögen; daß er ein passives Vermögen der indifferenten Bestimmbarkeit zu Entgegengesetztem fähig hält; daß, wenn das erste Wollen Gott zugeschrieben wird, auch alles nachfolgende Wollen auf dieselbe göttliche Causalität zurückgeführt werden müsse, als ob es keinen Unterschied zwischen natürlichem und wahlfreiem Wollen, zwischen Wollen des Zweckes und der Mittel zum Zwecke gäbe. Daß die im zweiten Buche des Commentars zu den Sentenzen von Thomas versuchte Begründung unzureichend sei, mag zugegeben werden; Thomas selbst hat sie später fallen lassen, und sich um andere Beweisgründe umgesehen.

Das eben Gesagte deutet bereits auf gewisse Mängel in Durand's Ansichten über das liberum arbitrium hin. Er will es nicht als besondere Potenz im Menschen gelten lassen. Seinen Einwendungen dagegen ist so viel zuzugeben, daß die nuda potentia des Willens nicht totale und proximum principium der Acte des liberum arbitrium ist, wol aber ist es primum und partiale principium. Wenn er das liberum arbitrium nicht bloß dem Begehren, sondern auch dem Erkennen zuweist, indem das Erkennen eben so ungezwungen vor sich gehe, als das Wollen, so behauptet er etwas in mehrfacher Beziehung Falsches. Er erklärt „ungezwungen" durch „juxta naturalem inclinationem operantis". Nun gibt es aber doch gewiß auch unfreiwillige Erkenntnisse und Einsichten, welche man nur ungern zugesteht; und gesetzt auch, es ließe sich gegen die angeblich allezeit statthabende Unbeirrtheit und Zureichendheit der natürlichen Inclination des Intellectes nichts einwenden, so wäre damit noch keine libertas arbitrii nachgewiesen, welche außerdem noch drei andere Momente in sich schließt, die formaliter bloß dem Willen zukommen, nämlich die negatio absolutae necessitatis — negatio causae moventis ejusdem ordinis quoad exercitium actus, vel ex parte subjecti actionis — motivitas aliarum potentiarum

quoad actus exercitium, et ex parte subjecti actionis earum. Dieß freilich dünkt Durand zur Wahlfreiheit nicht nöthig; er hält das liberum arbitrium für eine rein passive Potenz ohne active Tendenz zum Objecte des Wollens, ja er findet in ihrer Passivität die Bürgschaft der Wahrhaftigkeit des liberum arbitrium. Aber eine solche passive Indifferenz würde es ja gar nicht zum Handeln kommen lassen.

Den ererbten Defecten der menschlichen Natur soll nach Durand gar nichts Schuldhaftes anhaften; von einem Voluntarium propriae voluntatis könne an sich keine Rede sein, aber auch von keinem Voluntarium alienae voluntatis, indem Niemand sagen werde, daß Adam seine Nachkommen im Voraus zur Zustimmung in seine Sünde bewogen, oder nach ihrem interpretativen Willen gehandelt habe. Das Angeführte reicht jedoch nicht aus, um das Voluntarium alienae voluntatis in jeder Weise zu beseitigen. Adam wußte, daß er sich für etwas entscheide, was für die menschliche Natur die erwähnten Defecte und weiters auch den Verlust der justitia originalis zur Folge habe. Die Einwendungen gegen den Charakter der Erbsünde als Mangels der ursprünglichen Gerechtigkeit beweisen nicht mehr, als daß diese Carenz allein das Wesen der Erbsünde nicht ausmache. Durand freilich deutet die Carenz eigentlich nur auf den Mangel eines wohlgeordneten Verhältnisses zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, woraus er weiter ableitet, daß nicht primo die Essenz der Seele Subject der Erbsünde sein könne. Er bleibt aber den Beweis für die Prämisse dieser Folgerung schuldig, trotzdem, daß er ihn geliefert zu haben behauptet. Denn was er beibringt, besagt nur so viel, daß die gratia gratum faciens für sich allein noch nicht das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit ausmachte. Da Durand den Charakter der Schuldhaftigkeit am Erbübel nicht anerkennt, so kann er auch den aus demselben entspringenden oder mit ihm zusammenhängenden Leiden nicht den Charakter einer Strafe zuerkennen, und er folgert noch weiter, daß überhaupt die von Gott verhängten oder zugelassenen Strafübel nicht eigentlich und nothwendig einen vindicativen Charakter haben. Der Erbsünde — argumentirt Durand — gebührt keine poena sensus; und doch leiden hier auf Erden auch solche, die noch keine actuelle Sünde begangen haben. Capreolus antwortet hierauf mit der Unterscheidung zwischen dem, was einer sündlichen Verderbtheit

direct, und was ihr consecutive gebühre; der erbsündlichen Verderbtheit gebührt freilich nicht direct, aber consecutiv ein Strafleiden, worüber des Näheren auf Thomas de Malo qu. 5, art. 4 zu verweisen ist. In eben diesen Quästionen de Malo (qu. 5, art. 3) kommt eine Äußerung über das jenseitige Loos der ungetauften Kinder vor, an welche sich Durand mit Verwerfung einer anderen in 2 dist. 33, qu. 2, art. 2 halten zu müssen glaubt. In der letzteren Stelle wird gesagt, daß die abgeschiedenen Seelen der ungetauften Kinder ohne Leid und Schmerz seien, was Durand wol als möglich zugibt, aber nicht aus dem von Thomas angegebenen Grunde, daß diese Seelen einsehen, ihre Beschaffenheit stehe in gar keinem Verhältnisse zu der ihnen versagten ewigen Glorie. Sie hätten — meint Durand — wenigstens in radice eine solche Proportion, und müßten, wenn jener von Thomas angegebene Grund der einzige wäre, allerdings Leid empfinden. Er hält sich daher an die in Mal. qu. 5, art. 3 ausgesprochene Meinung, daß sie gar nicht wissen, welches Gut dasjenige sei, dessen sie in Folge ihrer Beschaffenheit für immer beraubt sind. Er glaubt daher auch, daß sie von dem Vorgange des letzten Gerichtes gar keine Kunde haben werden, entgegen den Äußerungen bei Thomas 4 dist. 47, qu. 1, art. 3, q. 1 und 4 dist. 43, qu. 1, art. 5, q. 2, welche auch weit richtiger und sachgemäßer sind, weil Gottes Gerechtigkeit Allen offenbar werden soll und den ungetauften Kinderseelen hieraus keine Quelle irgend welchen Leides erwächst. Demgemäß hat man sich trotz Durand's Meinung für 2 dist. 33 gegen Mal. qu. 5 zu entscheiden. Der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit in Adam's Descendenten beweist augenscheinlich, daß es in Beziehung auf die durch die Gnade bedingten Vollkommenheiten der Seele einen Unterschied zwischen den verschiedenen Menschenseelen gebe; den Protoplasten kam ursprünglich eine Vollkommenheit zu, die jedem anderen Menschen fehlt, und eben so war ganz gewiß auch die Seele Christi vor allen anderen Menschenseelen durch besondere Gnadengaben ausgezeichnet. Ob nun auch in Beziehung auf die natürliche Begabung der einzelnen Seelen ein solcher Unterschied obwalte? Durand sagt, es genüge, in Hinsicht auf die dem ganzen Compositum der menschlichen Natur als solchem eignenden Begabungen einen Unterschied festzuhalten, welcher aus der individuellen Beschaffenheit der sensitiven und vegetativen Lebenskräfte herzuleiten

ist. Damit sei die Rücksicht auf die Censur des Pariser Artikels, welcher unterschiedlose Gleichheit aller Menschenseelen annimmt[1]), hinreichend gewahrt, ohne daß man zwischen den Essenzen der Seelen und weiters zwischen den natürlichen Proprietäten und Kräften der Essenzen einen Unterschied festzuhalten brauche, was auch anderweitig nicht angeht, da man in Bezug auf die Substanzen, worauf es hierin ankommt, kein Mehr oder Minder zugeben kann, wie man z. B. nicht sagen kann, daß dieses Feuer mehr Feuer sei, als ein anderes. Man kann das Gesagte größtentheils zugeben; nur wird man das zuletzt über die Unmöglichkeit einer Intension oder Remission des substanziellen Seins Erwähnte insoweit restringiren müssen, als wenigstens in Hinsicht auf das Theilhaben der Subjecte an den substanziellen Formen verschiedene Grade und dadurch bedingte Unterschiede der specifisch identischen Essenzen denkbar sind, worüber zu vergleichen: 1, 2 qu. 52, art. 1; de Virtut. qu. 1, art. 11. Auch ist der Unterschied der Menschenseelen rücksichtlich der den Einzelnen verliehenen Gnadengaben des heiligen Geistes dauernder, als Durand annimmt, welcher den Besitz der dona, sowie auch der intellectuellen und moralischen Tugenden auf das Leben dieser Zeit beschränkt, da ihnen in der ewigen Heimath das objectum proprium fehle. Er übersieht, daß das Object der Tugend in doppeltem Sinne verstanden werden kann: als materia circa quam, und als terminus oder finis der Handlung. Den Ausdruck Object in letzterem Sinne verstanden, gibt auch noch in der himmlischen Heimath Objecte der Tugendübung. Das Gleiche ist auch von den Gnadengaben, wenigstens von einigen derselben zu sagen, deren Object Gott selbst sein wird. Über die ihnen entsprechenden Acte ist 1, 2 qu. 58, art. 6 ad 2^{m} das Nähere zu lesen.

Vermöge und im Zusammenhange mit seiner Ansicht über die ursprüngliche Gerechtigkeit und über die Erbsünde hat Durand auch eine eigene Meinung über die ursprüngliche Beschaffenheit des Leibes, der nach ihm im Urzustande unauflösbar gewesen ist, da die conträren Qualitäten der Elemente, aus welchen er zusammengesetzt ist, in einer neuen qualitas media völlig untergegangen seien. Hätte Durand zwischen einem esse perfectum und esse imperfectum der elementaren Qualitäten zu unterscheiden gewußt, so würde er die

[1]) Vgl. Bd. I, S. 568, in der Anmerkung.

essentielle Geschiedenheit derselben in einem zusammengesetzten Körper denkbar gefunden haben. Überhaupt stellt Durand mehrere eigenthümliche physikalische und kosmologische Sätze auf, welche von der Thomistischen Doctrin weit genug abweichen. So läugnet er, daß im Bereiche des Himmels eine eigentliche Materie sei. Die Dinge sind nach ihm, je nach ihrem Abstande von Gott, mehr oder weniger zusammengesetzt; bei den Engeln hat bloß eine compositio extrinseca, bei den Himmelskörpern bloß eine compositio intrinseca statt, bei den irdischen Körpern hingegen beides, nebstdem aber auch noch jene ex partibus diversarum rationum, welche man eigentlich partes essentiae nennt. Weiters aber müssen im Himmel so viele materiae primae angenommen werden, als es himmlische Körper gibt, weil es keine materia der einzelnen incorruptiblen Körper geben kann. Hierauf ist zu sagen: Erstlich, Durand irrt, wenn er glaubt, daß die incorruptiblen Körper deßhalb einfacher seien als die corruptiblen, weil sie aus Theilen ejusdem rationis zusammengesetzt wären. Eine solche Zusammensetzung ist gar nicht anders denkbar, als auf Grund einer Zusammensetzung aus Theilen diversarum rationum. Denn wo partes ejusdem rationis sind, dort ist eine Quantität; wo physische Quantität, dort ist Materie, und wo Materie, dort ist substanzielle Form. Als Grund der Incorruptibilität der einzelnen Himmelskörper läßt sich angeben, daß der appetitus materiae in jedem einzelnen Körper durch die ihm zu Theil gewordene Form so vollkommen gesättiget ist, daß sie ganz in dieser Form aufgeht und somit aufhört, in potentia ad aliam formam zu sein. Also hat man diese Determinirtheit der Materie der einzelnen Himmelskörper nicht als Privation aufzufassen, und kann somit auch die Communität der himmlischen Materie aufrecht erhalten. Durand bestreitet den Einfluß, welchen die Bewegung der himmlischen Körper auf die irdische Weltsphäre ausübt, oder läßt ihn wenigstens nur in sehr eingeschränktem Sinne gelten. Motus — bemerkt er — bedeutet jede successive Veränderung, Actio bloß eine Veränderung hinsichtlich der Form. Die Actionen des Himmels per motum können demnach nur als bewirkende Ursachen substanzieller und accidenteller Formen verstanden werden. Nun fragt es sich: Wodurch causirt der Himmel? Dieses per quod kann entweder die ratio formalis im Wirkenden sein, wie die Wärme im Feuer — oder die actio selber. Soll das per quod in ersterem Sinne

verstanden werden, so ist zu sagen, daß der Himmel nicht per motum wirkt, weil die örtliche Bewegung keine ratio agendi ist; aber auch im zweiten Sinne das per quod verstanden, kann der Himmel nicht ursächlich wirken, weil die actio nicht im agens, sondern im passum ist, die Bewegungen des Himmels hingegen im Himmel sind. Eine noch dritte Möglichkeit wäre, das per quod als nothwendiges Requisit des Causirens zu deuten, wie z. B. die Schneide einer Säge; in diesem Sinne bringt man aber nur so viel heraus, daß die Bewegungen des Himmels bloß deßhalb nothwendig seien, damit auf Erden keine Einförmigkeit, sondern Abwechslung und Erneuerung sei. Diese Argumentation ist durchwegs verfehlt. Es ist erstlich nicht wahr, daß der Begriff der actio enger sei, als jener des motus; vielmehr ist nach Aristoteles, Averroes und dem Verfasser der Schrift de sex principiis der Begriff des motus von jenem der actio umschlossen. Falsch ist ferner, was Durand über die dritte ratio agendi sagt, die unter kein genus causarum zu subsumiren sein soll. Es gibt sechs Arten der Einflußnahme; zwei derselben: per modum virtutis influxae und per modum habitudinum respectivarum sind auf das Verhältniß der Himmelskörper zur sublunarischen Welt anwendbar, wie dieß Thomas beleuchtet 1 qu. 25, art. 2 ad 3m. Daß die Bewegung des Himmels nicht selber Action sei, ist Durand zuzugeben, woraus aber noch nicht folgt, daß die Bewegung des Himmels zur Einflußnahme auf die sublunarische Welt nicht nothwendig sei; die transmutative Einflußnahme auf die Materie läßt sich ohnedem nicht erklären. Da der empyreische Himmel nicht transmutativ wirkt, so ist die Berufung Durand's auf ihn als ein ohne Bewegung wirkungsfähiges Agens keine Instanz, welche gegen Thomas bewiese. Wie Durand den Einfluß der himmlischen Körper auf die sublunarische Welt nicht zugibt, so stellt er allgemeiner auch den unmittelbaren Einfluß Gottes auf die creatürlichen Thätigkeiten in Abrede. Nähme Gott — argumentirt er — auf die Actionen der causae secundae unmittelbar Einfluß, so müßte er entweder in derselben Action, welche jene der causa secunda ist, oder mittelst einer davon verschiedenen Thätigkeit mitwirken. Ersteres ist nicht anzunehmen, da die Creatur jene Action ohne besonderen Einfluß Gottes üben kann, soweit es ihrem natürlichen Kraftvermögen angemessen ist, und weil eine numerisch dieselbige Action nicht unmittelbar und vollkommen von

mehreren Agentien herrühren kann. Der andere Fall ist auch nicht denkbar; denn entweder erreicht die Action ihren Erfolg früher als die andere, und dann ist diese überflüssig; oder beide setzen ihre Wirkung gleichzeitig — entweder jeder einen Theil des zu Producirenden, dann haben sie aber nicht dasselbe gesetzt — oder jede das Ganze, dann ist abermals eine aus ihnen überflüssig. Dieser Dialektik Durand's ist durch eine richtige Erklärung des Sinnes, in welchem die unmittelbare Concurrenz Gottes verstanden werden muß, zu begegnen. Man hat nämlich festzuhalten, daß Gott und Creatur in einer gemeinsamen actio exterior concurriren, nebstdem aber Gott durch eine immanente Action thätig ist, die nichts anderes ist als seine Substanz mit Beziehung auf die Creatur. Wenn man die numerische Identität der beiden gemeinsamen Action nicht zugeben will, so ist zu sagen, daß der Creatur keinerlei Thätigkeit zukomme, die nicht wesentlicher von Gott als von der Creatur selber ausgienge; eine numerisch Eine Action muß nicht nothwendig von Einer Kraft ausgehen, es kann ja etwas in der Kraft eines Anderen thätig sein. Die aus der Annahme von zwei verschiedenen Actionen gezogenen Folgerungen verfangen nicht, weil hinsichtlich der actio exterior eine solche Duplicität der Actionen nicht zugegeben wird. Nicht der Zeit, sondern der Natur nach setzt die Thätigkeit der causa prima früher als die causa secunda ihr Product. Daß keine aus beiden neben der anderen überflüssig ist, ist gleichfalls einleuchtend, da die eine in Kraft der anderen wirksam ist. Durand begnügt sich nicht, den Creaturen eine von göttlicher Influenz ganz unabhängige Wirksamkeit zuzuschreiben, er will der Creatur sogar die Möglichkeit des Schaffens vindiciren. Man sucht den Grund für die angebliche Unmöglichkeit — sagt er — in zwei Ursachen: 1) daß das Schaffen wegen des unendlichen Abstandes des Seins vom Nichtsein eine unendliche Macht des Schaffenden zu fordern scheint — 2) daß man meint, jede Wirksamkeit der Creaturen müsse per motum et mutationem vor sich gehen. Keines von beiden ist nothwendig. Es ist keine unendliche Kraft nothwendig, weil ens und non ens nicht die Termini des Schaffens sind; ex nihilo hat eine rein negative Bedeutung als non de aliquo, möge dieses aliquid als Subject oder Terminus verstanden werden. Und zugegeben, ens und non ens wären Termini der Creation, so gäbe es gar keinen Abstand zwischen beiden; denn Differenz und Diversität

kann nur zwischen ens und ens statt haben. Und stünden sie von einander ab, so könnte ihr Abstand kein unendlicher sein, denn es gibt einen noch größeren Abstand, nämlich den des ens von jenem des non ens, aus welchem nichts werden kann, während aus dem in Rede stehenden non ens etwas werden soll. Eben so wenig ist es wahr, daß Bewegung und Mutation im Begriffe der creatürlichen Action liege; denn diese setzen ein Subject voraus, Gott aber ist es eben so möglich, ein Accidens, während es von Agens naturale hervorgebracht wird, vom Subjecte des Accidens zu trennen, als es ihm möglich ist, es zu trennen, nachdem es bereits existirt, wie bei der Consecration der Eucharistie der Fall ist; also kann, versteht sich unter Mitwirkung Gottes, durch ein natürliches Agens ein Accidens, non ex subjecto nec in subjecto, hervorgebracht werden. Durand gibt in dem Gesagten ganz richtig die Hauptpuncte an, um welche es sich in Erörterung des fraglichen Problemes handelt. Eine andere Frage aber ist, ob die Unendlichkeit der Macht des Creirenden wegen des unendlichen Abstandes des Seienden vom Nichtseienden gefordert sei. Die Alten glaubten wol so; Thomas indeß stimmt ihnen nur bedingter Weise zu (vgl. 4 dist. 5, qu. 1, art. 3, q. 3 ad 5^{tum} und Gent. II, c. 20). So viel steht fest, daß eine unendliche Macht des Schaffenden wegen der Improportion zwischen ens und nihil und zwischen der Potenz dessen, der aus nichts etwas schafft und dessen, der ex aliquo etwas macht, gefordert werde. Die Improportionabilität beider läßt sich durch eine bei Aristoteles Phys. IV, part. 72 zu lesende Stelle klar machen, in welcher die Disproportion der Bewegung im Leeren und der Bewegung im erfüllten Raume als erläuterndes Beispiel angeführt wird. Wenn nun Thomas nicht auf einen unendlichen Abstand, sondern auf die Disproportion zwischen ens und non ens seine Beweisführung gründete, hatten Duns Scotus und Durand nicht nöthig, sich so sehr anzustrengen, um den unendlichen Abstand zu beseitigen. Was die Einzelheiten der Durand'schen Beweisführung anbelangt, so kann ihm zugegeben werden, daß das fieri ex nihilo rein negativ zu fassen sei; eben so wenn er behauptet, daß zwischen ens und non ens kein Abstand sei, vorausgesetzt, daß er unter Abstand etwas Reelles und Positives, nicht bloß eine Gedankenbeziehung versteht. Daß der Abstand, wenn ein solcher besteht, nicht unendlich sei, kann nur bedingt zugegeben werden; er ist nämlich nach einer

Seite begränzt, nach der anderen nicht. Auf sein Argument hinsichtlich des non ens ex quo nihil fieri potest ist ihm mit Thomas 1 dist. 41, qu. 2, art. 2 zu antworten, daß dasselbe weder ein ens noch ein non ens sei, und als etwas Unmögliches der göttlichen Allmacht nicht unterliege. Es gelingt ihm nicht, durch sein Argument von der Unendlichkeit, qua major cogitari nequit, die auf die Improportionabilität gegründete Unendlichkeit zu beseitigen, die von der infinitas extra genus wol zu unterscheiden ist. Wahr ist, daß Gott ein bereits existirendes Accidens ohne Subject conserviren könne — undenkbar, daß er es ohne Subject produciren könne, weil dieß gegen den Begriff des Accidens verstößt.

Geht Durand so weit, der Creatur die Möglichkeit eines schöpferischen Wirkens zuzuerkennen, so spricht er ihr andererseits jenes Können ab, welches ihr wirklich zukommt. Wie er den Einfluß der Himmelskörper auf das irdische Geschehen beschränkt, so auch den Einfluß der höheren Engelordnungen auf die niederen. Alle Engel werden unmittelbar von Gott erleuchtet, und einer durch den anderen nicht causaliter, sondern per quamdam consequentiam; was in den Bereich der cognitio gloriosa gehört, kann bloß aus Gott als confortirendem und informirendem Agens hergeleitet werden, kein Engel kann den Intellect des anderen confortiren, keiner das Licht des anderen hervorbringen. Darauf zur Antwort: Was secundär und per accidens zur cognitio gloriosa gehört, kann nur mittelbar auf Gott zurückgeführt werden; eben so muß in dem, was wesentlich zur ihr gehört, die Creatur selbstthätig wirken, wozu sie durch das lumen gloriae, welches auch eine Creatur ist, sollicitirt wird. Die Lichtmittheilung von einem Engel an den anderen will nicht als Lichterschaffung, sondern als Stärkung des in dem anderen bereits vorhandenen Lichtes verstanden sein.

Durand bestreitet auch einige andere Sätze der Thomistischen Engellehre; so den Unterschied zwischen Essenz und Potenzen des Engelwesens, weil beim Engel die Gründe wegfielen, aus welchen bei den Menschenseelen ein solcher Unterschied angenommen werde. Es seien nämlich einige Potenzen der menschlichen Seele auf körperlich differente Thätigkeiten geordnet, und müßten deßhalb auf real verschiedene nächste Principien zurückgeführt werden. Aber dann müßten ja um so mehr Verstand und Wille, deren Thätigkeiten nicht bloß specifisch, sondern generisch differiren, auf differente Principien

zurückgeführt werden. Weiter sagt Durand: einige Potenzen der menschlichen Seele seien actus corporis, andere nicht, von diesen müsse daher die Essenz der Seele realiter verschieden sein. Aber der Unterschied der seelischen Essenz von Verstand und Wille dauert ja auch in der anima separata fort, also gibt es auch in einem ganz körperlosen Sein einen Unterschied zwischen Essenz und Potenz. Consequenter Weise bestreitet Durand auch den weiteren Thomistischen Satz, daß die Engel nicht Alles kraft ihrer Essenzen, sondern Vieles mittelst allgemeiner und concreter Species erkennen. Es gebe keine Species in den sinnlichen Potenzen, um so weniger in den intellectiven Potenzen. Man dürfe keine Species (oder Information des Sehvermögens) als Mittlerin der Apperception der Farbe zugeben; die im Auge existirende Species der Farbe ist kein primum visum, überhaupt kein visum. Dasselbe sei auch hinsichtlich der intellectiven Potenzen zu sagen, und was speciell den englischen Intellect angeht, so seien solche Species deßhalb nicht möglich, weil sie als Accidenzen nicht ejusdem rationis specificae mit den vom Engel erkannten geistigen und körperlichen Substanzen sein können. Gleichwie ein Körper nicht actu verschiedene Gestalten haben kann, so auch nicht der Intellect. Und wozu ein Repraesentativum für den englischen Intellect suchen, da doch die Gegenwart der Dinge, sei es eine actuelle oder ursächliche, zur Erklärung des Kenntnißhabens ausreicht? Durand geht aber von der falschen Annahme aus, daß das Repraesentativum ein primum cognitum sei, und zur erkennenden Potenz sich objectiv verhalten müsse; es hat aber einfach nur die Bestimmung, die Potenz in die Thätigkeit überzuführen. Es ist nicht schlechthin Bild der Sache, sondern, da man die imago qua videtur von der imago in qua videtur zu unterscheiden hat, als imago qua zu verstehen. Falsch ist ferner die Behauptung der angeblichen specifischen Identität, die zwischen den Species des englischen Verstandes und den wahrgenommenen Quidditäten der Dinge statt habe; vielmehr gehören alle species intelligibiles unter das Genus der Qualität, während die durch sie vorgestellten Dinge unter andere Genera gehören; eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten kann unbeschadet der generischen Diversität zwischen der Species und dem ihr entsprechenden realen Objecte statt haben, wie sich daraus zeigt, daß Gott die Dinge am Besten erkennt, während seine Natur mit jener der Dinge

eine mindeste Ähnlichkeit hat. Wenn Albert d. Gr. bisweilen eine specifische Identität der Species mit dem, was durch die Species repräsentirt wird, behauptet, so stimmt ihm Thomas nicht bei. Die Berufung auf die Unmöglichkeit einer simultanen Mehrgestaltung eines Körpers beweist nur so viel, daß die Species den Intellect nicht actu perfecto informiren, was auch gar nicht nöthig ist. Nur mehrere Formen diversi generis können schlechthin nicht in demselben Subjecte sein; Formen ejusdem generis soweit nicht, als sie actu perfecto vorhanden gedacht werden, weil die Eine intellective Potenz wol successiv, aber nicht simultan zu verschiedenen Acten bestimmt werden kann. Nebst dem actus perfectus ist aber auch ein actus imperfectus in bloß habitueller Präsenz der Form denkbar, und dieser ist ausreichend und wird auch einzig vorausgesetzt. Die bloße Präsenz der Dinge genügt nicht, daß sie vom Engel erkannt werden, denn dazu wird auch eine gewisse Einigung der Potenz mit dem Objecte erfordert; viele Dinge, wie die materiellen, sind nicht actu intelligibel, nicht alles dem Engel auf natürliche Weise Erkennbare ist ihm räumlich nahe u. s. w. Auch in einer anderen Hinsicht rückt Durand die englischen und himmlischen Wesen über Gebühr über alles Irdisch-Zeitliche hinauf, wenn er die Mensurabilität der Aviternität bestreitet. Seinen Einwendungen dagegen liegt ein dreifacher Irrthum zu Grunde; er meint, kein Unendliches habe ein Maaß — jedes Maaß einer Dauer habe man sich nach Art eines in continuirliche oder discrete Theile theilbaren quantitativen Ganzen vorzustellen — man könne die Dauer eines jeden Aviternum eigentlichst und vollkommen aus der propria ratio desselben, nicht bloß vergleichungsweise erkennen. Am meisten springt die Falschheit des letzten Satzes in die Augen. Wie soll man das aeviternum erkennen, ohne das aevum erkannt zu haben?

In der Gotteslehre will Durand das Wissen Gottes um das zufällige Zukünftige als Vorherwissen aufgefaßt wissen. Wenn die Thomisten sagen, daß das Contingente nicht als Zukünftiges, sondern nur als Gegenwärtiges unfehlbar erkannt werden könne, so meint Durand, daß auch die Gott zu Gebote stehende Erkenntniß aller zufälligen Ursachen und der Hindernisse ihres Wirkens ausreiche, um ein untrügliches Vorherwissen Gottes um alles Künftige sicher zu stellen. Er übersieht, daß es Potenzen gibt, deren Wirken trotz dieser Erkenntniß sich nicht sicher bestimmen läßt, nämlich der

menschliche Wille, dessen Verhalten sich nicht vorausberechnen läßt. In Bezug auf das Mysterium der göttlichen Zeugung ist Durand der Ansicht, daß die auch dem Sohne inexistirende Substanz des Vaters als das de quo est des Sohnes ganz und gar nach Art der Materie aufgefaßt werden könne. Er übersieht, daß der Begriff der Materie noch Anderes in sich schließt, was der göttlichen Essenz nicht zukommt, nämlich die Potenziabilität und die Actuabilität. Und überhaupt ist es nicht wahr, daß das de quo est nothwendig Materie oder quasi-materia des zu Producirenden sein müsse; es kann auch die specifische Form desselben sein, wie z. B. wenn gesagt wird: Angelus est de natura intellectuali. Mit vielen Anderen behauptet Durand einen realen Unterschied der spiratio activa des Vaters von der generatio activa desselben und von der generatio passiva des Sohnes: die Relationen unterscheiden sich nach den Terminis, daher die Beziehung auf zwei sachlich verschiedene Terminos auch einen realen Unterschied der beiden Beziehungen begründe. Es sei unmöglich, daß zwei reell geschiedene Zuständlichkeiten aus einer und derselben sachlich Einen Action hervorgehen; also muß dem realen Unterschiede von spirari und generari auch ein realer Unterschied von spirare und generare entsprechen u. s. w. Mit Übergehung der sechs anderen Gründe, welche Durand noch beibringt, geben wir Capreolus' Erwiderung auf die zwei ersten: Der erste beweist nur, daß die active Generation und Spiration zwei Relationen, nicht aber, daß sie duae res seien, daher auch nur ein Unterschied im esse relationis, nicht aber im esse rei gefolgert werden kann. Da weiters in Gott die Thätigkeit eine per modum actionis bezeichnete Relation ist, so kann gesagt werden, daß generare und spirare zwei actiones nationales und diese una res seien.

Schließlich seien noch einige eschatologische Sätze erwähnt, in welchen Durand von den Thomisten abweicht. Er behauptet im Widerspruche gegen dieselben, daß die Bildung der wiedererstehenden Leiber nicht in instanti vor sich gehen werde; daß die bereits Verstorbenen früher auferstehen werden, als Jene, die erst am Ende der Zeiten sterben werden; daß die Seele des einen Menschen sich die ganze materielle diesseitige Leiblichkeit eines anderen Menschen aneignen könnte, ohne daß der Aneignende aufhören würde, derselbe (numero idem) zu sein, der er auf Erden gewesen; daß die Seligen von den an sie gerichteten Bitten der Menschen auf Erden bloß

durch Offenbarung wissen; daß beim letzten Gerichte die Discussion der Thaten der Menschen allerdings, wie die Thomisten ganz richtig sagen, ein bloß mentaler Act, der Urtheilsspruch Christi jedoch vocaliter vernehmbar sein werde, weil Christus nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch richten wird.

Durand's Ansichten berühren sich häufig genug mit verwandten Meinungen zweier anderer vornehmster Gegner des Thomismus, Aureolus und Gregor von Rimini; indeß gieng jeder der Drei im Besonderen doch wieder seine eigenen Wege, und keiner aus ihnen vermochte den specifischen Charakter der Ordensschule, die ihn gebildet, zu verläugnen. Bei Durand gab sich dieß kund durch die verhältnißmäßig milde Form seines Nominalismus; bei Gregor in einem rigiden Augustinismus in seinen Ansichten über die sittliche Qualification und das jenseitige Loos der Ungetauften; das Lehrsystem des Aureolus ist unverkennbar ein mit nominalistischen Tendenzen versetzter Scotismus. Das Verhältniß dieser drei Männer zur Thomistischen Theologie charakterisirt sich sehr kenntlich bereits in ihren allgemeinen Erklärungen über Wesen und Aufgabe der Theologie, welche mit den übrigen Hauptpuncten ihrer Lehrmeinungen genau zusammenhängen. Thomas hatte seinen hochsinnigen Anschauungen und Neigungen gemäß die Theologie, eben so erhaben als scharf präcisirend, als Subalternwissenschaft der Gotteswissenschaft der Seligen aufgefaßt, und so mit Einem Worte sowol die Würde als die zeitliche Unvollendbarkeit der theologischen Wissenschaft angedeutet; noch mehr, er hatte durch dieses Eine Wort in schlagender Kürze seine philosophische und theologische Gesammtanschauung nach ihrer formellen Seite charakterisirt und alle seine Gedanken über die Beziehung des denkenden Subjectes zum Objecte der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß darin zusammengefaßt. Wir können daher von diesem Cardinalpuncte aus die weiteren Auseinandersetzungen des Fürsten der mittelalterlichen Thomisten mit den Gegnern des Thomismus verfolgen. Aureolus gibt nicht zu, daß die Theologie eine Subalternwissenschaft der Wissenschaft der Seligen sein könne; aus seinen Einwendungen würde aber folgen, daß die Theologie entweder gar keine Wissenschaft sein könne, oder reine Vernunftwissenschaft sein müsse. Die Argumente eines Durandus und Aureolus beweisen wol, daß die natürliche Theologie in keinem Subalternationsverhältnisse zu

irgend einer anderen Wissenschaft stehen könne; anders verhält es sich jedoch mit der geoffenbarten Theologie, deren Principien nicht für uns, sondern nur für Gott und die Seligen principia per se nota sind, demzufolge sich unsere Offenbarungstheologie von selber der Wissenschaft Gottes und der Heiligen subaltern unterstellt. Denn sie entlehnt die evidenten Principien dieser letzteren Wissenschaft ohne Einsicht in die Evidenz derselben. Es ist aber zu weit gegangen, wenn man ihr deßhalb nach des Scotus Vorgang mit Durand und Gregor von Rimini den Charakter einer Wissenschaft gänzlich abspricht; sie ist vielmehr eine Fortsetzung und weitere Auseinandersetzung jener höheren ihr übergeordneten Wissenschaft in Widerlegung der Einwürfe, welche von Ungläubigen und Ketzern gegen ihre Sätze vorgebracht werden. Sie will demzufolge nicht eine Wissenschaft der Glaubenssätze selber sein, wie Aureolus meint, sondern eine Wissenschaft der aus diesen Sätzen abgeleiteten Conclusionen. Der absolute Zweck der Theologie ist das Wissen und Erkennen dessen, was sich auf den letzten Zweck bezieht und ohne Offenbarung nicht erkannt werden kann; sie ist daher vornehmlich eine speculative Wissenschaft. Gregor will das Gegentheil aufrecht halten; er übersieht, daß eine Wissenschaft erst insofern eine praktische Wissenschaft genannt werden könne, als sie das zum Objecte hat, zu dessen Hervorbringung der Wissende von Natur aus geschaffen, obwol actuell nicht geeignet ist. Nicht durch die innere Thätigkeit, die im Intellecte beschlossen bleibt, sondern durch die directe Richtung auf eine äußere augenfällige Leistung unterscheidet sich der habitus practicus vom habitus speculativus. Den Einwendungen des Aureolus wider die Einheit des scientifischen Habitus des Theologen ist so viel zuzugeben, daß der habitus scientiae als unmittelbares Princip des actuellen Verstehens nicht eine schlechthin einfache Qualität sei; wol aber ist er es, sofern man unter dem Habitus die potenzielle Habilität versteht, alle in den Principien enthaltenen Conclusionen zu entwickeln. Die specifische Einheit des scientifischen Habitus bestimmt sich nach der Einheit des objectum formale, auf welches jener Habitus primo und per se sich bezieht; er kann also nebstdem auf andere Objecte sich beziehen, ohne daß die Einheit des Habitus hiedurch aufgehoben wird, wofern nämlich diese anderen Objecte nicht primo und per se Objecte der Beziehung sind. Freilich muß man auch hier wieder, um einer anderen Einwendung

des Aureolus zu begegnen, zwischen einer doppelten ratio formalis objecti unterscheiden; etwas Anderes ist die ratio formalis qua cognoscitur, und etwas Anderes die ratio formalis objecti ut objectum. Letzteres ist Gott als Subject der Theologie, erstere die Revelabilität. Der Hinweis auf die ratio formalis qua cognoscitur macht schon ersichtlich, daß die Behauptung, Gott sei das Subject der Theologie sub ratione Deitatis, nicht in jenem Sinne gemeint sei, welchen Gregor der Thomistischen Doctrin zur Last legt. Im Gegentheile behauptet diese nur das Nämliche, was Gregor mit anderen Worten sagt, wenn er von einer Contraction der Betrachtung Gottes redet, d. i. von einer Restriction der theologischen Einsichten auf das dem Menschen Erkennbare und Faßbare. Hiemit ist offenbar eine Contraction oder Restriction in Hinsicht auf das erkennende Subject gemeint, nicht aber in Hinsicht auf das Object als solches, als welches immerfort Gott an sich verbleibt, wenn er auch ex parte subjecti nur unvollkommen erfaßt werden kann, soweit er nämlich dem Menschen auf natürliche und übernatürliche Weise offenbar wird.

Aureolus gibt nicht zu, daß die Theologie zu der Gott und den Seligen eignenden Wissenschaft in einem Subalternverhältnisse stehen soll, weil es ihm zu niedrig gegriffen scheint, wenn dem dießseitigen Menschen die Quiddität der materiellen Dinge als das connaturale und seiner Erkenntnißkraft proportionirte Object zugewiesen wird. Dawider erklärt er sich mit vielen Gründen: Der Intellect ist nach Aristoteles specifisch auf die immateriellen Substanzen gerichtet; die Metaphysik als Habitus des Intellectes hat wenigstens zum Theile die reinen Geister zum Objecte; keine Potenz greift über ihr Object hinaus, der Intellect geht aber auf Höheres, als die Quidditäten der materiellen Dinge sind, daher nicht diese ihm als specifisches Object zugewiesen sein können; die Materialität des Objectes ist für den Intellect etwas Zufälliges, da sie seiner Natur nicht verwandt ist; er ist bestrebt, sein Object der ratio formalis zu entkleiden, und je immaterieller er es faßt, desto besser begreift er es. Was soll man — fragt Aureolus weiter — unter der Quiddität der materiellen Dinge verstehen? Nicht die körperliche Quiddität, da der Verstand mit Immateriellem sich befaßt; nicht die Species oder zur Wirkungsfähigkeit determinirte Substanz und nicht die Lage, da der Verstand das Eine (unum) erkennt und

dieß von der Lage abstrahirt. Weiters, etwas Anderes ist es, was der Intellect objectiv erkennt, und wieder etwas Anderes, wodurch er zur Erkenntniß desselben gelangt; er gelangt aber dazu, indem er sich über das Sinnliche erhebt. Aristoteles ist nicht über das Object des Verstandes, sondern nur über die Erreichbarkeit desselben im Zweifel. Wäre der Verstand für Höheres nicht geschaffen, so könnte er auch durch Glaube und Gnade nicht dazu erhoben werden. Die Seele ändert sich durch ihre Trennung vom Leibe keineswegs, hat aber nach dem Tode gewiß nicht die Quiddität der materiellen Dinge zum Objecte. Der Act des Intellectes ist immateriell, jener des Willens gleichfalls; aber der Intellect des Zeitmenschen erkennt die Willensacte und sein eigenes Wesen durch Reflexion, also sind nicht die Sinnendinge sein adäquates Object. Alle diese Gründe aber — erwidert Capreolus — beweisen nur so viel, daß die Quiddität des materiellen Dinges nicht das objectum formale des Verstandes sei; aber sie beweisen nicht, daß dieselbe nicht das für dieses Erdenleben proportionirte objectum materiale sei. Der Verstand des Zeitmenschen kann die Quidditäten jener Dinge nicht erfassen, die sich ihm nicht bildlich zeigen, und erfaßt die materiellen Substanzen nicht nach ihrem An-sich, sondern nur analogisch.

Wenn Aureolus einerseits das specifische Object der Verstandesthätigkeit möglichst hoch hinaufrückt, so sucht er andererseits die transscendenten Objecte derselben möglichst aus ihrer transscendenten Höhe herabzuziehen oder gänzlich zu eliminiren. Demgemäß will er nicht zugeben, daß das ens ein objectum primum des Verstandes sei: Ein Concept, der mit jedem Begriffe von irgend etwas so zusammenfällt, daß er nichts hinzufügt, kann nicht eine una ratio besagen. Man theilt z. B. das Sensible in das irrationale und rationale; jedes in der Wirklichkeit vorkommende Sensible aber muß entweder irrational oder rational sein, und es ist nicht denkbar, daß es etwas wäre, ohne das eine oder das andere zu sein. Eben so wird das ens in das absolute und beziehungsweise getheilt, und kann hievon abgesehen nicht für ein unum, d. h. für ein Etwas gelten. Die primo-diversa haben nichts Gemeinsames; die im Concept des esse zusammentreffenden zehn Genera sind primo-diversa, also u. s. w. Ens und unum bedeuten unmittelbar durch sich selbst Alles, was in jedem der zehn Genera ist, also bedeutet das ens nicht früher etwas Anderes, mittelst dessen es erst das

Übrige bedeuten würde, wie z. B. animal zunächſt ein sensibile und mittelſt deſſen die beſonderen Species der animalia bedeutet. Die zehn Genera wären im entgegengeſetzten Falle nicht die altissima und prima intellecta; die zehn Prädicamente wären keine simplicia, ſondern aus dem conceptus entis und einem contrahens zuſammengeſetzt, während der Commentator ſagt, daß ſie genera simplicia altissima ſeien, indem ſie keine Genera und Definitionen haben. Averroes ſagt, es finde ſich nichts, was den Kategorien der Subſtanz, Qualität u. ſ. w. gemein wäre. Ariſtoteles beſtreitet, daß ens zu den Kategorien als generiſcher Begriff ſich verhalte. Unter den Concept des Seienden fällt das Prius und Posterius und die Attributio; dieſe müſſen aber actu distincta ſein, alſo u. ſ. w. Erſt in dem, was secundarie unter beſtimmten Dingen, z. B. Thier, verſtanden wird, ergibt ſich eine unitas conceptus in Abſicht auf das Prius und Posterius; aber Attribution, Prius und Posterius fällt unter die primäre Bedeutung des Seins, alſo u. ſ. w. Nach Plato hat dasjenige Eine Idee, was Einen Begriff hat, und dieſen dachte ſich Plato als ſubſiſtirenden; Ariſtoteles ſagt, daß Plato nicht Eine Idee im Seienden hätte ſetzen ſollen; alſo drückt das ens nach Ariſtoteles nicht Einen Concept aus. Was ſich z. B. auf den Concept Sanus bezieht, z. B. lebendes Weſen, Diät, Trank, läßt ſich nicht unter Einen Begriff faſſen; alſo auch nicht die zehn Genera. Die Analoga ſind aequivoca; das ens wird von den Dingen, welche durch es bedeutet werden, analogiſch ausgeſagt, alſo u. ſ. w. Auf dieſe lange Reihe von Gründen möge nun die Erwiderung des Capreolus folgen: Nicht das Sein wird den Begriffen aller übrigen Dinge beigefügt, ſondern es treten umgekehrt alle anderen Conceptionen des Verſtandes zum Concept des Seins hinzu, aber nicht wie die Differenz zum Genus, oder das Accidens zum Subjecte, weil jede Natur weſentlich ſeiend iſt; was zum Gedanken des Seins hinzutritt, kann nur einen Modus des Seienden bedeuten. Der Concept des ens iſt ein abſoluter Concept, wie Thomas ausdrücklich ſagt, vgl. Ver. qu. 21, art. 1 ad 1^{m}. Ferner iſt es falſch, daß der durch entgegengeſetzte Differenzen getheilte Concept, wenn er eine una ratio beſagen ſoll, ſich zu den Gegenſätzen indifferent verhalten müſſe; dieß gilt beſonders von jenem Begriffe, welcher zu einer und derſelben differenzirenden Beſtimmung ſich als Höheres und Niederes verhalten kann. So iſt der Begriff das Univerſale,

insoweit er Genus, Species, Differenz, Proprium und Universale unter sich befaßt, der höhere und generellere Begriff; andererseits aber enthält der Begriff des Genus das Universale unter sich, sofern dieses unter die Genera zählt. Versteht man unter primo-diversis, daß kein Zusammentreffen in etwas Realem oder in der Participation an einer univoken Form statthabe, so ist es wahr, daß die zehn Genera primo-diversa seien. Heißt primo-diversa so viel, als in keinem gemeinsamen Gedanken (communis intentio) zusammentreffen, so gibt es keine primo-diversa, denn Alles kommt wenigstens im Begriffe des ens zusammen. Daß ein Name eine Sache unmittelbar bedeute, heißt nicht, daß er sie ohne vermittelnden Concept bedeute, sondern daß er keine Sache früher bedeute, als jene, von der man sagt, daß er sie unmittelbar bedeute. Die zehn Genera sind wol keine univoca, treffen aber in einer allgemeineren Intention zusammen. Sie heißen simplicia, weil sie zum ens keine Differenz im eigentlichen Wortsinne hinzufügen, d. h. keine solche, die nicht das ens in ihren Begriff schlöße; auch fügen sie zum ens nichts hinzu, was in demselben nicht schon implicite enthalten wäre, und darum sind sie ihrer Quiddität nach keineswegs wesentlich aus Genus und Differenz zusammengesetzt. Averroes' Ausspruch beweist so viel, daß die zehn Genera nichts Univokes und auf gleiche Weise Participirtes mit einander gemein haben. Die Species verhalten sich wol in Beziehung auf das Sein als Prius und Posterius, können aber nicht, wie die zehn Genera, hinsichtlich der intentio communis ihres Genus sich ungleich verhalten. Hinsichtlich der Attributio wird nicht auf die verschiedenen Begriffe, welche das ens besagt, sondern auf die Dinge Bezug genommen, welche sich im Theilhaben an jenem Begriffe verschiedenartig verhalten; demgemäß ist es wahr, daß das ens keine gleichmäßig participirte Natur besagt. Die Attributio entis in der primären Bedeutung des ens ist nicht vom Gedanken des ens, sondern von der in Wirklichkeit seienden Sache gemeint; obgleich an sich Einer, verhält sich der Concept des ens in den verschiedenen ihm entsprechenden Dingen auf verschiedene Weise, wird also von denselben auf verschiedene Weise participirt, ist also nicht lediglich secundäres Object des Verstandes. Alles, was auf gleiche Weise an Einem Concept participirt, hat Eine Idee; aber bei ungleicher Participation ist dieß nicht nothwendig. Der Concept: Sanus, besagt eine Intention, zu welcher die darunter

gehörigen Analogata in verschiedener Weise sich verhalten; daß das Verhältniß des ens zu seinen Analogatis in anderer Art, als jenes des Conceptes Sanus, sich gestaltet, ist bereits hervorgehoben worden. In dem letzten Einwurfe des Aureolus ist der große Unterschied zwischen Analogis und Aequivocis nicht beachtet.

Da Aureolus kein transscendentes Sein zugeben will, so muß er den Gottesbegriff für einen durch Abstraction gewonnenen halten, und bestreitet daher eine ursprüngliche Evidenz der Existenz Gottes, nicht bloß in dem Sinne, wie Thomas sie bestreitet, sondern schlechthin und unbedingt. Er will deßhalb manche andere Sätze nicht zugeben, welche Thomas aufstellt, um daraus zu erweisen, daß das Sein Gottes, wenn auch nicht für uns, doch wenigstens an sich evident sei. Zur Evidenz eines Satzes — sagt Thomas — genügt es, daß das Prädicat de ratione subjecti sei. Aureolus erhebt dagegen Widerspruch; indeß treffen seine, so wie Gregor's Einwendungen nicht Thomas' wahre und eigentliche Meinung; denn Thomas sagt nicht, wie die beiden Gegner ihm unterlegen, daß bloß ein solcher Satz, wie der angegebene, eine propositio per se nota sei. Wenn Aureolus meint, daß eine propositio per se nota es für jeden Verstand sein müsse, so übersieht er, daß wir Menschen uns das Verständniß der Dinge durch Worte vermitteln, die nicht jederzeit die ratio propria und das An-sich des bezeichneten Dinges ausdrücken, da es Dinge gibt, die wir nicht nach ihrem Wesen und An-sich erkennen. Es kann also immerhin ein Satz an sich evident sein und als solcher einer höheren Intelligenz einleuchten, die sich ihre Erkenntnisse auf vollkommenere Art vermittelt, ohne jedoch für uns evident zu sein. Dieß gilt nun auch von dem Satze: Gott ist. Aureolus excipirt: Denselben Satz: Deus est, welchen sich der Erdenwanderer unter diesen Begriffen formt: Actus purus est, causa prima est — kann auch der Selige formen; nun sei aber klar, daß der Selige in diesem Falle den betreffenden Satz nicht als evident ansieht, sonst würde er sich ihn nicht aus dem Begriffe des actus purus klar machen. Dieser Grund könnte nur unter der Voraussetzung beweisen, daß eine Proposition bei zwei Verschiedenen, von welchen sie gedacht wird, in Hinsicht auf Wort, Sache und Begriff dieselbe sei; eine Voraussetzung, welche sich im gegebenen Falle nicht rechtfertigen läßt. Gregor meint, daß der Satz: Gott ist, den Seligen wohl evident, aber nicht per se bekannt sei, da sie

erst auf dem Wege der Erfahrung, durch den Anblick der Werke Gottes auf den Gedanken der Existenz Gottes hingeführt würden. Diese Bemerkung kann jedoch nicht als Instanz gegen die Thomistische Ansicht genommen werden; nicht jede propositio per se nota entsteht naturaliter im Geiste, sondern nur jene, welche für Alle und nicht bloß an sich eine per se nota ist.

Aureolus läugnet die Transscendenz des Seinsgedankens, und kann demzufolge auch die Einheit Gottes nicht als vernunftnothwendige Wahrheit festhalten; er läßt demnach auch Thomas' Beweise hiefür nicht gelten. Die Verweisung auf ein nothwendig Eines Primum Efficiens soll, wie Averroes zeige, bloß auf einen ersten ewigen Körper hinführen, also nicht auf Gott selbst. Wenn jedoch Aureolus zugibt, daß es nothwendig ein primum efficiens gebe, so stellt sich folgendes Dilemma ein: Entweder ist dieses primum efficiens die Ursache von Allem, oder nicht. Im ersten Falle ist bewiesen, was zu beweisen war; im letzteren Falle gibt es zwei entia non effecta, was Thomas demonstrativ als unmöglich nachweist. Gegen Thomas' zweiten Beweis, daß es in der gradativen Aufsteigung der Dinge ein maxime ens, maxime bonum, verum u. s. f. geben müsse, excipirt Aureolus, daß hiemit kein höchstes Bewirkendes nachgewiesen werde; denn die Weißheit z. B. ist die Mensur und das Höchste im Genus der Farbe, ohne daß es Ursache des Färbigen wäre. Aber Aureolus übersieht, daß er sein Beispiel aus dem Bereiche der Accidenzien wählt, die nur relativ vermöge ihrer Beziehung zu ihren substanziellen Trägern entia sind, daher es auch kein höchstes mensurirendes und seinverleihendes Accidens geben kann. Auch den aus Zweckeinheit hergenommenen Grund bestreitet Aureolus, indem er bloß das Verhältniß von Grund und Folge gelten lassen will; er sieht nicht, daß er hiemit alle Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung für rein zufällig erklärt.

Aureolus und Gregor sind, jeder in seiner Weise, bemüht, den Gottesgedanken in die Region der begrifflichen Faßbarkeit herabzuziehen, der eine, indem er behauptet, daß es einen einfachen Concept von dem höchsten Wesen gebe, der andere, wenn er zu erhärten sucht, daß Gott in genere sei. Schon dieß — bemerkt Aureolus —, daß wir das Wort Gott zum Subjecte aller, einen zusammengesetzten Begriff von Gott ausdrückenden Prädicate machen, scheint darauf hinzudeuten, daß uns der Ausdruck Gott einen einfachen

Concept bezeichnen soll. Aus drei ihm bekannten Begriffen kann der menschliche Verstand einen ihm unbekannten vierten Concept wenigstens analogisch ermitteln, so aus den Begriffen von Figur, Figurabile und hoc aliquid den Begriff Materie; eben so scheint es, daß aus den drei Begriffen: Linie, Gerade, Unendliches ein Gedanke ermittelt werde, dessen Gegenstand sich geradeso als abgezogenes Prius zum Unendlichen verhält, wie der Begriff Linie zum Begriffe Gerade. Auf dieß Alles ist nun zu sagen, daß der Ausdruck Deus so viel bedeutet, als: universalis provisor, und daß vernünftiger Weise nicht gefragt werden kann, ob dieses complexe Prädicat dem Subjectsbegriffe Deus inhärire, sondern nur, ob es ein ens gebe, welches die universelle Vorsehung ausübe. Der Begriff ens aber ist Gott und den Creaturen gemein, und jeder andere Begriff von Gott ist complex; also ist es für uns vergeblich, nach einem einfachen Begriffe von Gott zu forschen. — Thomas lehrt, daß Gott nur uneigentlicher Weise in genere sei. Dieß dünkt Gregor zu wenig gesagt: Gott werden vermöge einer praedicatio in quid Prädicate beigelegt, welche auch anderen specifisch verschiedenen Wesenheiten zukommen, wieder andere aber nicht. So sind z. B. die Prädicate: Geist, Vater, Sohn, Schöpfer, Princip u. s. w. praedicabilia ad aliquid, welche somit der Relationskategorie angehören. Eben so wenig kann die Kategorie des Thuns vom Gottesbegriffe ausgeschlossen werden, da nach Augustinus vornehmlich von Gott das Thun auszusagen ist. Bloß das Prädicament der Qualität und der quantitas continua, so wie jenes der passio ist von Gott schlechthin auszuschließen. Nach Aristoteles und Averroes gehört Gott wahrhaft in die Kategorie der Substanz. Auf alle diese Gründe ist zu antworten, daß die Geistigkeit von Gott und den Creaturen nicht univoce ausgesagt wird; daß die Relationsbeziehungen, auf Gott übertragen, keine Accidenzien ausdrücken; hinsichtlich der übrigen Kategorien ist zwischen der ratio accidentis und der ratio propria generis zu unterscheiden, nur letztere findet in Beziehung auf Gott Anwendung. (Capreolus verweist hierüber des Näheren auf 1 dist. 8, qu. 4, art. 3; so wie hinsichtlich der Relationskategorie auf 1 qu. 28, art. 2, ad 1m.) Eben so wenig ist die Berufung auf Aristoteles zuläßig, da er Gott nur in analogischer Weise als Substanz bezeichnet.

Thomas hat — meint Aureolus — seiner Ansicht zu Liebe,

daß Gott und Creatur sich nicht unter Ein Genus fassen lassen, den Satz formulirt, daß nur zwischen solchen Gegensatzgliedern eine relatio realis statt habe, welche beiderseits nach derselben ratio ordinis sich zu einander verhalten. Nebenher stützt er diesen Satz auch auf die Lehre von der Unbegränztheit Gottes. Diese Unbegränztheit ist jedoch der Begründung einer realen Relation Gottes zur Creatur nicht hinderlich, sondern vielmehr vorzugsweise förderlich; jede Excedenz ist etwas Beziehungsweises, mithin auch ganz vornehmlich die illimitirte Excedenz; und es ist nicht einzusehen, warum sie bloß eine gedachte und nicht auch eine reale Relation begründen sollte. Wie sich der respectus realis dazu verhält, daß die beiden Gegensatzglieder der Relation wesenhaft infra eundem ordinem seien, so der respectus rationis dazu, daß die beiden Gegensatzglieder gedankenhaft infra eundem ordinem seien. Nun aber verlangt der respectus rationis nicht, daß die fraglichen Gegensatzglieder gedankenhaft infra eundem ordinem seien, wie die Thomisten selber zugestehen, indem nach ihnen Gott zur Creatur in einer bloß gedankenhaften Beziehung steht, ohne daß der Intellect jederzeit auffaßt, daß Gott unbegränzt und der Creatur nicht coordinirbar ist; also wird auch der respectus realis nicht dadurch unmöglich gemacht, daß das eine Gegensatzglied unbegränzt ist oder daß beide Glieder extra ordinem sind. Wie Gott vermöge seiner Unbegränztheit extra ordinem creaturae ist, so umgekehrt die Creatur wegen ihrer Begränztheit extra ordinem Dei; deßungeachtet aber steht sie zu Gott in einem realen Verhältnisse; also kann umgekehrt auch Gott trotz seiner Unbegränztheit in einem realen Verhältniß zur Creatur stehen. Die Thomisten sagen, daß die Relationen der Creatur zu Gott sich auf den Modus gründen, welcher ihnen von Gott ertheilt wird; dieser sei aber in Gott nicht vorhanden, indem er von dem modus perfectus, welchem gemäß Gott wirke, verschieden sein müsse. Aber dasselbe finden wir bei allen äquivoken Ursachen, die nirgends eine ihnen adäquate Wirkung haben, und deren Producte in ihrer Wirksamkeit überall ihren Hervorbringern nachstehen, wie z. B. die irdische Wärme der Sonnenwärme. Ist nun hieraus kein Grund zur Bestreitung eines realen Verhältnisses zwischen den creatürlichen Potenzen zu entnehmen, so ist auch ähnlicher Weise kein Grund zur Bestreitung des realen Verhältnisses Gottes zur Creatur vorhanden. Es wird wol in den Relationen der Äquiparanz gefordert, daß

dasjenige, worauf sich die Relation gründet, in beiden Gegensatzgliedern sich finde, nicht aber in den Relationen der Superposition und Suppositon; denn die Relation des Productes gründet in der passiven Potenz, die Relation des Producirenden in der activen Potenz, active und passive Potenz sind aber einander entgegengesetzt und nicht ejusdem ordinis, vielmehr excediren sie sich gegenseitig, indem allüberall das Agens über dem Passum steht; deßungeachtet können aber die Relationen Gottes zur Creatur als relationes superpositionis reale Relationen sein, zugegeben, daß die sie gründende göttliche Essenz die Creatur excedirt und nicht ejusdem ordinis mit ihr ist. — Auf alles dieses ist zuvörderst zu erwidern, daß dem heiligen Thomas fälschlich die Ansicht unterschoben wird, es könne nur zwischen Gegensatzgliedern ejusdem generis eine relatio realis statt haben. Unter der identitas ordinis versteht er vielmehr die Identität des Fundamentes der Relationen, oder die Identität der Beschaffenheit (ratio), und der wechselseitigen Inclination beider, oder die generische Identität rücksichtlich dessen, worin die Relation gegründet ist (vgl. Pot. qu. 7, art. 10, ad 7m). Da nun die göttliche Essenz vermöge ihrer Unbegränztheit auf keine dieser drei Arten ejusdem ordinis mit der Creatur ist, so kann sie zu derselben in keinem realen Verhältniß stehen. Gott und die Creatur sind zwar nicht unter einem univoken, wol aber unter einem analogischen Gesichtspunkte infra eundem ordinem; deßhalb kann zwischen Gott und der Creatur wol eine relatio rationis, aber keine relatio realis bestehen; denn Gott ist in keiner Weise durch etwas, was in seiner Natur wäre, von der Creatur abhängig. Die Creatur ist keineswegs extra ordinem ad Deum, vielmehr durch ihre Natur von Gott abhängig und auf ihn geordnet als denjenigen, durch welchen sie vollendet werden soll. Kommt auch die irdische Wärme der Sonnenwärme nicht gleich, so hat doch die Sonne eben so, wie die irdischen warmen Körper zur erwärmenden Sonne, ein natürliches Verhältniß zu den erwärmten und von ihr influenzirten Körpern, indem in diesen die ursächliche Güte der Sonne sich zu offenbaren Gelegenheit findet. Endlich sagen wir nicht, daß alle Relationsgegensätze, zwischen welchen eine relatio realis obwaltet, dasselbe Fundament der Beziehungen haben oder haben müssen.

Die eben zurückgewiesenen Behauptungen des Aureolus berühren sich mit gewissen Sätzen, die Gregor vertheidiget. Gregor meint,

daß ein unbeschränktes Seiendes trotz seiner Unbeschränktheit einer generischen Bestimmtheit unterliegen könne; die Unbeschränktheit macht nicht, daß ein ens per se aufhöre, ein ens per se und demzufolge eine Substanz zu sein; eben um dieses Charakters willen fällt eine Sache in den Bereich der Kategorien, also ist die gegentheilige Thomistische Behauptung unbegründet. Gregor macht sich einer Verwechslung der infinitas extra genus mit der infinitas in aliqua specie schuldig, und übersieht zudem den guten Grund, aus welchem Alles, was in genere ist, als ein entitativ Begränztes genommen wird. Denn wie wäre es sonst definirbar? und woraus anders, als aus der generischen Bestimmtheit erklärt sich, daß die Dinge außer Gott nicht gleich Gott die Vollkommenheiten aller genera an sich haben können? — Über das Verhältniß zwischen Gott und Welt stellt Gregor der Thomistischen Ansicht die doppelte Behauptung entgegen: Gott stand von Ewigkeit her als Vorwissender und zum Schaffen Disponirter zur Creatur in Beziehung — Gott ist in der Zeit als Schöpfer und Herr zur Creatur in reale Beziehung getreten. Aber daraus, daß Gott seit ewig realiter creativus und praescius gewesen, folgt nicht, daß er seit ewig realiter auf die Creatur sich bezog; denn praescius und creativus besagen etwas rein Absolutes unter Vermittelung eines relativen Conceptes, und sind deßhalb nur für den Gedanken Relativa. Gleicherweise verhält es sich mit den Prädicaten: Schöpfer, Herr; abgesehen von unserem Denken über Gott ist er nicht durch einen positiven Unterschied, sondern bloß durch eine Unterscheidung, die man Negation nennt, vom Steine verschieden; und ist nicht relativ Herr, sondern trägt in sich die Ursache, aus welcher er relativ begriffen wird, nämlich die Macht, seine Unterthanen im Zaume zu halten. Mit dem Worte ist die Menschennatur allerdings, abgesehen von allem Denken des Verstandes, geeiniget, aber nicht kraft einer Einigung, die das Wort zu etwas machte, was es nicht schon an sich wäre, also nicht durch Relation; daher man sich vor dem falschen Schlusse zu hüten hat: Quod est tale ad alterum, est tale relative. Die Prädicate des heiligen Geistes: datus, procedens sagen aus, was er für Andere ist, involviren aber keine reale Bezogenheit. Fälschlich behauptet auch Gregor, daß die Auctoritäten der Philosophen und der heiligen Kirchenlehrer seiner Ansicht nicht entgegenstünden; bei Aristoteles und Augustin finden sich vielmehr Stellen, welche

eine reale Bezogenheit Gottes zur Creatur ausdrücklich in Abrede stellen.

Überhaupt dehnt Gregor das Gebiet der realen Relationen weit über Gebühr aus. Er meint, es könne etwas realiter auf ein non ens bezogen sein, indem etwas Gedachtes wahrhaft das Bild eines nicht Existenten oder die Erinnerung an ein solches nicht Existentes sein könne. Weiters: ein non ens könne realiter auf ein Seiendes bezogen sein; denn jede Ursache stehe in Beziehung zum Verursachten, und ein Nichtexistirendes (nämlich der Zweck) sei realiter Ursache eines Existirenden (nämlich dessen, was zur Realisirung des Zweckes bereits geschehen). Hierauf zur Erwiderung: Daraus, daß etwas ohne intellective Apprehension realiter Bild eines nicht Existirenden sein kann, folgt noch nicht, daß etwas auf ein nicht Existirendes realiter bezogen sein könne; denn es gibt ja auch andere relationes rationis, als jene, welche auf einen Act der denkenden Seele oder auch des göttlichen Intellectes folgen, und Gregor ist im Irrthum, wenn er meint, daß jede Relation real sein müsse, welche durch eine der Sache auch non considerante intellectu zukommende Benennung bezeichnet wird. Die Wagenstange befindet auch dann sich rechts neben dem Zugthiere, wenn der Kutscher schlafend auf dieses Verhältniß der Stange zum Thiere nicht Acht hat. Die Ursache als Grund oder Zweck ist kein relativum extra animam, obwol beide ihrem Begriffe nach Relativa sind.

Occam spricht umgekehrt allen Relationen ohne Ausnahme die sachliche Existenz ab: Kein Ding außer der Seele kann eine Relation oder ad aliquid sein, wofern es nicht Zeichen ist. Denn jedes Ding, das von einem anderen verschieden, und deren keines ein Theil des anderen ist, kann ohne Verständniß des anderen verstanden werden; man kann aber keine Relation ohne ihr Gegenglied verstehen, und eben so wenig behaupten, daß die relativa opposita an dem einen ein Theil des anderen seien; also kann keine Relation eine sachliche Existenz haben. Gleichwie der Satz des Widerspruches sich zur Ermittelung der Nichtidentität von Mehrerem verwenden läßt, so umgekehrt die Unmöglichkeit seiner Application zur Ermittelung der Identität; nun läßt sich, ohne gegen den Satz des Widerspruches zu verstoßen, keine Ähnlichkeit des Sokrates mit Plato ohne Ähnlichkeit des Plato mit Sokrates denken; also sind beide Ähnlichkeiten real dasselbe. Was nirgend subjective außerhalb

der Seele existirt, ist nichts Wirkliches; aber die Ähnlichkeit des Plato mit Sokrates ist nicht subjective in Plato, also auch die Ähnlichkeit des Sokrates mit Plato nicht subjectiv in Sokrates und eben so wenig in Plato, also ist sie nirgends subjectiv; und eben so wenig ist sie nach Ansicht der Thomisten an sich als Substanz, mithin ist sie weder Substanz noch Accidens, also gar nicht (nulla res). Das Gesagte läßt sich auch aus verschiedenen Stellen bei Aristoteles bekräftigen. — Hierauf entgegnet Capreolus Folgendes: Es ist unrichtig, daß ein außer der Seele befindliches ad aliquid nur ein Zeichen sein könne; es gibt auch Formen, welche essentiell ad aliquid sind. Es ist ferner nicht wahr, daß die Application des Satzes vom Widerspruche zur Constatirung einer Nichtidentität, oder die Unmöglichkeit seiner Application zur Erhärtung der Identität hinreiche; dieß erhellt in Hinsicht auf Materie und Form, Esse und Essenz, in Hinsicht auf die simultane Einigung essentieller Theile und die daraus resultirende dritte Entität u. s. w. Die Ähnlichkeit des Sokrates mit Plato ist in der That subjective in Sokrates, jene des Plato mit Sokrates subjective in Plato, und die relatio realis hat dasselbe zum Subjecte und zum Fundamente; die relatio rationis ist nirgend subjective, weil sie keine Sache ist. Die Stellen, welche Occam aus Aristoteles beibringt, sollen beweisen, daß nicht von Dingen, sondern bloß von ihren Zeichen gesprochen wird. Dieß ist falsch; der Sprechende sagt nicht bloß Worte, sondern durch die Worte die Sache selber. Die entgegengesetzte Ansicht ist Grund einer unabsehbaren Reihe von Irrthümern, ein fundamentum valde ruinosum.

Aureolus bestreitet, daß die Wahrheit eine Beziehung sei, und darin gibt ihm Capreolus Recht; eben so richtig aber — setzt letzterer hinzu — ist es, daß sich von der ihren absoluten Charakter begleitenden Beziehung nicht absehen läßt. Übrigens ist diese Beziehung in Gott nichts Reales, sondern bloß etwas für unser Denken Statthabendes, soweit wir nämlich die Dinge eben sub ratione veri auffassen und deßhalb an der veritas prima messen. Daraus, daß die göttliche Wahrheit absolut ist, folgt nicht, daß die geschaffene Wahrheit nichts Relatives sei; die Wahrheit muß ja von Gott und der Creatur nicht univoce ausgesagt werden. Wenn aber Aureolus bestreitet, daß wir die Dinge nach ihrer Conformität mit dem sie denkenden und verursachenden göttlichen Verstande beurtheilen, so

möge er erklären, wie unser Denken und Urtheilen über die Dinge anders möglich sei, denn in Kraft des natürlichen Lichtes, welches ja selber ein Theilhaben an den göttlichen Ideen ist.

Nun wird freilich die Thomistische Ideenlehre selber wieder beanstandet. Keine Creatur — bemerkt Aureolus — ist Terminus des göttlichen Erkennens, weder als primäres noch als secundäres Object; weil keine Vollkommenheit, somit auch das Erkennen nicht, von etwas, was nicht Gott ist, abhängig sein kann, was doch der Fall wäre, wenn die Creaturen in der göttlichen Essenz wie gleichsam in einem Spiegel wiederscheinen würden. Aber, sagt denn irgend Jemand, daß Gott der Spiegel der Dinge sei? Bei den heiligen Lehrern findet sich vielmehr die umgekehrte Behauptung, daß die Creaturen ein Spiegel Gottes seien. Wenn jedoch von einem speculum divinum schon die Rede sein soll, so kann dasselbe von der darin geschauten Idee des Dinges nicht verschieden sein, und muß essentiell und naturaliter Alles, was in ihm geschaut werden kann, repräsentiren; mithin fällt der Einwand, daß der Act des Sehens und die Idee in Gott verschieden sein müßten, hinweg — eben so der weitere Gegengrund, daß Gott die Creaturen nicht per reflexionem erkenne, denn ein speculum essentiale, d. h. etwas, was durch sich selbst Spiegel (oder vielmehr Urbild: exemplar) ist, hat nicht nöthig, daß in ihm die Bilder sich erst reflectiren. Und so verhält es sich auch mit allen anderen, aus unrichtiger Deutung resultirenden Bedenken.

Thomas lehrt, und alle christlichen Theologen mit ihm, daß Gott die Einzeldinge erkenne. Aureolus und Gregor meinen, daß sich dieser Satz in Hinsicht auf das Wie aus den in Thomas' Lehre vom primum cognitum enthaltenen Voraussetzungen nicht erhärten lasse. Unter Gregor's Bedenken lautet eines: Was soll durch die intellectio prima erkannt werden? Der abstrahirte Allgemeinbegriff, oder die sinnliche Einzelvorstellung oder der äußere concrete Gegenstand? Meint Thomas den Allgemeinbegriff, so widerspricht er seinen eigenen Worten in 1 qu. 85, art. 2; meint er die sinnliche Vorstellung, so widerspricht er sich abermals und gesteht zugleich zu, daß das primum cognitum ein Singulare sei; meint er das äußere Einzelding, so gesteht er zu, daß das primum cognitum das Einzelding sei. Er wird vielleicht sagen, daß allerdings das Einzelding, aber seiner individuirenden Bedingungen entkleidet, das Ersterkannte sei. Hier fragt es sich jedoch abermals, ist dieses Entkleidete ein

Singulare oder Generale? Letzteres gibt Thomas gewiß nicht zu; also muß das Erstere gelten. — Dieß Dilemma erschöpft die möglichen und denkbaren Fälle nicht. Das Richtige liegt vielmehr in der von Gregor übersehenen Mitte; das primum intellectum ist allerdings ein Individuum und Singulare, soweit es außerhalb der Seele existirt, aber universell nach seinem Sein im Verstande als eine vielen Individuen gemeinsame Species. Die dem heiligen Thomas zur Last gelegte Behauptung, der Intellect schaue direct die Sinnenbilder an, beruht auf einem Mißverstande; nicht der Intellect, sondern der mit Intellect begabte Mensch ist als Subject dieser Anschauung gemeint, und die auf das angebliche Thun des Intellectes gebaute Einwendung nichtig. Gregor meint, wenn die Materialität der Grund ist, weßhalb das Einzelding nicht zuerst erkannt werden könne, so wäre dasselbe auch von der natura materialis universalis zu sagen, und das primum cognitum könne daher kein Universale sein. Hiebei übersieht Gregor den Umstand, daß die Materie des Einzeldinges eine materia signata ist, jene des Universale aber nicht. Gregor meint, dieses zuerst erkannte Universale könne nicht als commune pluribus gelten, denn nur kraft der continentia totius integralis (nicht totius universalis) enthalte ein Ding Mehreres in sich. Darauf zur Antwort, daß das Ding außer der Seele actuell ein totum universale sei nach dem Sein, das es in der Seele hat; an sich betrachtet und von allem Sein in und außer der Seele hinweggesehen, ist es bloß ein universale in aptitudine (nicht actu). Gregor will aus Augustinus und Aristoteles erhärten, daß die Erkenntniß des Allgemeinen aus der Erkenntniß des Besonderen abgezogen wird. Hierauf zur Antwort, daß es eine doppelte Erkenntniß des Einzelnen gibt: als Erkenntniß der Natur des Einzeldinges ohne Reflexion auf deren Allgemeinheit, und zweitens als Erkenntniß der Natur mit Reflexion auf die Allgemeinheit derselben. Nur letztere Erkenntniß setzt die Erkenntniß des Besonderen voraus, erstere nicht. In diesem Sinne sind auch die von Gregor citirten Auctoritäten zu deuten. Durch den urtheilenden Verstand — sagt Gregor — erkennen wir die Irrthümer des Sinnes über ein singulare sensibile demonstratum, also erkennen wir durch den Verstand dieses Singulare selber. Ganz recht; nur möge man hieraus nicht folgern, daß der intellectus possibilis Subject der Apprehension des Individuellen sein müsse; es genügt,

den intellectus passivus dafür zu nehmen, welcher auch der syllogistischen Functionen fähig ist, wenn er auch nicht das Allgemeine denkt, welches ihm eben durch eine andere Seelenpotenz dargeboten wird, durch den intellectus possibilis. Es genügt also, zwei Potenzen der Einen Seele anzunehmen, deren eine einen particulären Satz bildet oder das Subject concipirt, die andere einen universellen Satz oder das Prädicat darbietet. Durch die Unterscheidung dieser zwei Potenzen und ihrer Functionen ist auch dem weiteren Einwande begegnet, daß wir für den Fall, wenn dem Intellecte die Erkenntniß der sensibilia singularia demonstrata abgesprochen werde, keine Principien für die Erfahrungswissenschaften haben. Durch die eine Potenz werden diese Principien gedacht, durch die andere applicirt.

Aureolus behauptet, die intentio prima sei primo und principaliter Object des Intellectes und demzufolge keine durch den Intellect gebildete Conception. Einer seiner Gründe lautet: Die Species, Actus und Conceptionen werden deßhalb Intentionen genannt, weil der Verstand durch sie objectiv einem Anderen zustrebt; sie heißen daher in Beziehung auf das ersterkannte Object Intentionen und participiren an der Form des erkannten Objectes, mithin ist dieses formaliter die Intentio. Darauf ist nun zu sagen, daß es ein doppeltes Geordnetsein ad aliud gebe: ein Geordnetsein des Analogon zum Coanalogon, des Relativen zum Correlativen; bloß das letztere paßt auf den gegebenen Fall, beweist aber das Gegentheil dessen, was Aureolus will. Denn das Verhältniß des Relativum zu seinem Correlativum ist das Verhältniß des Bildes zu dem Abgebildeten, des Weges zum Ziele, der Intention zur Sache. — Die Intentio — bemerkt Aureolus weiter — findet sich primo und formaliter dort, wo sich formaliter die differentia intentionalis findet — also im Objecte, daher man auch sagt, daß der Concept von Mensch und Thier intentionaliter differiren und zwei Intentionen derselben Sache seien. In diesem Raisonnement wird der Obersatz falsch angewendet; nicht formaliter, sondern bloß fundamentaliter ist die distinctio intentionalis im Objecte enthalten. Weiters muß noch bemerkt werden, daß zwei Species oder conceptiones formales nicht bloß intentionaliter, wie Aureolus will, sondern reell verschieden sind; wol aber unterscheidet sich die ihnen entsprechende Sache nur intentionaliter von sich selber, z. B. die Seele nach ihrer Präsenz in der Hand von sich selbst nach ihrer

Präsenz im Fuße, und nur Hand und Fuß, mittelst deren sie sich intentionaliter von sich selbst unterscheidet, unterscheiden sich von ihr realiter. Denn die Verschiedenheit inter distincta braucht nicht so groß zu sein, wie jene inter distinctiva. — Die intentio und das esse intentionale — sagt Aureolus — verhalten sich im Intellecte gerade so, wie in der sinnlichen Wahrnehmung; nun aber bezeugt die Frage, ob die Sinnenbilder bloßer Schein oder ob sie etwas Reelles sind, daß das esse intentionale nichts anderes als eine objective Erscheinung ist; also ist auch die Intention bloß ein objectiver Concept, nicht ein dem Intellecte inhärirender formaler Concept. Der Sinn der erwähnten Frage — erwidert Capreolus — ist nicht, ob die Sinnenbilder, z. B. Farbenbilder, eine von der realen Farbe und von deren Apperception verschiedenes Sein haben (denn dieß wäre eine unnütze Frage), sondern ob sie nicht an irgend etwas außer der Seele ein reales Sein haben, besonders wenn dieses etwas durch seine Natur zum entsprechenden Träger einer solchen Form disponirt wäre. Demzufolge wird die Intentio als Ähnlichkeit der Sache und ihr Sein im Intellecte als förmliches Sein gedacht. — Die secunda und prima intentio — behauptet Aureolus — ist per prius et formalius dort zu suchen, wo sich prius und formalius die intentio secunda auf die intentio prima fundirt findet — dieß ist aber auf Seite der objective gebildeten Concepte; der Concept der Universalität ist über jenen der Animalität fundirt, welchen gewiß Niemand für das Subject eines Verstandesactes ausgeben wird. Aber noch weniger — replicirt Capreolus — für das Subject des Conceptes der Universalität; von einer Fundirung des letzteren auf den ersteren kann nur metaphorischer Weise die Rede sein, soweit er nämlich seine Wahrheit aus ersterem zu begründen hat. In seinen zahlreichen weiteren Einwendungen läßt sich Aureolus den Fehler beigehen, daß er das Genus für eine intentio secunda nimmt, während es eine res substracta intentioni secundae ist; daß er im Verkennen des Grundes, aus welchem die Logik bloß mit den intentionibus secundis sich befaßt, aus ihr ein Zeugniß für die bloß objective Geltung der intentiones überhaupt gewinnen will, als ob die Intentionen, und nicht vielmehr die substrata intentionum Gegenstand der logischen Functionen wären. Daß Averroes, welchen Aureolus für einen ächten Ausleger des Aristoteles zu halten scheint, die Intentionen

für objective Concepte ausgibt, hat seinen Grund in der Averroistischen Ansicht über den menschlichen Verstand; verlegte er diesen außerhalb das menschliche Subject, so konnte er auch die Intentionen des Verstandes nicht als etwas Subjectives gelten lassen. Endlich irrt Aureolus auch darin, daß er die substantias secundas schlechthin für Intentionen nimmt, als was sie nur uneigentlich genommen werden können, soweit man nämlich in Ermangelung eines concreten Ausdruckes die Intentionen den durch sie zu bezeichnenden Concretheiten substituirt.

Consequenter Weise bestreitet nun Aureolus auch die sachliche Verschiedenheit von Natur und Suppositum der Natur in den materiellen Dingen: Die Diffinitio schließt die wesentlichen Prädicate in sich, welche nach dem ersten modus dicendi per se ausgesagt werden; die Abstracta lassen sich jedoch nicht in solcher Weise als Prädicate aussagen. Ein abstractes Nomen paßt nicht als Antwort auf die Frage: per quid, deren Beantwortung die principia diffinientia des zu Definirenden ergibt. Die definirten Dinge sind lauter Concreta; also können die Abstracta keine principia definientia abgeben. Kein ens per accidens hat eine Definition; also schließt die in concreto gegebene Definition des Menschen kein Accidens in sich. Schließt die Definition kein Accidens in sich, so auch nicht das Definirte. Der specifische Begriff schließt kein individuelles Accidens in sich; homo bedeutet einen solchen Begriff, also fügt homo zur humanitas kein individuelles Accidens hinzu. Sollte letzteres dennoch der Fall sein, so müßte das Concretum die hinzuzufügenden Accidentia entweder constitutiv oder connotativ an sich haben; im ersteren Falle wäre „homo" oder „Sokrates" ein ens per accidens, welches in keine der zehn Kategorien gehört — im letzteren Falle würde die Connotation nicht hindern, daß die Humanität von homo oder Socrates ausgesagt würde. Homo und humanitas können sich nur darum nicht gegenseitig von einander prädiciren lassen, weil humanitas nicht Alles besagt, was in homo enthalten ist; aber homo fügt doch weder etwas Substanzielles, noch etwas Accidentelles zu humanitas hinzu, mithin u. s. w. Die Menschheit Christi hat alle Accidentien, welche sie außerhalb der hypostatischen Union haben würde; außerhalb der Union wäre sie ein Suppositum, als unirte ist sie es nicht; man müßte also sagen, das Wort habe bloß die Natur angenommen, vorausgesetzt nämlich,

daß Natur bloß die ratio specifica mit Ausschluß der Accidenzien besage. Das Suppositum wäre dergestalt nur ein Accidens, also nicht substantia prima und überhaupt nicht in genere substantiae, mithin nicht definirbar und nicht per se. — Die Antwort des Capreolus hierauf reducirt sich auf folgende Gedanken: Die principia definientia können doppelt genommen werden, per modum partis und per modum totius; im letzteren Falle können sie als Concreta vom Subjecte ausgesagt werden, so von Sokrates, daß er Mensch sei. Weder „Sokrates" noch „Mensch" ist ein ens per accidens; denn unter einem solchen ens versteht man dasjenige, von dessen zwei Constitutivis das eine ein Accidens des anderen, oder beide die Accidentien eines dritten sind. Das Definitum kann implicite etwas bedeuten, was die Definition weder explicite noch implicite anzeigt. „Sokrates" besagt nicht nur, was zum Begriffe des Menschen gehört, sondern auch dasjenige, kraft dessen er hic homo ist, also etwas, was außer dem Begriffe Mensch liegt und zur Menschennatur sich accidentell verhält. Die Ursache, weßhalb homo und humanitas sich nicht wechselseitig von einander prädiciren lassen, liegt darin, daß humanitas dasjenige, was homo besagt, auf entgegengesetzte Weise bedeutet; homo bedeutet es per modum totius, humanitas aber per modum partis mit Ausschluß der Accidenzen. In dem von der Menschheit Christi hergenommenen Einwande legt Aureolus dem heiligen Thomas etwas Unrichtiges unter. Thomas sagt wol, daß im Bereiche der materiellen Dinge das Suppositum Accidenzen involvire, die zur Natur als solcher nicht gehören; aber er sagt nicht, daß dieß das Einzige sei, was solchergestalt zur Natur hinzukomme; sein significanter Ausspruch ist: Suppositum semper subsistit. Überhaupt ist gegen Aureolus zu bemerken, daß weder das materielle, noch das immaterielle Suppositum das Sein explicite in seinem Begriffe einschließe, sondern nur implicite, sofern es als habens (z. B. habens humanitatem) und totum (wie vorhin gezeigt wurde) verstanden wird.

Wie Aureolus keine sachliche Unterscheidung von Natur und Suppositum in den materiellen Dingen zugeben will, so erklärt er sich auch (mit Göthals und Guido Carmelita)[1]) gegen die Unter-

[1]) Guido de Terrena, Sorbonnist, General der Carmeliten, dann Bischof von Elvas und zuletzt Bischof von Perpignan, † 1342. Schriften: Commentare über hl. Schr. u. Aristot. Bücher; Comm. in IV LL. Sentt. etc.

scheidung von Sein und Wesen der geschaffenen Dinge: Keine Sache ist verschieden von dem, wodurch sie formaliter außerhalb des Nichts ist; denn im entgegengesetzten Falle wäre sie einerseits (inquantum alia) extra nihil, andererseits aber (in quantum alia) doch wieder extra nihil. Darauf zur Verständigung, daß Esse und Essenz nicht eigentlich als duae res oder duae essentiae genommen werden; res und ens sind zu unterscheiden, indem res auf die Quiddität hinweist, ens aber auf das esse. Das esse ist keine Quiddität, daher auch keine von der Essenz verschiedene Sache, es ist nicht eigentlich ens, sondern vielmehr entis.

Aus dem vorhin Angeführten erklärt sich hinlänglich, warum Aureolus darauf dringt, daß das nomen naturae bei Gott die Personen oder Suppositа nicht bloß indistincte sondern distincte ausdrücken soll: Wenn man sagt, Deus creat, steht Deus für die göttlichen Personen und Suppositа. Die Seligen können die göttliche Essenz nicht schauen mit Hinwegsehen von deren persönlichen Unterschieden; noch viel weniger wird die göttliche Essenz schaffen können, ohne als dreipersönliche zu schaffen. Nicht bloß zuweilen, sondern jedesmal ist unter „Gott" die Person supponirt; selbst da, wo von Gott etwas ausgesagt wird, was sich eben nur auf seine Essenz bezieht, z. B. Deus est essentia, Deus creat u. s. w., ist immer der Sinn: habens Deitatem est essentia, habens Deitatem creat u. s. w. Diese Einwendungen treffen nicht zu. Erstlich ist es nicht wahr, daß Thomas in Sätzen, wie: Deus creat, „Deus" ausschließlich nur als Bezeichnung der Essenz nimmt (vgl. 1 dist. 36, qu. 1, art. 1). Auch sagt er nicht, daß Deus zuweilen das persönliche Sein andeute, und zuweilen nicht; er sagt vielmehr, daß Deus nicht jederzeit distinct das persönliche oder das essentielle Sein Gottes andeute, bisweilen jedoch das persönliche Sein in der Art, daß nur dieses gemeint ist, und nicht das essentielle, niemals aber das essentielle mit Ausschluß des persönlichen Seins. — Aus dem Gesagten erklärt sich, warum Capreolus in Widerspruch gegen Aureolus den Satz: Deus non generat Deum, als falsch verwirft, und dem entgegengesetzten: Deus genuit Deum, eigentlichste Geltung vindicirt.

Zufolge seiner Ansicht über das Verhältniß von Natur und Person in der Gottheit muß Aureolus erklären, daß der Grundsatz: „Contradictoria non verificantur de eodem" auf die Dreieinigkeit sich nicht mehr anwenden lasse; man wollte denn statt der

actuellen communitas essentiae es bloß bei einer virtuellen bewenden lassen. Capreolus bemerkt hierauf, daß von einem actuellen Zugleichsein der Affirmation und Negation außer dem Verstande keine Rede sein könne; denn die Negation ist kein aliquid in rerum natura, also will auch nicht gesagt werden, daß zwei contradictorischen Prädicaten zwei Wirklichkeiten außerhalb des Verstandes entsprächen. Die Contradictio incomplexorum ist keine habitudo positiva, und das eine Gegensatzglied der Contradiction immer ein pure non ens; also existirt die Contradiction nicht real, obwol sie in einer reellen Wirklichkeit gegründet ist. Und gesetzt, es hätte in Gott, abgesehen von unserem Denken über ihn, Affirmation und Negation zugleich statt, so ist es noch immer nicht nothwendig, eine actuelle Geschiedenheit von Vater und Essenz als erklärende positive Ursache des Nichtstatthabens eines Widerspruches anzunehmen, sondern es genügt eine negative Ursache der Negation, nämlich die begriffliche Nichtidentität von Vater und Essenz.

Es versteht sich von selbst, daß nun auch rücksichtlich der Bedeutung von Zahl und Person in Gott eine Differenz zwischen Capreolus und seinem Gegner hervortreten müsse. Rücksichtlich der Zahl in Gott wird gegen Aureolus bemerkt, daß Thomas den Ternar in Gott gar wol als numerus absolutus fasse, daß aber diese Zahl deßungeachtet nicht, wie Aureolus will, eine quantitative Bestimmung sein müsse. Den Einwendungen wider den Thomistischen Begriff der Person in Gott wird durch Erklärung der formalen und materialen Bedeutung des Ausdruckes Person begegnet; formell bedeutet Person das distincte Subsistens in der göttlichen Natur, materiell die Relation, welche eben auch das Subsistirende selber ist. Es fällt Thomas nicht bei, zu behaupten, daß Person in formeller Beziehung die Essenz bedeuten soll; also ist die Bemerkung überflüssig, daß die Essenz, soweit sie als Hypostase oder Person verstanden wird, niemals in casu recto stehen könne. Die Einwendungen des Aureolus gegen die Communität des Personbegriffes als Communität des individuum vagum beheben sich durch Unterscheidung des doppelten Sinnes, in welchem das Individuum verstanden werden kann; ex parte naturae darf es nicht verstanden werden, weil die göttliche Natur nicht plurificirt werden kann — der modus existendi aber ist in Gott plurificirbar, und in diesem Sinne die Bezeichnung des Terminus Person als individuum vagum zulässig.

In seinem Bestreben, den Gedanken des göttlichen Seins seiner Transscendenz zu entrücken, und möglichst den Kategorien des begrifflichen Denkens unterzustellen, behauptet Aureolus, daß das göttliche generare und generari mehr von den Kategorien der actio und passio, als von jener der Relation an sich habe; denn der Sohn erlange durch das generare und generari seine Realität, das generari sei wahrhaft ein Ursprungen, das generare wahrhaft ein Aus-sich-herausgeben des Zeugenden — und dieß Alles gehöre mehr unter die Kategorien des Thuns und Leidens als in jene der Relation. Aureolus bemerkt wol ganz richtig, daß nichts durch die Relation als solche zum Sein gelange; eben so wahr aber ist, daß Alles seine Realität durch eine Action erlange, welche Bewegung mit Relation bedeutet; zudem darf in der Gottheit keine actio praedicamentalis zugegeben werden, weil diese eine passio in Gott involviren würde; also bleibt nur der Gedanke der ein Ursprungen andeutenden Relation übrig, welche man sich analogisch durch die actio praedicamentalis vorstellig macht.

Aus dem Gesagten folgt, daß die actus notionales mit den Relationen, das Generiren mit der Paternität sachlich (jedoch nicht begrifflich) Eines seien. Den Gegnern dieser Behauptung (Aureolus u. A.) ist zuzugeben, daß Paternität und Generiren unter den Begriffen der ruhenden Form und der Action vorstellig gemacht werden können; man hat aber die Unvollkommenheiten hinwegzudenken, welche den natürlichen Actionen anhaften, und damit fallen auch die Gründe hinweg, die sachliche Identität von Paternität und Generiren zu bestreiten, indem dann letzteres eben nur als die Actualität der Paternität erscheint.

Aureolus meint, daß die Paternität erst das Consequens des Zeugens sei, indem man durch Zeugen Vater werde. Dieß wäre dann wahr, wenn das göttliche Zeugen nach Art des creatürlichen vor sich gienge, per modum fluxus vel effluxus, was doch gewiß nicht der Fall ist. Es ist demnach falsch, zu glauben, daß das Suppositum des Vaters erst durch das Generiren formaliter constituirt werde.

Occam hingegen meint, daß umgekehrt auch die göttliche Essenz nicht terminus formalis der göttlichen Generation sein könne: Wie es zum Begriffe des terminus totalis einer Production gehöre, das esse totale nur durch Production zu haben, so zum Begriffe des terminus formalis einer Production, das esse formale nur durch

Production zu haben; und die Materie ist deßhalb, weil sie nicht ein Sein durch Production hat, kein totalis und kein formalis terminus, deßungeachtet aber nicht Form. Daraus gehe hervor, daß der terminus formalis etwas anderes, als die Form sei; er bezeichne dasjenige, was primo und secundum se totum ein esse tale durch Production hat. Da nun die göttliche Essenz nicht erst durch Generation zu irgend welchem Sein gelange, so kann sie nicht der terminus formalis der göttlichen Generation sein. Capreolus bestreitet an diesem Raisonnement den Obersatz; es ist nicht wahr, daß es zum Begriffe des terminus formalis gehöre, das esse formale durch Production zu erlangen. Das, was Occam über die Materie bemerkt, ist unrichtig und unpassend; es ist nicht wahr, daß die Materie deßhalb nicht terminus formalis der Production sei, weil sie das Sein nicht durch Production habe. Der Grund davon ist vielmehr dieser, daß sie nicht ohne Form in's Dasein treten kann, und nur durch Vermittelung der Form actuelles Sein hat, worauf alles Produciren abzielt. Es bleibt also dabei, daß die Zeugung in Gott sowol auf die Essenz als auf die Person abzwecke. — Gegen diese Unterscheidung eines doppelten terminus generationis wendet Gregor von Rimini ein: Wo eine solche Verschiedenheit statt hat, ist der terminus formalis ein Theil des terminus per se, eine solche Theilung sei aber im ens simplicissimum nicht zuläßig; man gibt eine solche Theilung selbst beim Erschaffen einer Creatur nicht zu, wenn diese ein ens simplex ist, um wie viel weniger im trinitarischen Processe. Gregor übersieht, daß der terminus formalis des göttlichen Generationsprocesses nur im Gedanken vom terminus totalis unterschieden werden soll; in der Erschaffung des Engels ist der terminus formalis die Natur des Engels, terminus totalis aber das Suppositum der englischen Natur.

Princip des Generationsactes — sagt Thomas — ist die göttliche Essenz, und diese überhaupt principium quo aller göttlichen Acte. Dawider wendet Gregor ein: Das principium generandi ist von der Generation und dem Gezeugten immer reell verschieden; die göttliche Essenz ist es nicht, wenigstens nicht in Absicht auf die göttliche Generation und den göttlichen Sohn; also u. s. w. Die göttliche Essenz als Princip nehmen, hieße ihr ein notionelles Prädicat beilegen, zuwider der Lehre des Lombarden und des Damascenerś. Capreolus gibt zu, daß die göttliche Natur als principium

quo vom Sohne und vom Generationsacte nicht reell verschieden sei; daraus folge jedoch nicht, daß sie eben so wenig Princip des Sohnes als Princip ihrer selbst sein sollte; denn sie ist von Sohn und Generation wenigstens begrifflich zu unterscheiden, während sie von sich selbst nicht unterschieden werden kann; sie ist principium quo des Sohnes, aber nicht principium quo ihrer selbst. Gregor setzt fälschlich voraus, daß von den Thomisten deßhalb die Paternität nicht als Princip der activen Generation zugelassen werde, weil sie mit der göttlichen Generation sachlich identisch sei; Thomas' Ansicht ist vielmehr diese, daß die Paternität nicht als individuelle Form, sondern nur als dem Sohne mitgetheilte Natur für das principium quo genommen werden könne. Daraus, daß die Natur nicht bloß begrifflich, sondern sachlich Princip des Sohnes ist, folgt noch nicht, daß sie in einem realen Verhältniß zu demjenigen stehen müsse, dessen principium quo sie ist; denn zur relatio realis gehört überdieß noch, daß die Correlate reell geschieden seien. Gibt es doch auch Relationen Gottes zur Creatur, die unabhängig von unserem Denken bestehen, und doch als bloß begriffliche Relationen genommen werden.

Thomas spricht von einer dem Zeugenden und dem Hauchenden eignenden Macht zu zeugen und zu hauchen. Dieß bekämpft Aureolus mit einer Menge von Gründen, und hält es für überflüssig, nach einer Potenz oder einem Princip des Producirens zu fragen, wo es keine productiones elicitas gebe. Darauf zur Antwort, daß es wol eitel wäre, nach einer productiven Potenz zu fragen, welche den göttlichen Generationsproceß realiter elicire; wol aber ist es nicht bloß kein eitles Thun, sondern nothwendig, nach jener Potenz im Vater zu fragen, welche den Sohn realiter hervorbringe. Es ist nicht eine und dieselbe Potenz, durch welche der Vater Vater ist und durch welche er zeugt; denn die Paternität verhält sich nicht per modum actionis, noch nach Art einer auf die Thätigkeit folgenden Relation, noch nach Art eines Producirten, sondern als forma constitutiva eines total nichthervorgebrachten, hervorbringenden Suppositum, daher in Bezug auf dasselbe von keinem principium elicitum die Rede sein kann, wol aber hinsichtlich der Generation, bezüglich welcher die Frage nach einem principium elicitivum sich nicht ablehnen läßt.

Dem Vater kommt als Proprietät die Ungezeugtheit zu. Diese

drückt nach Thomas nichts aus, was zum eigentlichen Begriffe des Vaters gehörte; obwol damit etwas als Praesuppositum involvirt wird. Aureolus behauptet dagegen, Innascibilität besage eine fontale Primität, also etwas Positives; es besage ein esse a se, also einen positiven modus essendi der Substanz; besage doch auch das esse ab alio des Sohnes etwas Positives u. s. w. Dieser Einwand ist verfehlt; die Primität drückt formaliter nicht etwas Positives, sondern nur eine negatio prioris aus; die Innascibilität besagt keine Fontalität, denn unter dieser ist die potentia generandi oder das principium originis zu verstehen; esse in se fügt wol zur Substanz, aber nicht zum esse der Substanz eine positive Bestimmung hinzu. Das esse ab alio läßt sich nicht zum Vergleiche herbeiziehen, weil es eine wahrhafte productio passiva besagt, während Innascibilität alle Production in Abrede stellt. — Im Widerspruche gegen Thomas, welcher die Innascibilität privativ auffaßt, will sie Aureolus rein negativ verstanden wissen, weil sie nicht von der Essenz ausgesagt werde. Aber sie kann ja von der Essenz, soweit sie eine privatio generationis und processionis besagt, prädicirt werden; nur insofern, als sie jeden modus essendi ab alio privativ beseitigend verstanden werden wollte, könnte sie von der Essenz nicht ausgesagt werden. — Die durch die Innascibilität besagte Privation ist nach Thomas im Begriffe des Principes fundirt, sofern dieses eine notionelle Bestimmung der Paternität ist. Aureolus dagegen meint, wenn man von Gott auch alles Produciren und Principiiren hinweg denke, so bleibe doch noch immer die Innascibilität übrig, also könne diese nicht in der ratio principii fundirt sein. Die kurze Antwort ist, daß es sich hier eben nicht um die essentielle, sondern um die notionelle Bedeutung des Ausdruckes Princip handle. — Gregor will die Notionen nicht als Proprietäten gelten lassen. Die Thomisten geben ihm zu, daß dieselben nicht ab extra zu den Personen hinzukommen; wenn er sie aber selbst als intrinsecas proprietates der Personen nicht denken kann, so rührt dieß daher, daß er mit ihnen die Vorstellung von absoluten Entitäten verbindet, während sie doch nur als relative Entitäten zu denken sind, die von den Personen, so wie von der göttlichen Essenz wol begrifflich, aber nicht sachlich geschieden sind.

Der Ausdruck Princip ist nach Thomas' Erklärung auf die inneren Verhältnisse der Gottheit in seiner eigentlichen Bedeutung

anzuwenden, und wird von einer Perſon mit Beziehung auf die andere gemeint. Aureolus meint, wenn die größtmögliche Weite und Allgemeinheit des Ausdruckes den Gebrauch des Wortes Princip empfehlen ſoll, ſo wäre der Ausdruck causa eben ſo gut gewählt. Dieß iſt unrichtig; oriri iſt noch allgemeiner als causari, daher Princip allgemeiner als causa, oder man kann auch ſagen, bei dem Urtheile über Allgemeinheit komme es nicht auf den Urſprung, ſondern auf den Hervorgang des Einen aus dem Anderen an; Hervorgang drückt das Formale ohne das Materiale des Begriffes: origo aus, alſo iſt Princip, welches ſich zur Bezeichnung der rein formalen Seite an origo eignet, ein allgemeinſter Ausdruck. Die Berufung auf Hilarius, der den Vater actor nannte, verſchlägt nichts; denn actor drückt keine Efficienz aus, ſondern bedeutet nur ein principium non ab alio.

Thomas faßt die gemeinſame Liebe von Vater und Sohn im heiligen Geiſte als einen effectus formalis beider. Unter den Einwendungen des Aureolus dawider lautet eine: Offenbar verhält ſich die Blume nicht als effectus formalis zum Blühen, eher iſt das Umgekehrte der Fall. Der heilige Geiſt iſt eher als Effect einer causa efficiens, denn als Effect einer causa formalis zu faſſen. Aureolus mißverſteht den heiligen Thomas; effectus formalis ſoll hier nicht den Effect einer causa formalis bedeuten, ſondern einen Effect, welcher beziehungsweiſe, nämlich mit Rückſicht auf ſein Princip den Modus einer Form an ſich hat. So wird denominative auch das Kleid eine Form des Bekleideten genannt, d. h. die Bezeichnung Form wird von der Form des Bekleideten auf ſeine Bekleidung übertragen, ohne deßhalb für die eigentliche oder wahre Form deſſelben angeſehen zu werden. Damit ſtimmt die Art der Formulirung des Thomiſtiſchen Satzes: Ablativus „Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto“ construitur in habitudine quasi effectus formalis.

Nicht nur der Sohn, ſondern auch der heilige Geiſt ſoll nach Aureolus' Dafürhalten Imago genannt werden, da er als Liebender denjenigen ähnlich ſein muß, aus deren Liebeskraft er hervorgegangen. Aber es handelt ſich hier nicht um das, was ihm von Seite der göttlichen Weſenheit zukommt, ſondern um das, was ihm vermöge ſeiner perſönlichen Proprietät zukommt; darin iſt aber keine Ähnlichkeit mit dem Vater begründet, wie doch der Fall ſein müßte, damit er imago Patris genannt werden könnte.

Die Gleichheit der göttlichen Personen — lehrt Thomas — ist gleich jener der Creaturen eine in einer unitas quantitatis begründete Relation. Aureolus gibt dieß nicht zu. Einer seiner Gründe dagegen lautet: Die Einheit der Quantität und Qualität ist entweder eine numerische oder specifische. Beides kann rücksichtlich der Äqualität und Ähnlichkeit nicht statthaben; das eine wäre zu viel, das andere zu wenig. Darauf zur Verständigung: Zwei Linien als gleich erklären, heißt so viel, als erklären, daß sie an derselben Quantität in specie mensurae theilhaben, welche nach Zahlen bestimmt wird; die Gleichheit ist also eine Identität secundum commensurationem, was mehr ist, als eine bloß specifische Einheit, aber weniger, als eine numerische Einheit. — Aequalitas in divinis — lautet eine Thomistische Formel — non est essentia divina. Aureolus will diesen Satz nicht gelten lassen; er mißversteht hiebei Thomas, und legt ihm unter, daß die relatio aequalitatis und similitudinis in derselben Art eine relatio rationis sei, wie die Identitätsrelation. Aber es gibt ja verschiedene Arten der Relationen secundum rationem, nämlich vier, unter diesen eine, deren Gegensatzglieder reell geschieden sind, ohne eine reale Relation begründen zu können, und diese ist von Thomas gemeint.

Der principielle Grund des Unterschiedes zwischen Sohn und Geist ist nach Thomas die Spiratio activa. Aureolus und Gregor geben dieß nicht zu. Unter den Gegengründen des Ersteren lautet einer: Der Sohn unterscheidet sich als Person durch dasjenige, wodurch ihm das Personsein zukommt; nun ist er aber offenkundig nicht vermöge seiner Spiration Sohn, also u. s. w. Die Antwort hierauf findet sich in Thomas' Quodlibet. V: Würde sich auch der Sohn durch die Filiation persönlich vom heiligen Geiste unterscheiden, so doch nicht nach jener Art des Unterschiedes, welche sich nach dem directen Gegensatze zur Form bestimmt; die Filiation ist nicht durch sich selbst schon der directe Gegensatz zum Geistsein. Oder man kann sagen, daß Filiation und Spiration zwar una res seien, aber dieses Eine nach zwei verschiedenen Beziehungen, als Filiation dasjenige, wodurch das persönliche Sein des Geistes constituirt wird, als Spiration dasjenige, was den Sohn vom Geiste unterscheidet. — Durch die Spiration — lehrt Thomas — wird keine göttliche Person constituirt. Aureolus wendet unter Anderem dagegen ein: Im Sohne haben Essenz, Generari und Spirari jedes

für sich keine propria unitas, sondern alle Drei zusammen begründen die persönliche Einheit des Sohnes, und sind zur völligen Ungeschiedenheit geeiniget. Also concurrirt das Spirare zur Constituirung einer göttlichen Person. An diesem Argumente ist die fälschlich behauptete völlige Ungeschiedenheit der drei aufgezählten Momente zu beanstanden; Essenz, Filiation und Spiration sind und bleiben im Sohne begrifflich geschieden; also ist der aus der vermeintlichen völligen Ungeschiedenheit abgezogene Schluß ungerechtfertigt. — Die auf die gemeinsame Spiration des Vaters und Sohnes bezüglichen Sätze der Thomistischen Lehre hält Aureolus wol nicht eben für unrichtig, meint aber, daß sie nicht über jede Einwendung erhaben seien. Es ist wahr, daß die Substantiva numerisch nach der forma significata, die Adjectiva hingegen quoad numerum nach den Suppositis bestimmt werden. Aber man versäumt den Grund hiefür anzugeben, und es möchten sich auch Gründe für das Gegentheil auffinden lassen. Denn gerade das Adjectiv bezeichnet die bloße Form ohne Suppositum, das Substantiv hingegen die Form per modum suppositi. Wenn man ferner sagt: duo Spirantes, so scheint auch die Spiratio plurificirt zu werden. Endlich wird nicht beachtet, daß nicht bloß die Adjectiva, sondern auch die Verba und Participia quoad numerum durch die Suppositа bestimmt werden. Capreolus verweist seinen Gegner auf verschiedene Stellen in Thomas' Werken (1 qu. 39, art. 3; art. 5 ad 5^{m}; 1 dist. 11, art. 4), deren wesentlicher Inhalt bereits im vorigen Theile dieses Werkes gebracht worden [1]).

Hauchen und Zeugen — lehrt Thomas — sind nicht sachlich, wol aber begrifflich verschieden. Aureolus bemerkt dagegen, generare und spirare seien reale Prädicate, und es sei nicht möglich, daß sich an ihnen, wofern sie eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Concepten ausdrücken sollen, contradictorische Bestimmungen erwahren, wie doch factisch der Fall sei; denn das Generiren wird vom Vater dem Sohne mitgetheilt, das Hauchen nicht u. s. w. In diesem Einwande ist übersehen, daß das reale Prädicat der Sache eben nur in einiger Beziehung zuerkannt, in einer anderen aber aberkannt wird; so z. B. nennt man eine Statue etwas Natürliches, soweit sie aus Eisen ist, etwas Künstliches, sofern man ihre Form

[1]) Vgl. auch Bd. I, S. 745; ferner S. 869, Not. 2.

in's Auge faßt. Und wie mit Stoff und Form der eisernen Statue, verhält es sich auch mit den Prädicaten Zeugen und Hauchen.

Aureolus meint, daß das zeitliche Ausgehen des heiligen Geistes ein Proprium sei und eben deßhalb nicht in liebreicher Selbstmittheilung bestehe, indem dieß allen drei Personen gemein sei. Aber der Vater geht ja nicht als Object der Liebe in die Seelen ein, so wenig als der Sohn, obgleich die ganze Trinität ratione amati in den geheiligten Seelen gegenwärtig ist. Der Vater tritt jedoch nicht aus sich heraus, der Sohn nicht ratione amati, da die Function des Intellectes nicht Hinstreben zu etwas, sondern vielmehr das Insichfassen und Concipiren ist; dem Geiste hingegen, der den Willen Gottes repräsentirt, kommt nicht bloß das procedere ab aliquo, sondern auch das procedere in aliquid zu; und dieses beides liegt im Begriffe der processio temporalis des heiligen Geistes, und weiters noch eine neue Beziehung zur geheiligten vernünftigen Creatur, welche Beziehung auch nicht für den heiligen Geist, sondern nur für den Empfänger desselben neu ist. — Gegen Gregor ist zu erinnern, daß es ein Widerspruch sei, zu sagen, der heilige Geist werde der Creatur verliehen, aber nichts Anderes; denn mit dem heiligen Geiste wird von selber auch schon Erkenntniß der Liebe verliehen, und es ist nicht einzusehen, was seine Mittheilung an die vernünftigen Creaturen sonst sein sollte.

Die Missio — lehrt Thomas — besteht in einer doppelten Habitudo, und kommt den göttlichen Personen zu; der zeitliche Ausgang des heiligen Geistes ist sachlich kein anderer, als der ewige. Dagegen wendet Aureolus ein: Missio und Processio sind nicht dasselbe; missio ist so viel als Abordnung (legatio), wofür das Bild vom Herausblühen (floris ex arbore) durchaus nicht paßt, abgesehen davon, daß hiemit eine ewige Sendung statt der zeitlichen involvirt würde. Nicht die habitudo originis, sondern die Ausrüstung mit Macht und Ansehen komme bei der Missio in Betracht. Und weil nur dieß in Betracht kommt, so ist es überflüssig, einen neuen Seinsanfang des Gesendeten am Terminus der Sendung anzunehmen, da eben nur der Machtanfang das geforderte Neue ist, um das es sich bei der Sendung göttlicher Personen handelt. Aureolus mißversteht das Bild vom Herausblühen (emissio floris), welches bloß deßhalb gewählt wurde, um zu zeigen, daß zur missio keine processio secundum consilium vel imperium nothwendig sei,

sondern eine processio secundum originem genüge. Es heißt demnach die Absicht des Bildes mißverstehen, wenn man einwendet, daß demselben zufolge die missio keine legatio sein könnte. Da das procedere secundum originem nicht zum strengen Begriffe der immanenten Ausgänge in Gott gehört, so ist auch die Folgerung falsch, daß die Thomistische Auffassung des Ausganges in der Creatur auf ein ewiges mitti statt eines zeitlichen hinführe. Endlich ist nicht zu begreifen, wie irgend ein Agens ohne einen novus modus existendi an einem bestimmten Orte noviter wirken könne.

Bloß dem Vater — lehrt Thomas — widerstreitet das mitti. Aureolus findet diesen Satz nichtssagend; Thomas hätte lieber sagen sollen, wie es komme, daß das mittere nicht jederzeit ein originare bezeichnet, während doch das mitti jederzeit ein originari involvirt. Die Thomistische Doctrin enthält die genügende Auskunft, wenn sie erklärt, daß in der formellen Bedeutung des mittere noch durchaus kein originare angezeigt ist, so wenig als im mitti formell ein originari; diese letztere Bedeutung ergibt sich erst materialiter, weil es in Gott keinen Ausgang gibt, außer secundum originem, ohne daß deßhalb jederzeit auch schon ein besonderes Originans gefordert wäre, da dasjenige, was zum originari nothwendig ist (nämlich eine persona missa und eine nova habitudo), auch ohne besonderes Originans denkbar ist. Es kann ja die persona missa sich selber zum mitti bestimmen. Oder folgt etwa daraus, daß alles Erwärmte ein Geschaffenes ist, daß alles Wärmende ein Schaffendes sein müsse? Umgekehrt ist in Gott alles Mittheilende ein Producirendes; deßungeachtet nicht alles Mitgetheilte, z. B. die göttlichen Eigenschaften, ein Producirendes.

Niemals wird nach Thomas' Lehre — soweit es sich nämlich um die missio invisibilis handelt — der Sohn ohne den Geist gesendet. Diesem Satze hält Aureolus nebst Anderem das Beispiel Salomon's entgegen, der an der Weisheit des Wortes Theil hatte, obwol er lange Zeit im Stande der Todsünde verblieb. Hier ist jedoch die mit dem Einwohnen des Wortes verbundene Mittheilung der Weisheit gemeint, also eine Mittheilung anderer Art, die von jener an Salomo wol zu unterscheiden ist.

Nach Thomas' Lehre ist donum, persönlich genommen, ein nomen proprium des heiligen Geistes. Aureolus gibt dieß nicht zu: der heilige Geist gehe nicht formaliter als Liebe aus; die Thomisten

selber sagen, er gehe nicht als Liebe, sondern als impressio (d. i. attentio rei amatae proveniens in amatum) aus; nicht der amor notionalis, sondern der amor essentialis sei es, durch welchen alle Gaben verliehen werden, im entgegengesetzten Falle würde der Causalität der beiden anderen göttlichen Personen derogirt. Hierauf zur Antwort, daß amor essentiell, personell und notionell verstanden werden könne. Der amor essentialis ist allen drei Personen gemein, aber dem heiligen Geiste appropriirt, amor personalis ein proprium des heiligen Geistes, amor notionalis bedeutet die dem Vater und Sohne gemeinsame active Spiration, kraft welcher sie sich im heiligen Geiste lieben. Die Impressio kann und muß Liebe genannt werden, soweit man letztere im persönlichen oder notionellen Sinne versteht, und die Liebe in diesem zweifachen Sinne ist in der That dasjenige, wodurch den Creaturen alle Gaben zu Theil werden.

Capreolus notificirt namentlich auch in der Logos- und Ideenlehre eine Reihe nominalistischer Abweichungen, die er vom Thomistischen Standpuncte aus zurechtweist. So bestreitet Gerard der Carmelit[1]) den Satz, daß alles göttliche Erkennen im Worte sich ausspreche: Der Act, durch welchen sich der Vater totus vom Worte unterscheidet, ist nicht das Erkennen, also dieses auch nicht der Act, durch welchen das Wort producirt wird. Das Erkennen besagt etwas Absolutes, der Productionsact, der das Wort setzt, etwas rein Relatives und keine Vollkommenheit schlechthin, weil diese sonst jeder der drei Personen eigen sein müßte. Er wäre auch dann in Gott, wenn keine Creatur möglich wäre, während unter der gleichen Voraussetzung der Act des Erkennens Gott abgesprochen werden müßte. Das Generiren ist von anderen Acten Gottes realiter verschieden, nicht so das Erkennen. — Hierauf nun zur Erwiderung: Ist auch der Productionsact, der das Wort setzt, sachlich Eins und ungetheilt, so schließt er doch Mehreres secundum relationem in sich, nämlich den actus intellectus und die relatio expressivi; und wenn auch nicht in Bezug auf ersteren, ist der Vater doch in Bezug auf letztere vom Sohne unterschieden. Das intellectuelle Sprechen besagt zwar mehr als bloß eine Relation; gleichwie aber die Eine zweite Person durch dieselbe Proprietät Sohn und Wort ist, so fällt

[1]) Gerardus Carmelita oder Gerhard von Bologna, Sorbonnist und Carmeliter-Prior († 1317), hinterließ: Quodlibetica; Quaestiones ordinariae; Comm. in IV LL. Sentt.; eine unvollendete Summa theologiae u. s. w.

auch die Eine productio activa des Vaters unter verschiedene Gedankenbeziehungen als intellectuelles Sprechen und natürliches Zeugen, und drückt, wenn als Generiren bloß eine Relation, so doch als Sprechen etwas Absolutes cum relatione, nicht einzig etwas Absolutes aus. In Hinsicht auf seine absolute Bedeutung ist der Act des Sprechens allen drei Personen gemein, nicht aber quoad respectum expressi. Die noch übrigen Einwände beheben sich durch die bereits erwähnte Unterscheidung des Absoluten und Relativen im Acte des Sprechens.

Aureolus behauptet im Widerspruch gegen Thomas, daß das Wort nicht in Ansehung seiner Essenz eine Beziehung auf die Creatur ausdrücke, sondern vermöge seiner singulären Proprietät die Creatur connotire; denn Niemand sage, daß durch den Vater oder durch den heiligen Geist die Creaturen gesprochen werden. Essentielle Beziehungen des Wortes können nur jene sein, welche sich eben so gut und in derselben Weise dem Sohne wie dem Worte beilegen lassen. Das Wort müsse immer als verbum alicujus gedacht werden; es könne also ohne etwas Connotirtes in seiner ratio propria gar nicht verstanden werden. Capreolus antwortet: Der Sohn bezieht sich auf die Creatur nicht mehr, als der heilige Geist; so wenig, als man den heiligen Geist Spiritus creaturae nennen kann, eben so wenig den Sohn Filius creaturae; daß das Wort eine Beziehung auf die Creatur ausdrückt, kommt daher, daß es etwas Essentielles, nämlich ein Wissen besagt. Aber nicht die Essenz als Essenz, sondern als Sapienz involvirt diese Beziehung, und nicht, sofern das Wort Wort ist, sondern soweit es göttliches Wort ist, besagt es eine Beziehung auf die Creatur.

Der Vater schaut Alles im Worte — lehrt Thomas — ist aber nicht weise durch die sapientia genita. Den zweiten Theil dieser Proposition bestreitet Aureolus: Das Wort geht in Gott per modum intelligentiae objectiv aus; dadurch aber, daß eine Sache objectiv dem Erkennenden vorgehalten wird, kommt er zur Erkenntniß derselben, also u. s. w. Dieser Einwand stützt sich auf die falsche Voraussetzung, daß der Intellect sich die Dinge rein objectiv vorstelle. Statt dieses bloß objectiven Vorhaltes setzt die Thomistische Doctrin das Wort, welches der Erkennende hervorbringt; dieses kann aber nichts zum Zustandekommen der actuellen Erkenntniß beitragen, da es das Ziel und Resultat des Erkenntnißactes ist. Dagegen replicirt Aureolus: Man dürfe das göttliche Einsehen nicht in Intellect und

Intelligere auflösen, selbst das menschliche Erkennen lasse sich nicht derartig auflösen; Gott sei actus purus, die intellective Potenz aber Materie im Bereiche der Intelligibilien. Alles indeß, was Aureolus zur Unterstützung seines Widerspruches beibringt, beweist nur so viel, daß der göttliche Verstand zu seinem Erkennen nicht wie Potenz zum Actus sich verhalte; aber sie beweisen nicht, daß Gott nicht als Intellect und Intelligere aufgefaßt werden könne.

Aureolus tadelt die Art, in welcher Thomas zwischen speculativer und praktischer Erkenntniß Gottes unterscheidet; es werde hiedurch ein gedankenmäßiger Unterschied der Erkenntnisse Gottes von sich und den Creaturen involvirt; falsch sei auch, daß Gott von den schaffbaren, aber nicht wirklich geschaffenen Dingen keine praktische Kenntniß haben soll. Aber jener gedankenmäßige Unterschied ist nicht als disparater Unterschied zu verstehen; es ist Eine und dieselbe Erkenntniß, nur durch den Unterschied der Objecte diversificirt. Das weitere Bedenken behebt sich durch die Unterscheidung einer actuellen und habituellen praktischen Erkenntniß. Wenn Aureolus das theoretische Verständniß der Operabilien für eine praktische Erkenntniß gehalten wissen will, so ist abermals zwischen Modus und Zweck der fraglichen Erkenntniß zu unterscheiden; dem Zwecke nach praktisch kann sie ihrem Modus zufolge nur speculativ sein.

Wenn Gott im Erkennen nicht componire und scheide, wie Thomas lehrt, so könnte Gott möglicher Weise die Erkenntniß der propria passio subjecti abgesprochen werden, welche gewissermaaßen eine eigene Entität habe. Aureolus sieht eben nicht, daß die Idee die Erkenntniß des Dinges mit Rücksicht auf jedwede Disposition desselben in sich schließe.

Nach Thomas' Lehre erkennt Gott Alles auf Ein Mal. Hieraus würde nach Aureolus' Meinung folgen, daß die göttliche Essenz sich als Species verhalte, mittelst welcher zunächst die Creaturen und alles Aussprechbare erkannt werden soll. Aber dieß, daß sie Species sein soll, hindert ja nicht, daß sie dennoch das primum intellectum sei; denn sie ist ihrer Essenz nach intelligibel, und wird daher nicht erst durch Reflexion erkannt, wie die zunächst als Vehikel des Verständnisses wirksamen Species des menschlichen Verstandes.

Die göttliche Scienz ist im analogischen Sinne Scienz zu nennen. Aureolus vindicirt ihr eine univoke Bedeutung; wenn auch in zwei Dingen nicht dieselbe Quiddität sei, so genüge doch schon die Ähn-

lichkeit der Quidditäten zur Univocation. Darauf ist zu sagen, daß es auf das Verhältniß der Quidditäten zu einander gar nicht ankomme; denn diese sind innerhalb derselben Species nicht ähnlich, sondern wären, wenn es keine individuirenden Bedingungen der gemeinsamen Natur gäbe, völlig dasselbe; nicht in der Quiddität, sondern in der Verschiedenheit des esse ist der Grund der Diversität zu suchen. Gibt es eine Quiddität, welche suum esse ist, so kann sich ein zweites Univokes zu ihr gar nicht finden, weil jede Möglichkeit einer Individuation innerhalb derselben Species, und eben so die von Aureolus behauptete Conformität des Seins fehlt.

„Divina essentia est propria ratio cujuslibet creaturae." Aureolus tadelt diesen Satz um seiner Begründung willen; Thomas wolle das an sich schwer Begreifliche und nicht Zuzugebende, daß die einfache Wesenheit Gottes unähnlichen und diversen Dingen ähnlich sei, durch das noch schwerer Begreifliche erklären, daß in ihr die Formen und perfectiones propriae der diversen Einzeldinge präexistiren. Die Antwort hierauf ist einfach; jede Vollkommenheit des Gewirkten muß im Wirkenden präexistiren, und zwar, wenn beide nicht univoker Beschaffenheit sind, in eminenterer Weise vorhanden sein, als im Gewirkten. Aureolus mißversteht ferner den fraglichen Satz, wenn er meint, daß die göttliche Essenz in jeder Art der Vollkommenheit die Ähnlichkeit oder das Musterbild jedes Einzeldinges darstellen soll, und demnach in vielfacher Weise nach der Zahl der Vollkommenheiten des Dinges Urbild jedes Einzeldinges sein soll; sie ist nämlich sub ratione vitae das Urbild alles Lebendigen, nicht aber der Steine oder Elemente; zudem muß man nicht glauben, daß die Perfectionen oder Attribute Gottes die Ideen wären, sie sind vielmehr in der Essenz begründet, welche die mittheilbaren Vollkommenheiten in sich voraus hat (praehabet) und sub ratione ideae aufzufassen ist. Dieß will Durand nicht zugeben; die Lapideität oder Humanität könne nicht formaliter in Gott sein. Aber es genügt ja, wenn sie virtualiter und supereminenter in Gott ist.

„Die Ideen sind in Gott dem Begriffe nach geschieden, aber sachlich Eins." Aureolus meint, daß Gott keiner respectus essentiales bedürfe, um die propria et distincta similitudo creaturarum sein zu können; er hält weiter für unmöglich, daß solche respectus imitabilitatis vom göttlichen Verstande geformte habitudines sein sollten. Darauf ist zu sagen, daß der göttlichen Essenz nicht erst

durch den respectus verliehen wird, die Creaturen zu repräsentiren; wol aber macht die Mehrheit der respectus, daß die göttliche Essenz eine Mehrheit von Ideen, und secundum rationem in mehrfacher Beziehung Musterbild ist, aber in jeder Beziehung als ganze Essenz. Demnach ist es wol wahr und richtig, daß die Idee z. B. der Rose, des Steines u. s. w. in Gott kein respectus ist; aber eben so wahr, daß die Definition der Idee einen respectus involvirt, und die Benennung Idee etwas Relatives sei, ja daß sich ein Ding sub ratione ideae gar nicht anders, als cum habitudine denken lasse; so drückt animal keinen respectus aus, wol aber animal sub ratione generis, d. i. in Beziehung auf seine, mehrere Species in sich fassende Communität und Prädicabilität von mehreren Individuen.

„Die göttlichen Ideen der Dinge sind lebendige (vita in Deo), und die geschaffenen Dinge existiren wahrhafter in Gott als in sich selbst." Die Einwendungen des Aureolus gegen den zweiten Theil dieses Satzes beweisen nur, daß Gott und die Creatur nichts Univokes gemein haben, nicht aber, daß das Ding in Gott Alles bis auf seinen Namen verlieren müßte. Vom ersten Theile des Satzes behauptet er, derselbe gehe aus dem, daß in Gott intellectus, intelligere und intellectum dasselbe seien, nicht sichtlich hervor. Aureolus erkennt eben nicht, daß das Intellectum in doppelter Weise, primär und secundär, Terminus der göttlichen Anschauung sein könne. Weil er letzteres nicht zugibt, so ist ihm allerdings nicht verständlich, wie das Ding an sich in Gott als Lebendiges existent sein könne, freilich nicht nach seinem materiellen Sein und nach seiner materiellen Existenz, sondern nach seiner ungeschaffenen Ähnlichkeit, welche das göttliche Leben selber ist, und nach seinem Sein in Gott, welches göttliches Sein und Leben ist.

„Der zeitliche Verlauf aller Dinge ist in Gott seit ewig in simultaner Ganzheit präsent." Diesen Satz bestreitet Aureolus mit einer Reihe von Gründen, nicht weniger als fünfzehn. Unter Anderem: Wie Gott formaliter ewig ist, so auch formaliter unermeßlich; aber aus seiner formalen Unermeßlichkeit folgt nicht, daß er mit den nicht existenten Räumen coexistire. Dieser Vergleich paßt nicht; die göttliche Ewigkeit wird als Äquipollenz mit einer wenigstens denkbaren unermeßlichen Dauer gefaßt; die Unermeßlichkeit aber drückt kein Äquivalent für ein successiv Unendliches aus, sondern etwas in keinerlei Weise Bestimmtes. Die Ewigkeit wird als höchstes

Maaß für alle Succession gefaßt, die Unermeßlichkeit aber in totaler Weise. Ein anderer Einwand lautet: daß dem Thomistischen Satze zufolge jedes Ding schon vor seiner Erschaffung sein müßte. Aber Gott verbindet ja mit dem ewigen Gedanken vom Dinge auch den Gedanken der Zeit, zu welcher es sein soll, also ist ihm seit ewig auch die Nichtexistenz des Dinges für jene Zeit, in welcher es nicht sein soll, präsent u. s. w. Der letzte Grund lautet: Was an sich nicht existirt, wie das Zukünftige, kann auch mit nichts Anderem, also auch nicht mit der Ewigkeit coexistiren. Hier hat man zu unterscheiden zwischen der Zeit, in welcher wir sind, und zwischen der Zeit, soweit sie für Gott existirt; die Zeit in letzterem Sinne verstanden, wird man allerdings sagen können, daß der Antichrist existirt, nicht aber, wenn man die Zeit in ersterem Sinne meint.

Nach Thomas ist Gottes Sein in den Dingen ein esse per-sentiam, essentiam, potentiam. Aureolus bemerkt dawider: Adesse per essentiam erkläre Thomas für ein adesse ut causa essendi; dieß wäre aber nur eben so viel, als ein adesse per potentiam et virtutem. Demzufolge müsse er auch das adesse per potentiam abschwächen: wie ein König in seinem Reiche soll Gott per potentiam gegenwärtig sein; dieß sei aber nur eine metaphorische Redensart, der König kann nicht überall selbst sein, sondern ist an allen Orten durch Mandatare vertreten. Auch das adesse per praesentiam sei nicht richtig aufgefaßt; die Dinge sind der göttlichen Anschauung nicht objective und terminative präsent, auf diese Art wären mehr die Dinge in Gott als Gott in den Dingen u. s. w. — Capreolus erwidert hierauf, daß das Sein Gottes in der Creatur per essentiam und per potentiam in der That nur dem Begriffe nach unterschieden werden könne; da beide Arten des Inneseins in Einem und Demselben, nämlich im göttlichen Wirken gegründet sind. Man kann beide auch so unterscheiden, daß das adesse per essentiam das unmittelbare Bewirken des creatürlichen Seins durch Gott bedeute, das adesse per potentiam aber als eine auf alles Weitere sich beziehende Wirksamkeit Gottes in den schon gewirkten Dingen. Das Bild vom Könige ist eben nur ein Bild, und man hat selbstverständlich in der Anwendung des Bildes dasjenige fallen zu lassen, was sich mit unserem Begriffe von Gott nicht verträgt. Auf den letzterwähnten Einwurf ist zum Theile schon durch früher Gesagtes geantwortet; die Creaturen sind in der That termini der göttlichen An-

schauung, und zwischen dem Sein der Dinge in Gott und Gottes in den Dingen besteht dieser Unterschied, daß das erkannte Object im Erkennenden per sui similitudinem ist, der Erkennende aber im Erkannten per similitudinem cogniti das Innerste desselben durchschaut (intelligere = intus legere).

Thomas sucht die Wurzel der creatürlichen Contingenz im göttlichen Willen, zuhöchst im göttlichen Verstande und in der göttlichen Scienz. Aureolus excipirt dawider vom Standpuncte einer äquilibristischen Auffassung des Willens; was Gott einst nicht wollen konnte, muß er auch jetzt noch nicht wollen können, mit der Scotistischen Unterscheidung des absoluten und geordneten Willens Gottes ist also Aureolus nicht einverstanden. Sein Argument beruht auf einer fallacia figurae dictionis. Denn im Nichtwollen der Entität der Welt, welches Gott vor dem Sein der Welt möglich war, ist nicht bloß der Act des göttlichen Willens, sondern auch die habitudo ad objectum secundarium d. i. ad non entitatem mundi eingeschlossen (vgl. Ver., qu. 23, art. 4), und eo ipso das quid, das doch einzig im Obersatze (Quidquid possibile est in Deo, est de necessitate in eo) behauptet werden will, unter der Hand in ein ad aliquid verwandelt. In diesem Sinne sind auch seine übrigen Einwendungen gefaßt.

Die göttliche Erkenntniß des Zukünftigen ist nach Thomas infallibel und absolut gewiß. Aureolus und Gregor halten hiedurch die Contingenz des zeitlichen Geschehens für bedroht. Aber wenn auch das Wissen Gottes an sich nothwendig ist, so hat es doch keine nothwendige habitudo zum Gewußten; die Nothwendigkeit ist hier keine andere, als jene der Immutabilität des göttlichen Wissens. Wenn Aureolus nicht begreifen kann, wie die habitudo des wissenden Gottes zum gewußten Zufälligen keine contingente sein soll, so ist zu erwidern: Sie ist contingent, weil die Creatur, der Terminus dieser Beziehung contingent ist; sie ist contingent, weil die Beziehung Gottes auf das Gewußte nicht aus der Natur Gottes hervorgeht, sondern durch das Belieben des göttlichen Willens caußirt ist.

Aureolus irrt eben so sehr, wenn er aus der Infallibilität des göttlichen Wissens eine Nothwendigkeit des Contingenten ableitet, als wenn er umgekehrt aus der Contingenz des Geschehens eine Mutabilität des göttlichen Wissens folgert. Er meint, Gott wisse Vieles nicht voraus, was er vorauswissen würde, wenn es geschehen würde; es ist also in ihm eine potentia ad sciendum et non

sciendum, mithin eine Mutabilität. Darauf zur Antwort: Die Contingenz des von Gott Gewußten involvirt die von Aureolus behauptete Contradiction in Gott, soweit er sich gegen Contradictorisches (Geschehen und Nichtgeschehen) an sich indifferent verhält; womit aber noch keine Mutabilität des Wissens behauptet ist, die erst dann vorhanden wäre, wenn etwas, was Gott nicht als geschehend dachte, wirklich geschehen würde. Eine potentia contradictionis in diesem Sinne darf in Gott nicht gesetzt werden, und folgt auch nicht aus der Mutabilität oder potentia contradictionis der Dinge, von welcher ausgehend Aureolus sein Argument formulirte, mit Übersehen des zweifachen Sinnes, in welchem die potentia contradictionis verstanden werden kann. — Aureolus meint, wenn das zukünftige Auftreten des Antichrists im göttlichen Verstande selber als etwas Contingentes gedacht ist, so seien wir nicht berechtiget, es als gewiß zu denken. Seine Argumentation beweist nur so viel, daß das Geschehen des zufälligen Zukünftigen nicht ratione suae futuritionis contingentis gewiß sei, sondern vermöge einer anderen ratio de praesenti.

Die Prädestination ist nach Thomas realiter im Vorherbestimmenden. Dagegen wendet Aureolus ein: Eine derartige Bestimmung der vernünftigen Creatur für das ewige Leben müßte entweder im göttlichen Verstande objective existiren, oder als Act des göttlichen Willens genommen werden. Das Erstere kann nicht statthaben, weil ein solches Verstandesconcept keine destinirende Causalität besagt; das Letztere nicht, weil es in Gott keinen Willensact cum tendentia in futurum gibt, indem der göttliche Wille von aller Futurition abstrahire. Jener im göttlichen Denken existirende ordo müßte entweder die göttliche Essenz oder ein ens rationis sein; ersteres ist nicht statthaft, weil die Essenz, statt ordo der Creatur zu sein, vielmehr Ziel dieses ordo oder dieser Bestimmung sein muß — letzteres nicht, weil ein bloßes ens rationis nicht als causativ gedacht werden kann. Die Prädestination in Gott muß doch vielmehr als activ denn als passiv gedacht werden; ordo formatus und formatio ordinis sind doch gewiß nicht dasselbe, also ist die Prädestination nicht realiter in Gott. — Aber die Thomisten sagen ja nicht, daß Gott die Prädestination sei, sondern daß diese als ratio ordinis im Prädestinirenden existire, und diese ratio ist der göttliche Verstand oder die göttliche Essenz, und ist objective im

Verstande als cognitum in cognoscente vorhanden, und in seinem Ansich auf dieses Sein in Gottes Verstande als seinen Zweck geordnet. Die Prädestination bedeutet einen Act des Prädestinirenden, und bedeutet ferner die vom göttlichen Verstande ausgedachte forma ordinis; von einer praedestinatio als passio in oder außer Gott kann in keinem Sinne die Rede sein, außer etwa im grammatikalischen, sofern intelligi = pati, und intelligere = agere.

Eben so will Aureolus von der Providenz nicht gelten lassen, daß sie eine im göttlichen Verstande existirende ratio ordinis in finem sein soll: Providenz ist nicht quod providetur, sondern vielmehr der actus cognitionis quo providetur. Nach Cicero ist sie ein Theil der prudentia, diese aber ist ein Habitus des Verstandes. Eben so deute die Etymologie von providentia = procul videntia darauf hin, daß von einem Acte, nicht von einem Objecte des Verstandes die Rede sein will. Diese Einwände sind jedoch irrig. Die ratio ordinis in finem soll nicht dasjenige bedeuten, quod providetur, sondern vielmehr das, quo providetur; unter actueller Providenz versteht man auch in Hinsicht auf den menschlichen Verstand nicht bloß den actus providendi, sondern auch die forma per intellectum producta, und der Act selber würde nicht Providenz heißen, wenn er nicht jene Form zum Terminus hätte. — Andererseits bemängelt Aureolus wieder, daß Thomas die Providenz auf den göttlichen Willen zurückführe, während doch die Gottheit selber ein subsistentes Velle ohne volitive Potenz sei; die angebliche Contingenz des Geschehens vertrage sich nicht mit der zugleich behaupteten Infallibilität der Providenz; die absolute Prädestination involvire auch eine schlechthinige Reprobation, und eine im Voraus feststehende Zahl von Prädestinirten streite gegen das Schriftwort, daß Gott alle Menschen selig machen wolle. Aber — antwortet Capreolus — volitio und intellectio gehen ja nicht sachlich vom göttlichen Willens- und Erkenntnißvermögen aus, actio und potentia sind in Gott nicht verschieden, daher auch potentia, von Gott gebraucht, nicht als principium actionis gemeint sein kann. Daß etwas unabänderlich geschehen werde, kann einen doppelten Sinn haben: daß es nicht aus einem venturum in ein non venturum gewandelt werden könne, in welchem Sinne die Unabänderlichkeit des zukünftig Geschehenden allerdings behauptet werden muß — ferner, daß es gar nicht in der Macht des Handelnden gelegen wäre, das zukünftig Geschehende

abzuwenden, und dieß muß verneint werden. Die Unabänderlichkeit der Prädestination will nicht besagen, daß der Prädestinirte, er möge thun was er wolle, selig werden müsse; das Gleiche ist von dem an sich unabänderlichen Reprobationsbeschlusse zu sagen, wobei es in der Macht des Menschen steht, so zu handeln, daß er nicht zu den Reprobirten gehöre (vgl. Ver., qu. 6, art. 3, ad 7m). Ob es bei feststehender Entschließung Gottes vergeblich sei, sich irgendwie zu bemühen, daß etwas nicht geschehe? Dieß kann sensu composito und sensu diviso ausgelegt werden: Sensu composito, d. h. es ist eitel sich zu bemühen, daß etwas von Gott Beschlossenes nicht geschehe — sensu diviso, d. h. es ist eitel, bei Hinweis auf etwas, was Gott vorausgesagt oder festgesetzt hat, sich zu bemühen, daß dasselbe nicht geschehe, weil es doch einmal nothwendig geschehen muß. Im letzteren Falle wird fälschlich eine hypothetische Voraussetzung zu etwas absolut Nöthigendem und Zwingendem gemacht; Judas hätte sich zu seinem Heile anstrengen können, nicht um die göttliche Voraussicht unwahr zu machen, sondern um zu bewirken, daß er nicht ein Reprobirter sei; dieß war in seiner Macht gelegen. Über den dreifachen Sinn des Schriftwortes: Deus vult omnes homines salvos fieri, ist 1 qu. 13, art. 6, ad 1m zu vergleichen. Aureolus stößt sich daran, daß Gott nach reinem Belieben beseligen und verdammen soll. Aber Gott verdammt ja nicht, weil er Freude an der Strafe als solcher hätte, sondern weil er der Gerechtigkeit Genüge thun will, welche die Strafe als Ausgang des schuldhaften Thuns fordert, und in der Offenbarung dieser Gerechtigkeit soll sich seine eigene Trefflichkeit offenbaren. Die Seligkeit kann als etwas Übernatürliches von keiner Creatur als etwas Schuldiges gefordert werden, andererseits ist nicht Gott Ursache, daß die Reprobirten so handeln, wie sie handeln und hiedurch ihr Strafloos herbeirufen.

Auch gegen Thomas' Lehre von der Machtbethätigung des göttlichen Willens wird eine Reihe von Einwendungen erhoben. Aureolus erklärt sich gegen die rationes obedientiales [1]), und will sie nicht eigentlich, sondern nur similitudinarie als Potenzen gelten lassen. Wären sie es in eigentlichem Sinne, so hätten sie dieselbe ratio creati an sich, wie dasjenige, an dem sie sind, und Gott hätte somit über sie nicht mehr Macht, als über ihre geschöpflichen Träger.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 374, Bd. II, S. 395 ff.

Die Creaturen waren vor ihrem Sein dem Schöpfer ganz und gar obedient, aber nicht zufolge einer positiven Eigenheit, da sie eben gar nichts waren u. s. w. Diese und andere Bedenken lösen sich durch Unterscheidung einer doppelten potentia obedientialis; die eine bezieht sich auf das recipere, und kommt der Materie, dem Raume, den passiven Potenzen zu und findet sich nicht in jeder Creatur; die andere ist ab esse vel non esse, und ist in jeder Creatur, diese nach ihrem Verhältniß zu Gott aufgefaßt. Nur von ersterer ist hier die Rede, nicht von letzterer, die nichts anderes, als etwa die bloße non repugnantia terminorum oder habitudo ad divinam omnipotentiam ist (vgl. Pot. qu. 3, art. 1; Gent. II, c. 22; ferner: De creaturis spiritualibus, qu. 3, ad 31m). — Den Begriff der göttlichen Allmacht als des Könnens alles an sich Möglichen findet Aureolus wol eben nicht ganz unwahr, aber auch nicht ganz genügend. Möglich ist, was dem Begriffe eines Dinges nicht widerspricht; Gott bewirkt aber auch Solches an den Dingen, was deren Begriffe widerspricht; er macht z. B. daß das Accidens ohne das mixtum, dem es angehört, daß die gravitas ohne grave, siccitas ohne siccum vorhanden sei, beraubt die Accidenzen ihres Subjectes, macht, daß zwei Körper in Einem Raume seien u. s. w. Dieser Einwand ist forçirt, und beruht auf Irrthümern. Es heißt die Allmacht nicht ehren, wenn man ihr die Möglichkeit von Widersprüchen aufbürden will, welche übrigens in den angeführten Beispielen in Wahrheit nicht vorhanden sind. Es widerspricht nicht dem Begriffe von siccitas, gravitas, ohne siccum, grave zu sein; denn das esse in subjecto liegt nicht im Begriffe des Accidens, sondern ist ein Consequens der sich selbst überlassenen Natur des Accidens. Im Altarssacramente ist bloß die Quantität ohne Subject, die übrigen Accidenzen aber haben die Quantität zum Subjecte. Daß Gott einen Menschen oder ein Thier ohne organische Glieder schaffen könne, wie Aureolus meint, ist zum mindesten höchst zweifelhaft. — Gregor meint, Gott könne machen, daß das Vergangene nicht gewesen sei [1]). Allerdings schließt der Satz: Adam non fuit, keinen logischen Widerspruch in sich; er besagt aber ein impossibile per accidens; dieses Accidens ist Adam's Gewesensein, welches sich mit der Assertion: Non fuit, schlechterdings nicht verträgt. — Weiters

[1]) Vgl. Bd. I, S. 806, Not. 2.

meint Gregor, daß Gott eine actuell unendliche Vielheit und actuell unendliche Ausdehnungsgröße hervorbringen könne. Den Einwand, daß ein Continuum nur potenziell unendlich viele Theile in sich fassen könne, hält er für grundlos; könne man doch die Zahl der wirklichen Theile nicht begränzen. Gregor übersieht, daß potenziell nicht bloß so viel heißt als: non constituens cum alio tertium, sondern auch dieß in sich schließt, non proprie esse habere, womit der Gedanke an eine unendliche Vielheit wirklicher Theile sich schlechthin nicht verträgt. — Bei solchen scheinbaren Beschränkungen des göttlichen Könnens glaubt Aureolus die Thomisten des Widerspruches mit sich selbst so wie auch mit der richtigen Ansicht vom göttlichen Können zeihen zu müssen, wenn sie behaupten, daß Gott neben dem Trefflichsten, was er hervorbringt, etwas noch Größeres und in seiner Art Vollendeteres hervorzubringen im Stande wäre[1]). Sie würden jedoch nur dann sich widersprechen, wenn sie statt der Nichtwirklichkeit die Unmöglichkeit einer anderen Welt neben der jetzt bestehenden behaupten würden. Daß nicht zwei Universa zugleich bestehen können, ist allerdings wahr; wohl aber ist eine successive Mehrheit derselben ohne Widerspruch denkbar. — Auch dieß soll falsch sein, daß Gott, wie Thomas behaupte, eine beziehungsweise unendliche Form (formam infinitam in aliqua specie et secundum rationem speciei suae) hervorbringen könne; keine specifische Form sei unendlich, und eine nicht individuirte Form könne nicht als eine exemplariter infinita subsistiren. Aureolus verwechselt die von den Thomisten gemeinte unendliche specifische Form mit einer unendlichen individuirten Form; auf diese paßt, was er über das unmögliche unendliche Machtvermögen derselben sagt. Daß jene specifische Form nicht schlechthin existiren könne, ist ihm zuzugeben; eben so, daß sie als forma separata nicht von Individuen ausgesagt werden, und nicht für das göttliche Schaffen oder natürliche Bilden als Urbild dienen könnte. Sie könnte allerdings auch nicht naturaliter subsistiren, und darum auch nicht denken, aber naturaliter mit einer Materie vereiniget, ausgedehnt, und auch in einem Engel vorhanden sein. Vgl. Quodlibet. 8, qu. 4, art. 3. — Nach Thomas ist es denkbar, daß Gott eine Creatur hervorbringen könne, welche ein der Zahl oder Species nach Unendliches erkennen könne (puta

[1]) Vgl. Bd. I, S. 806, Not. 1.

infinitas partes continui et infinitas figuras quae sunt in continuo in potentia). Aureolus läßt sich in seinen Ausstellungen an diesem Satze mancherlei Mißverständnisse und Irrungen zu Schulden kommen. Dahin gehört, wenn er glaubt, daß etwas auf dieselbe Art im Erkennenden sein müsse, wie es seinem Begriffe zufolge in Wirklichkeit ist, also, wenn es ein Sein in successione hat, auch nur successiv als Ganzes gedacht und erkannt werden könne; oder daß es zur ratio formalis des Unbegränzten gehöre, eine mit Potenzialität vermischte Actualität zu sein, was sich ihm unter der Hand wieder in die Vorstellung von einem Ganzen, dessen einer Theil ist, während der andere nicht ist, sondern erst sein wird, verwandelt u. s. w. Demgemäß gebricht es auch seinen Einwänden an einem festen, sicheren Halte. Als Gegenbeweis ist ihm namentlich die Seele Christi entgegenzuhalten, welche, obwol begränzt, durch eine unendliche Species, nämlich durch das göttliche Wort, Unendliches begreift.

Auch die Thomistische Herleitung der unbeschränkten Willensmacht Gottes wird von Aureolus mehrfach einem kritischen Tadel unterzogen. Zuerst einmal im Allgemeinen die Ableitung der negativen Unbeschränktheit Gottes aus dem Begriffe der absoluten Form. Aureolus verwirft den Satz, daß die Materie Ursache der Limitation und Finitation der Form sein soll; sie könne eine solche Beschränkung weder als causa efficiens noch als causa formalis bewirken, und überhaupt komme es der Materie nicht zu, irgendwie zu causiren. Materie und Form haben gleiche Weite und Unbegränztheit, können sich also gegenseitig nicht limitiren, vielmehr ist jede aus beiden schon für sich und ihrem Begriffe zufolge limitirt, die in der consecrirten Hostie von der Substanz abstrahirten Accidenzen bleiben auch da noch limitirt. Darauf ist nun zu sagen: Die Materie beschränkt die Form in keiner anderen Weise, als eben per modum causae materialis; die Form wird, indem sie von der Materie recipirt wird, eo ipso von selber verengert und beschränkt. An sich ist die Form nach ihrem esse reale von größerer Weite, als die Materie, mithin der von der angeblich gleichen Weite beider hergenommene Grund verfehlt. Bezüglich der Bemerkung über die Accidenzen der Eucharistie ist schon gesagt worden, daß außer der Quantität alle an einem Subjecte haften; die Quantität kann aber nicht unendlich sein, indem sie durch göttliche Kraft in dem Sein erhalten wird, welches sie in der Substanz des Brotes hatte; man könnte

höchstens zugeben, daß sie negativ unendlich sei, nicht aber privativ unendlich. — Daß die Unendlichkeit der göttlichen Macht aus der Schöpfung aus Nichts gefolgert werden könne, gibt Aureolus wol zu, tadelt aber die Thomistische Begründung dieses Satzes aus dem Mangel aller Proportion zwischen einem reinen Nichts und einer wirklichen Potenz. Es ist aber doch selbst bei wirklichem Vorhandensein irgend einer Proportion ein unendlicher Abstand denkbar, wenn nämlich das Eine eine unendliche Steigerung des Anderen ist. Zudem ist es nicht wahr, daß das zu Actuirende, je schwächer es in potentia sei, desto leichter und mit desto geringerem Kraftaufwande in die Actualität übergeführt werde; die Erfahrung zeigt, daß es ungleich schwieriger sei, aus Wasser, denn aus Erz oder Eisen eine Statue zu bilden. Der daraus zu ziehende Schluß legt sich von selbst nahe. — „Die Unendlichkeit der göttlichen Macht kann auch unter Voraussetzung der Ewigkeit einer ersten Bewegung bewiesen werden." Dieser Satz soll nach Aureolus keineswegs die Auctorität des Aristoteles und seines Auslegers für sich haben[1]), und sei auch abgesehen hievon nicht hinreichend begründet. Denn selbst nach Thomistischer Doctrin erheische nicht die durch Reiteration in's Unendliche verlängerte Zeit, sondern nur jene, welche per se unendlich ist, eine unendliche Kraft des Bewegers; nun aber hat der Himmel keine unendliche Größe, also u. s. w. Aureolus übersieht, daß Thomas zwischen einem nächsten und entfernten Beweger unterscheidet; der nächste Beweger braucht freilich im gegebenen Falle kein unendliches Kraftvermögen zu besitzen, wol aber ist ein solches dem ersten Beweger nothwendig, weil er sonst nicht die causa per se einer unendlichen Bewegung sein kann, was er seinem Begriffe zufolge als causa prima sein muß.

Die Meinungen des Aureolus über das göttliche Wollen sind jenen über das göttliche Erkennen conform. Es gebe in Gott kein innerliches elicitives oder productives Wollen der Creaturen, oder ein solches, welches eigentlich auf sie sich bezöge; denn sonst müßten die Creaturen nothwendig und von jeher gewesen sein. Es sei nicht möglich, daß Gott von Ewigkeit her durch ein inneres Wollen zum Schaffen bestimmt sein sollte; denn entweder hätte er sich die Möglichkeit des Nichtschaffens reserviren müssen, und dann in Wahrheit

[1]) Vgl. Bd. I, S. 437 ff.

eigentlich nicht zum Schaffen sich entschlossen — oder er hätte sich jene Möglichkeit nicht reservirt, wäre aber dann unausweichlich gebunden. Dieses Dilemma beseitiget Capreolus durch die Bemerkung, daß die habitudo des göttlichen Willens zu den Creaturen nicht das göttliche Wollen selber sei, sondern eine relatio rationis, die auch dann bestünde, wenn es keinen sie denkenden creatürlichen Verstand gäbe; denn sie ist von dem Acte des göttlichen Verstandes abhängig, der, ein göttliches Wollen vorausgesetzt, unmöglich von seiner Beziehung hierauf absehen kann; er müßte sonst machen, daß das Wollen keine actio sei, denn die Beziehung ist nach Aristoteles ein natürliches Consequens der actio. Übrigens braucht das göttliche Wollen nicht auf das Gegentheil des Beschlossenen Rücksicht zu nehmen. Das nolle oppositum konnte in Gott sein, nicht so, als ob es ein vom jetzigen velle verschiedener Act wäre, sondern als habitudo desselben zum Gegentheil des jetzt Gewollten. Daraus folgt nicht, daß Gott etwas Anderes hätte sein können, als er jetzt ist — wol aber, daß etwas, was Gott ist, eine andere habitudo haben konnte, als es jetzt hat, und diese habitudo auf ein anderes Object fallen konnte, als sie jetzt fällt.

Die eben zurückgewiesene Meinung des Aureolus hängt innerlich mit einer anderen zusammen, die ein bedeutsames Licht auf den Zwiespalt zwischen seinem Glauben und seinem philosophischen Denken wirft. Er behauptet nämlich geradezu die rationelle Undenkbarkeit des creari: Jedes Produciren müsse einen terminus a quo und einen terminus ad quem haben. Der terminus a quo wäre das Nichts, der terminus ad quem das zu schaffende aliquid. Nun könne aber das Nichts weder per se noch per accidens den terminus a quo abgeben; nicht per se, weil das Nichts sonst nicht mehr Terminus sondern Subject wäre — nicht per accidens, weil das esse per accidens auf ein esse per se zu reduciren ist, und also dem Nichts etwas zu Grunde liegen müßte, wodurch es aufhören würde, bloßes Nichts zu sein. Also sei das Schaffen aus Nichts ein widersprechender Begriff. Diese Argumentation stützt sich auf die irrige Voraussetzung, es gehöre zum Begriffe der Production als solcher, zwei terminos reales zu haben; es wäre denn, daß man den terminus a quo in weiterem Sinne als Carenz oder Nichtexistenz der hervorzubringenden Sache, und den terminus ad quem als das zu Producirende verstehen wollte. Und dann ist mit

Beziehung auf Pot. qu. 3, art. 1, ad 11^m zu sagen, daß das ex nihilo, wenn es per se verstanden werden soll, nichts anderes als den ordo fiendi bedeuten könne, und zwar in doppeltem Sinne, entweder als Negation der Präposition ex, oder mit Einschluß der Negation in die Präposition. Nimmt man die Negation als Negation der Präposition, so kann sie abermals entweder auf das Ganze (ex nihilo fieri) bezogen werden, wie man von Gott sagen kann: ex nihilo fit; oder man läßt das Verbum fieri als affirmirt gelten und nimmt bloß das Vorhandensein eines aliquid ex quo fiat als negirt an (z. B. tristari de nihilo), und in diesem Sinne nimmt man das ex nihilo fieri durch Creation. Schließt aber die Präposition die Negation ein, so ist neuerdings ein doppelter Sinn denkbar: ein falscher, wenn die Präposition eine habitudo causae besagen soll — ein wahrer, wenn sie bloß ein Ordnungsverhältniß besagt: fieri post nihil, was auch in der Creatur statt hat. Hieraus erhellt, daß, der Behauptung des Einwurfes zuwider, immerhin per se etwas aus Entgegengesetztem werden könne, nur muß man das ex nicht per modum causae, sondern per modum originis verstehen.

Auch der Thomistische Begriff der Erhaltung des Geschaffenen durch Gott wird von Aureolus angestritten. Man müßte für diesen Fall — meint er — annehmen, daß die natürlichen Potenzen, die das Gewordene wieder auflösen, mächtiger seien als Gott, der es zeitweilig erhält. Aber ist es denn nicht auch Gott, der die auflösenden Potenzen zu ihrer Wirksamkeit sollicitirt, und üben sie ihre Functionen nicht mit seinem Willen? Thomas lehrt, daß die schaffende und erhaltende Thätigkeit Gottes sachlich Eines, obschon begrifflich auseinander zu halten seien. Aureolus widerspricht: Das Hinstreben zum Ziele und das Innehaben des Zieles fallen nicht unter dieselbe habitudo und denselben respectus; die Production und Creation braucht nicht länger als einen Augenblick zu dauern; soll daher das Producirte noch im nächsten Augenblicke fortdauern, so ist eine neue Thätigkeit, also anderer Art, nothwendig, um das Producirte zu erhalten. Aureolus geht in der näheren Begründung seiner Einwendung von der falschen Voraussetzung aus, als ob sich die Thomisten die Erhaltung der Dinge als eine continuatio originis dächten, oder als ob der Thomistische Satz, daß die Erhaltung eine continuirte Schöpfung sei, eine Identität des Schaffens und Erhaltens besagte. Freilich sind Creiren und Conserviren, activ

verstanden, nicht als diverse Actionen zu nehmen, denn beide sind die göttliche Substanz; sie differiren aber dem Begriffe nach, indem die Erhaltung das Gegentheil dessen involvirt, was die Creation in obliquo besagt, und umgekehrt — daher dieselbe göttliche Action, welche im ersten Augenblicke des Seins der Creatur unter den Begriff des Schaffens fällt, in jedem folgenden Augenblicke ihrem Begriffe nach erhaltende Thätigkeit ist. Die Creatur wird also nicht durch das Schaffen erhalten, sondern durch eine Thätigkeit, welche für den Seinsanfang unter den Begriff des Schaffens fällt, so wie für jeden darauf folgenden Moment unter den Begriff der Erhaltung.

Alles Creatürliche, lehrt Thomas, ist proprie in genere, und hat eine mit Potenzialität vermischte Actualität. Gregor findet hierin einen Widerspruch mit anderweitigen Äußerungen des heiligen Thomas. Denn dasjenige, wovon die Differenz genommen wird, soll sich zu dem, wovon das Genus genommen wird, wie actus zur Potenz verhalten. Nun aber sagt Thomas anderweitig, daß im Menschen, so wie in jeder anderen zusammengesetzten Substanz, nur Eine substanzielle Form sei, und demzufolge verhielte sich die menschliche Sensibilität zum intellectiven Vermögen nicht mehr potenziell, als Sensitives zu Sensitivem, und Intellectives zu Intellectivem. Hier aber sage er ausdrücklich das Gegentheil. Dieses Bedenken Gregor's ist leicht zu lösen. Denn wenn etwas als sensitiv bezeichnet wird, so ist damit noch nicht gesagt, ob die Sensibilität seine eigentliche Form, und ob es nicht noch weiter contrahibel und determinabel sei, und so ist es, wenn auch nicht secundum rem, doch quantum ad intelligi, in potentia zu einer nachfolgenden engeren Determination; und dieß eben ist es, was Thomas meint, das Verhältniß von Potenz und Actus quantum ad intelligi, nicht quantum ad esse.

„Nicht jede Creatur kann vermöge der ihr eignenden Potenzialität in's Nichtsein zurückverwandelt werden." Daraus folgert Aureolus, daß die unsinnlichen Substanzen gar nicht annihilirt werden könnten, was dem christlichen Glauben widerspreche, vieler anderer Einwendungen nicht zu gedenken, welche er nebstdem beibringt. Darauf ist zu bemerken, daß nothwendig, möglich und unmöglich in vielfachem Sinne genommen werden könne; die unsinnlichen Substanzen tragen insofern die Möglichkeit der Fortdauer in sich, als es ihrem Begriffe widerspricht, fortzudauern; woraus aber

keineswegs schon folgt, daß sie nicht durch eine höhere Causalität aufhören gemacht werden könnten, zumal der Gedanke ihres Wesens nicht auch schon ihr Sein involvirt.

Im creatürlichen Sein ist Spur und Bild Gottes aufzuweisen; Spur und Bild unterscheiden sich dadurch, daß die Spur die göttliche Ursächlichkeit anzeigt, das Bild aber auch eine Ähnlichkeit mit Gott aufweist. Aureolus ist mit diesem Begriffe der Spur nicht einverstanden; denn offenbar sollen die Creaturen doch die Spur des dreieinigen Gottes aufweisen, wären aber, dem angegebenen Begriffe von Spur zufolge gerade so beschaffen, wie sie es jetzt sind, wenn es auch nur Eine Person in der Gottheit gäbe. Daß bloß die Causalität ohne die Form des Causirenden in der Spur sich ausdrücke, wird durch die Erfahrung widerlegt; die Fußspur läßt auch die Form des Fußes erkennen. Endlich verwechselt Thomas den Begriff der Spur mit jenem des Bildes; denn diesem gehört an, was er als Charakteristisches der Spur bezeichnet: similitudo, imperfectio, Hinführung auf die Erkenntniß eines Anderen. Capreolus erwidert hierauf, es sei wol richtig, daß die ganze Trinität schaffe; gleichwol ist das Schaffen auf eine bestimmte Person insofern zu beziehen, als Gott im Erkennen und Lieben thätig aus sich hervortritt und durch sein Wort und den heiligen Geist das Sein der Dinge verursacht. Die Fußspur gibt das Bild des Fußes nur in der äußerlichsten Weise; bloß die Oberfläche des Fußes drückt sich in der Spur ab. Endlich ist es falsch, daß das Bild nur eine unvollkommene Repräsentation des Gegenstandes sei; sie ist vielmehr eine vollkommene Repräsentation (quoad similitudinem speciei oder mindestens accidentis proprii), und in Kraft dieser Vollkommenheit von der Spur verschieden.

Die ratio vestigii — lehrt Thomas — läßt sich eigentlicher Weise bloß für die Substanzen geltend machen. Aureolus hingegen sucht sie auch in den Accidenzen; sie bestehe in species, numerus und ordo, was auch auf die Accidenzen anwendbar sei; eben so sei in den Accidenzien Essenz, virtus und operatio, in welcher Dreiheit gleichfalls eine ratio vestigii gesucht wird; gleicherweise verhalte es sich mit unitas, veritas, bonitas — ordo, modus und species. Alle diese Bemerkungen sind schief und falsch; die Weißheit ist nicht proprie ein unum, denn unum bedeutet so viel als ens indivisum, die Weißheit ist aber kein ens, sondern am ens; auch kommt dem

Accidens keine operatio propria zu, und keine Kraft, da es vielmehr selber eine virtus substantiae ist; und eben so wenig im eigentlichen Sinne Essentialität, die nicht ohne eigene Subsistenz gedacht werden kann.

„Unum, verum, bonum sind von demjenigen zu unterscheiden, woran die Spur gefunden wird." Aureolus bestreitet dieß mit folgenden Gründen: Jedem causirten Dinge kommen diese drei partes zu; ist jedes derselben eine res distincta, so muß an ihm abermals diese Dreiheit vorhanden sein, in dieser wieder, und so in's Unendliche fort. Gott kann jede Creatur ihrer Accidenzen entkleiden; da sie aber auch dann noch Creatur bleibt, so muß auch das vestigium an ihr noch vorhanden sein. Jede Creatur ist durch ihre Essenz Eine, und wird durch ihre Essenz verstanden; also muß sie auch kraft ihrer Essenz wahr, schön und gut sein u. s. w. In allen diesen Argumenten wird wieder übersehen: Erstlich, daß nicht allen, sondern nur den subsistenten Dingen eine ratio vestigii zukommt. Es ist nicht wahr, daß Gott jede Substanz aller Accidenzen entkleiden könne, besonders der respectiven Accidenz; so kann er nicht machen, daß der Stein von Gott nicht abhängig sei; und in ähnlicher Weise auch nicht, daß etwas von ihm Geschaffenes aufhöre, modus, species und ordo zu haben, wenn man diese drei schon durchaus als Accidenzien nehmen will. Endlich ist es nicht wahr, daß jede Creatur formaliter und proprie durch ihre Essenz wahr sei; das Ding ist nicht durch seine Essenz, sondern durch Beziehung des Verstandes auf dasselbe formaliter intelligibel, und nicht durch seine Essenz sondern durch die Beziehung auf den Verstand wahr.

„Die Theile des geschaffenen Ebenbildes sind von demjenigen zu unterscheiden, in welchem sich alle oder einige dieser Theile finden." Aureolus bestreitet diesen Satz vornehmlich mit Berufung auf Augustinische Aussprüche. Augustin meint aber, wenn er sagt, daß mens, notitia, amor ejusdem substantiae seien, doch gewiß nur, daß die genannten Drei natürliche Proprietäten der Seele seien, oder er nimmt den abstracten Ausdruck als einen concreten, wie man z. B. sagt, daß Wärme, Trockenheit, Levität Ein Feuer seien u. s. w. In ähnlicher Weise beheben sich die Berufungen auf andere Augustinische Stellen.

Gregor will der Zeit eine vollkommene sachliche Realität vindiciren: sie sei ein Geschöpf Gottes; im 199. Pariser Artikel

(v. a. 1277) heiße es: Dicere quod aevum et tempus nihil sunt in re, error est; man könnte nur insofern die vollkommene Realität der Zeit an sich läugnen wollen, als man sie als ein aus nicht zugleich existirenden Theilen bestehendes Compositum denkt, diese Vorstellung sei aber falsch u. s. w. Die Antwort darauf ist leicht: Gott hat nicht nur dasjenige geschaffen, was nach seinem completen Sein außer der Seele existirt, sondern auch dasjenige, was ein diminuirtes und potenzielles Sein hat. Ferner sagen die Thomisten nicht, daß die Zeit lediglich nur in der menschlichen Vorstellung existire. Daß sie eine res successiva sei, muß behauptet werden, so wie, daß ihr Sein eben nur im beständigen Werden bestehe, was durchaus nicht, wie Gregor will, mit den Aussprüchen des Aristoteles und der Peripatetiker im Widerspruche steht; im Gegentheil muß man sich wundern, wie Gregor darauf verfallen kann, für seine Ansicht den Aristoteles als Zeugen aufzurufen, der doch so bestimmt und entschieden gegen ihn spricht. Auf den Einwand, es widerspreche sich, daß die Zeit und jeder Theil derselben im Augenblicke seines Entstehens auch wieder vergehe, hat Albertus Magnus mit der Unterscheidung zwischen eigentlicher und beziehungsweiser Corruption geantwortet. Überdieß hat man sich das Corrumpi der Zeit eben nur als ein Compleri und Finiri derselben vorzustellen. — Aureolus will, daß die continuirliche Zeit nicht bloß die Bewegung des Himmels sondern jede Bewegung zum Subjecte habe. Unter mehreren Gründen hiefür auch jener: Die Schlacht Josue's fiel in der Zeit vor, und doch stand damals der Himmel stille. Für diesen Fall — bemerkt Capreolus — war die höchste unter den noch stattfindenden Bewegungen das Subject der Zeit. Die Bewegung des Himmels ist proprie und primär, jede andere Bewegung uneigentlich und secundär Subject der Zeit.

Der Thomistischen Behauptung, daß der Engel auch an einem untheilbaren Orte sein könne, begegnet Gregor mit der Behauptung, daß es keinen untheilbaren Ort gebe. Man nehme eine Größe a; in dieser sind entweder mehrere Puncte zu unterscheiden, oder nicht. Wenn nur Ein Punct in ihr ist, so wird ein Theil von a ganz punctlos sein, und demzufolge auch alle übrigen Theile, weil von allen das Gleiche gilt, und kein Grund vorhanden ist, warum gerade in diesem oder jenem Theile der Punct vorhanden sein sollte. Sind mehrere Puncte vorhanden, so ist außer ihnen entweder noch

eine Entität vorhanden, oder nicht. Das letztere ist gegen Aristoteles' Lehre. Wenn ersteres der Fall ist, so gibt es in a eine Entität, welche weder Punct ist, noch Puncte einschließt; denn sonst müßte es neben und außer allen Puncten noch einen Punct geben, was unmöglich ist. Ist aber diese Entität keine punctuelle Einheit, so ist sie theilbar, und die Annahme von punctuellen Einheiten in a führt nicht zu dem gewünschten Resultate einer untheilbaren Größe. Capreolus erwidert, daß man verschiedene Größen zu unterscheiden habe; es gibt eine Größe, welche actuell keinen Punct hat: die Kreislinie; die gerade Linie hat actuell zwei Puncte, jede Größe potenziell unendlich viele Puncte. In der Linie ist eine Entität vorhanden, welche weder selbst Punct ist, noch einen Punct als integrirenden Theil in sich schließt (nämlich die Linie und ihre Theile, deren keiner ein Punct ist, noch einen Punct in sich schließt). Aber in der Linie ist nichts, was nicht Punct wäre oder einen Punct in sich schlöße, gleichwie jegliches Terminirte sein Terminativum, jegliches Continuum sein Continuativum in sich schließt; und darum ist es nicht wahr, daß es eine punctlose Größe gebe. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Linie präcise nur aus Puncten als integrirenden Theilen bestehe. An diese Erörterungen schließt Capreolus noch die weiteren Sätze, daß die Puncte zur Erklärung der Continuation der Linie nothwendig seien, daß sie als untheilbare Größen kein adäquates Object haben und das Subject der Linie secundär auch Subject des Punctes sei, daß derselbe durch Theilung der Linie wohl zu sein aufhöre, nicht aber zerstört werde, daß er per accidens bewegt werde, aber auf andere Weise als die Theile des Ganzen, da er raumlos ist u. s. w.

Die Materie eines Körperdinges — lehrt Thomas — ist von der substanziellen Form desselben wesentlich verschieden. Aureolus meint dagegen, das Sein der Materie sei eben die Form selber. Hierauf ist zu sagen, daß das esse eine Accidenz des Compositum aus Materie und Form, und eine von beiden verschiedene dritte Entität sei. Ist es nun im Begriffe des Compositum nicht eingeschlossen, so ist auch nicht wahr, daß das Compositum ohne Bezugnahme auf dasselbe nicht definirbar wäre, wie Aureolus der Thomistischen Anschauung zur Last legen will.

„Nicht der materia prima, sondern der substanziellen Form oder dem Compositum aus beiden inhäriren unmittelbar die absoluten

Accidenzen." Gregor beanstandet diesen Satz, weil doch einzig nur die Materie das Princip der Receptivität im Compositum sei. Daraus folgt jedoch durchaus noch nicht, daß gerade nur sie, und daß sie nächstes und unmittelbares Subject der Accidenzen sein soll; denn das principium quo muß nicht auch das principium quod sein. Gregor erkennt eben nicht, daß z. B. im Menschen nicht bloß Materie und nicht bloß Form, sondern außer beiden noch eine dritte Entität vorhanden ist, als welche das Compositum zu nehmen ist, und diese ist das Subject der Accidenzen.

Im Zusammenhange mit der eben zurückgewiesenen Ansicht bestreitet Gregor die von den Thomisten behauptete Trennbarkeit der Materie von der Quantität; wenn ein Ding zerstört und ein neues daraus erzeugt werde, so gehe die vorausgehende Quantität nicht verloren und werde keine neue acquirirt. Wenn Gregor sich die Expulsion der alten Quantität unter gleichzeitiger Induction der neuen nicht vorstellig machen zu können glaubt, so sei ihm erinnert, daß sich beide Vorgänge wechselseitig als Ursache und Wirkung zu einander verhalten; die Remotion der alten Quantität behauptet die Priorität ex parte causae materialis, die Induction der neuen Quantität ex parte causae formalis. — Die Einwendungen Gregor's gegen den Thomistischen Satz, daß die dimensive Quantität acquirirt werden und verloren gehen könne, gelten nur in Hinsicht auf Condensation und Rarefaction, nicht aber in Hinsicht auf Generation und Corruption, somit auch nicht in Hinsicht auf die Augmentation des Lebendigen. — Gregor's und Aureolus' Einwendungen gegen die Annahme einer doppelten, reell verschiedenen Art von Dimension treffen eine von Thomas in seinen früheren Schriften vertretene, später aber zurückgenommene Ansicht über die dimensiones terminatae et interminatae. Er behauptete anfangs, daß die dimensiones interminatae der Materie coäv, ingenerabel und incorruptibel wären; in den Quästionen de anima verwirft er diese Behauptung.

Occam meint, die Quantität könne kein von den Substanzen realiter verschiedenes Accidens und kein Subject der Qualitäten sein; sie wäre sonst der Verwandlung unterworfen und müßte der Aristotelischen Lehre zuwider Contraria in sich aufnehmen. Nach Aristoteles könne die Luft ohne Veränderung aller Quantitäten oder einiger derselben verdichtet werden. Also bleibe entweder die ganze Quantität, oder nicht. Bleibt sie, so ist sie vermindert, einzig

dadurch, daß die Theile der Quantität einander näher gerückt sind; verhalten sich aber die Theile der Substanz im übrigen eben so wie früher, so ist die Quantität, die einzig nur in Hinsicht auf dieses Verhalten gedacht wird, ein völlig überflüssiger Gedanke. Nach Aristoteles ist jedes Accidens an einem subjectum primum, so daß, wenn das Accidens theilbar ist, der eine Theil desselben an einem Theile des Subjectes, der andere Theil am anderen Theile des Subjectes ist. Ist das Accidens untheilbar, so ist es an einem untheilbaren subjectum primum. Daraus folgt, daß der Punct von der Linie, die Linie von der Oberfläche, diese vom Körper sachlich nicht verschieden ist; eben so wenig der Körper von Substanz und Qualität. Wäre der Punct ein sachlich verschiedenes Accidens, so müßte er ein subjectum primum haben, sei dieses die Substanz oder die Linie. Die Substanz wäre entweder als theilbares und untheilbares Subject zu denken; wäre sie theilbar, so müßte auch der Punct theilbar sein, was nicht zugegeben wird; die Substanz als untheilbares Subject ist nicht zuzugeben, weil nach Aristoteles nichts in das Genus der Substanz fällt, als Materie, Form und Compositum, deren jedes nach ihm theilbar ist. Die Linie kann nicht subjectum primum des Punctes sein, weil sie und jeder Theil von ihr theilbar ist. So kann also nach Aristoteles der Punct als untheilbares Accidens nicht existiren, und eben so wenig die Linie als ein von der Oberfläche reell verschiedenes untheilbares Accidens, und eben so wenig die Oberfläche im Unterschied von Körper, und dieser im Unterschied von der Substanz. Gott kann eine Sache, die zu einer anderen schlechthin als Prius sich verhält, ohne räumliche Veränderung derselben erhalten, und die andere, die als Posterius sich verhält, zerstören. Nach gegnerischer Ansicht ist nun dieses Holz eine Substanz, welche Theile hat einer sub parte quantitatis inhaerentis toti, der andere sub alia parte quantitatis. Dem Gesagten zufolge kann Gott die Substanz des Holzes erhalten, und ohne räumliche Veränderung derselben die ihr inhärirende Quantität zerstören. Geschieht dieß, so fragt es sich, ob die Substanz dann noch ausgedehnt ist oder nicht; ist sie es, so ist sie quanta sine quantitate addita. — Mit Übergehung der übrigen Einwürfe Occam's nunmehr die Antwort des Capreolus. Mit Rücksicht auf den zuerst vorgebrachten Einwurf ist zu unterscheiden zwischen subjectum principale und subjectum tanquam quo; in ersterem Sinne kann kein Accidens

natürlicher Weise Subject anderer Accidenzen sein, in letzterem Sinne aber kann die Quantität entgegengesetzte Qualitäten in sich aufnehmen. Die Luft verliert durch Condensation nichts an Quantität, so wenig als sie durch Verdünnung an Quantität gewinnt. Man kann weiter auch zugeben, daß dieselbe Essenz der Quantität ohne Verlust oder Vermehrung der Quantität comprimirt und extendirt werden kann. Das Gleiche gilt aber nicht von der Substanz, wie dieß auch Gregor bestätiget. Und der Grund ist, weil es der Quantität aus sich zukommt, außer einander befindliche Theile in verschiedener Lage zu haben, aber nicht, eine so und so große Extension zu haben; der Substanz aber kommt aus sich keines von beiden zu, sondern nur durch die Quantität. Aristoteles hat nicht die Absicht zu beweisen, daß jedes Accidens ein in Hinsicht auf Theilbarkeit oder Untheilbarkeit ihm adäquates Subject haben müsse; es genügt ihm, daß die obsoluten completen Accidenzen ein Subject haben, adäquat in der Art, wie es die Qualitäten der zweiten und dritten Species der Qualitätskategorie sind. (Nicht Oberfläche, Linie oder Punct, sondern das Subject derselben ist der perfecta dimensio unterworfen, und zwar schlechthin, allem Übrigen aber secundum quid.) Den von Occam gesetzten, vielleicht unmöglichen Fall zugegeben, würde die Substanz keine Ausdehnung haben, ja überhaupt keine pars integralis actu besitzen, daher die letzte Folgerung des Einwandes sich einer fallacia consequentis schuldig macht.

Mit der eben zurückgewiesenen Ansicht wird es wol zusammenhängen, daß er eine Mehrheit actueller Wesensformen im Menschen behauptet: Es sei unmöglich, daß an einem Subjecte in diesem Augenblicke circa idem Conträres vorhanden sei; nun aber kann der Mensch gleichzeitig etwas begehren und verabscheuen, also u. s. w. Eine und dieselbe Wesensform kann rücksichtlich desselben Objectes nicht gleichzeitig einen doppelten Begehrungsact setzen; nicht zugleich libere und naturaliter etwas begehren. Die Sensationen sind subjectiv in der Sinnenseele, nicht so in der intellectiven Seele. Eine und dieselbe Form kann nicht zugleich ausgedehnt und unausgedehnt, materiell und immateriell sein. Die Sinnenseele wird durch Zeugung producirt, die intellective Seele wird geschaffen. Diese Argumente werden von Gregor nicht ohne Geschick zurückgewiesen, besser jedoch und gründlicher vom Thomistischen Standpuncte, welchem gemäß zu sagen ist, daß zwei formaliter oder virtualiter

verschiedene Begehrungen recht wol in einer und derselben Seele vorkommen können, jedoch aus zwei verschiedenen Potenzen derselben erklärt werden müssen. Die Sensationen sind subjectiv nicht in der Sinnenseele, eben so wenig als in der intellectiven, oder in irgend einer Potenz der Seele, sofern man ein subjectum proximum und totale für dieselben sucht; sondern jener Theil des menschlichen Compositum, welcher Subject der sensitiven Potenz ist, ist jenes gesuchte subjectum proximum et totale. Es ist nicht wahr, daß die sensitive Seele ausgedehnt und materiell sei. Das letzte Argument ist schon um seiner Begründung willen tadelnswerth. Er sagt, die Sinnenseele müsse Product der Generation sein, weil sonst der Mensch dem Thiere nachstünde, welches seine Species durch sich selbst fortpflanzt. Dieser Auffassung zufolge müßte aber der Mensch, um dem Thiere nicht nachzustehen, auch seine intellective Seele durch Zeugung fortpflanzen, weil gerade die intellective Seele den specifischen Charakter des Menschen bestimmt.

Die Intellectualität der intelligenten Formen, somit auch der Menschenseelen ist nach Thomas in ihrer Immaterialität gegründet. Aureolus meint, daß, wenn dieser Satz gälte, die menschliche Seele, so lange sie mit dem Körper vereiniget ist, des Erkennens unfähig sein müßte. Der Mangel an Materie könne nicht Ursache der intellectuellen Erkenntnißfähigkeit sein, weil eine Privation nicht Ursache von etwas Positivem ist; eine positive Ursache kann nicht vorhanden sein, weil unmittelbar auf die intellectuelle Natur die Privation gegründet ist, und ihr nach dem ersten modus dicendi als essentielle Differenz inhärirt, welche als solche keine Ursache und kein Medium hat. Capreolus vertheidiget die Thomistische Proposition: die intellective Seele ist zwar Form der Materie, aber der Materie nicht in solcher Weise eingesenkt, daß sie von derselben beherrscht und besessen würde; sie ist keine materielle, sondern eine substanziell geistige Form. Daß die Immaterialität Ursache der Intellectivität sei, will nicht besagen, daß eine Privation Ursache sei; Immaterialität ist eben nur Umschreibung einer positiven, den Eigenheiten der Materialität entgegengesetzten Qualität, der Spiritualität, deren propria passio die Intellectivität ist.

Dem eben Angeführten zufolge will Aureolus auch die Immaterialität der Engel nicht zugeben; aus Aristoteles und Averroes, Augustin und Boethius sei das Gegentheil zu erweisen. Aureolus

konnte schon mit Durand's Gründen geschlagen werden, obwol dieser im Resultate ihm nicht widerspricht. Reflectirt man — sagt Durand — auf das principium elicitivum der Verstandesthätigkeit, so kann man nur ein immaterielles Wesen als Träger der Denkkraft gewinnen. Durand spricht wol eigentlich vom Menschen; sein Argument paßt aber auch auf die vorliegende Frage über die Materialität der Engel.

Die Engel — lehrt Thomas — können nicht Wesensformen der Gestirne oder himmlischen Körper sein. Aureolus dagegen sucht zu erweisen, daß sich die himmlischen Intelligenzen zu den himmlischen Körpern verhalten, wie das Feuer zur Materie, mit Ausnahme dessen, daß es ihnen nicht den actus primus gibt, wol aber alle perfectiones secundas. Seine Berufung auf Averroes, so umständlich sie auch dargelegt ist, ist gänzlich mißglückt; denn diesem Philosophen ist wahrlich nie eingefallen zu beweisen, daß eine intellective oder spirituelle Substanz Form eines Körpers sei. Daß der Himmelskörper nur die perfectiones primas, nicht aber den actus primus von der vermeintlichen Form haben könne, klingt gerade so, als wenn das Feuer seine Substanzialität anderswoher hätte, als seine Leichtigkeit und seine passiones proprias.

Hinsichtlich des englischen Erkennens behauptet Aureolus, der Engel erkenne Alles, wovon er die Species habe, auf einmal. Denn: Nach Averroes müssen die motus difformes des Himmels auf Eine uniforme Bewegung reducirt werden. Der menschliche Verstand könne nur deßhalb nicht Mehreres zugleich denken, weil er Alles unter sinnlichen Formen und mit Hilfe körperlicher Organe sich vorstellen muß. Die denkbaren Ursachen einer Unmöglichkeit des Behaupteten könnten nur sein: 1) weil der Intellect nicht in mehrere species perfectas zugleich hineingebildet werden könne; aber eben so gut könnte man sagen, daß er überhaupt nicht mehrere Species haben könne u. s. w.; 2) weil, wenn man eine Gleichzeitigkeit unbegränzt vieler Species im Engel zugibt, man auch die Simultaneität vieler Körper in demselben Raume zugeben müßte; aber das letztere ist nur aus Gründen, die von der Materie herzunehmen sind, nicht möglich, und läßt deßhalb keine Folgerung auf die immateriellen Species zu; 3) weil eine actuelle Intention auf Mehreres nicht möglich sei; dieß wird jedoch nur durch eine petitio principii asserirt; 4) weil man die Creatur Gott gleich machen würde; aber

Gott erkennt nicht durch mehrere Species, sondern durch seine Essenz und durch Einen Act des Erkennens; 5) weil Gott die Creatur durch die Zeit, d. i. per intellectiones bewege; aber Augustinus spricht nicht von der speculativen, sondern von der praktischen Erkenntniß. Diese Argumente werden von Capreolus zurückgewiesen: Auf Averroes dürfe sich Aureolus nicht berufen; denn was dieser über den beregten Gegenstand de Anima III und Metaphys. XII geschrieben, ist auf das übelste berüchtiget. Zudem besagen die citirten Stellen nicht, was Aureolus will, sondern nur, daß die substantiae separatae immer actu secundo seien. Eben so verfehlt sind Aureolus' eigene Argumente. Die einzelnen Intellectionen drängen (abjiciunt) gar nichts in der Substanz des Engels zurück, wol aber verdrängen sie sich gegenseitig, weil zum actuellen Erkennen nothwendig ist, daß der Intellect vollkommen in jene Species hineingebildet sei, nach welcher (secundum quam) er erkennt. Und hieraus ergibt sich auch die Antwort auf alles weiter noch Vorgebrachte.

Gregor will dem Engel ein discursives Denken vindiciren. Sein erster Grund, daß eine Succession im englischen Erkennen statt habe, und daß der Engel das Eine durch das Andere erkenne, ist ihm zuzugeben; dieß ist jedoch nicht das discurrere im eigentlichen Sinne, worunter man vielmehr dieß versteht, daß der Intellect aus etwas ihm Bekannten ein ihm Unbekanntes ratiocinativ ermittelt. Gregor irrt aber, wenn er meint, daß der Engel auch deßhalb discurrendo erkennen müsse, weil sonst eine unendliche Zahl actueller und distincter Cognitionen in ihm gleichzeitig vorhanden sein müßte. Denn zwischen diesem und zwischen eigentlich discursivem Erkennen liegt noch ein Mittleres, nämlich ein Erkennen in eodem principio et per eandem speciem intelligibilem. — Eben so bestreitet Gregor den Begriff, welchen Thomas mit dem Sprechen der Engel untereinander verbindet (ordinare conceptum mentis suae ad alterum, ad hoc quod voluntas ejus alteri innotescat); daraus würde folgen, daß jeder Engel die Gedanken des anderen intuitiv erkenne. Dieß letztere behauptet nun Thomas durchaus nicht, das erstere erhärtet er mit guten Gründen, und erläutert es auf analogische Weise aus den Bedingungen des sinnlichen Sehens und Hörens. — Daß auch Gottes Verhalten zu den Creaturen Gegenstand der Mittheilung eines Engels an den anderen sein soll, wie Aureolus will, ist insofern

überflüssig, als ja jeder Engel Gott anschaut, und daher jene habitudines im Worte schauen kann. Nur Gott und die Seele Christi erkennen alle habitudines; daher könnte die Kunde davon wenigstens nicht durchgängig und vollständig durch höhere Engel an niedere vermittelt werden.

Der Engel — lehrt Thomas — wirkt lediglich durch seinen Verstand und seinen Willen nach Außen, ohne irgend eine intermediirende Potenz. Die Einwendungen des Aureolus wider diesen Satz sind nicht statthaft. Die potentia motiva des Engels ist von dessen Willen realiter nicht verschieden. Ferner bemerkt ihm bereits Durand, daß, wenn kein Medium zugegeben wird, daraus noch nicht folge, daß Alles, was dem Willensacte des Engels unterliegt, eo ipso auch schon der potentia motiva desselben unterworfen sei; er ist in Bezug auf das movere oder Nach-außen-wirken von der Beschaffenheit seiner eigenen Natur und vom Geheiße Gottes abhängig. Aureolus irrt ferner, wenn er das velle mit imperium voluntatis identificirt; und gesetzt, beides wäre identisch, so wäre doch noch ein wesentlicher Abstand zwischen imperare und exequi.

Die Engel konnten im ersten Augenblicke ihres Daseins eine natürliche Seligkeit erringen. Diese Proposition stützt sich auf die Voraussetzung, daß die Engel in instanti einen Act des freien Willens setzen und Verdienste erwerben können. Daraus soll aber nach der Meinung einiger Oxforder folgen, daß es dem Engel möglich gewesen wäre, im ersten Augenblicke seines Daseins zu sündigen; demzufolge hätte er jedoch die Sünde gar nicht vermeiden können, wäre mithin von jeder Zurechnung frei. Gregor gibt die Möglichkeit eines Sündigens im ersten Augenblicke zu, lehnt aber die weiteren Folgerungen hieraus ab; daß vom Thomistischen Standpuncte auch Gregor's Zugeständniß mißbilliget werden müsse, ist aus dem früher über Durand's Engellehre Bemerkten hinlänglich zu entnehmen. — Aureolus will, daß die Wurzel der Sünde Lucifer's nicht in einem Fehler seines Erkennens, sondern in freiwilliger Verkehrung seines Willens zu suchen sei. Hier wird Sünde und nächste Ursache der Sünde verwechselt. Es ist nicht wahr, daß dann die Sünde aufhöre, Sünde zu sein; sie bleibt es als ein gegen die Regel der Vernunft unternommener Act.

Der selig gewordene Engel kann nicht mehr sündigen wollen. Gegen diesen Satz excipirt der Nominalist Adam (s. o. S. 122) mit einer

langen Reihe von Gründen. Einige derselben lauten: So lange der Gebrauch der Denkkraft nicht absorbirt ist, muß dem Menschen auch die Möglichkeit offenstehen, den Act der Liebeswahl zu suspendiren; Gott kann, wenn es ihm gefällt, Jemanden bloß für eine bestimmte Zeit das Glück der seligen Anschauung zu gönnen beschließen; oder auch dem ihm zugewendeten Willen befehlen, die Liebe zu ihm aufzugeben; Gott könne einem im Fegfeuer Büßenden sich für einen Augenblick zeigen, damit derselbe wisse, wessen er sich jetzt schon zu erfreuen hätte, wenn das debitum poenae auf ihm nicht lastete u. s. w. Übrigens gibt Adam selber zu, daß seine Gründe nur bedingnißweise gelten; er selber unterscheidet eine doppelte fruitio, eine naturaliter elicita und eine libere elicita; letztere könne der Mensch suspendiren, erstere nicht. Darin liegt einiges Wahre, aber eben so viel Falsches. Richtig ist die Unterscheidung eines doppelten Wollens, richtig auch, daß Gott Object des Wollens in beiderlei Weise sein könne; falsch ist, daß ein bereits zur Anschauung Gottes Gelangter ihn fassen könne oder umgekehrt, wie Adam behauptet, ein particuläres Gut Gegenstand einer nothwendigen Liebe sein könne.

Auch im Gebiete der christlichen Anthropologie und Moral begegnet die Thomistische Lehre mehrfältigem Widerspruche von Seite der vielerwähnten Gegner Aureolus und Gregor. Der Begriff des Urzustandes als einer vollkommenen Harmonie aller Kräfte und Beziehungen des Menschen schließt jedes Vorkommen einer läßlichen Sünde während seiner Dauer aus. Dieß übersieht Aureolus, wenn er seine entgegengesetzte Ansicht mit der Bemerkung motivirt, der Mensch sei in Kraft des donum innocentiae seinem letzten Ziele nicht näher gestanden, als jetzt in Kraft der gratia gratum faciens, die vor läßlichen Sünden nicht bewahre. — Der Mensch konnte im Urzustande das Gute ohne actuelle Gnade nicht vollkommen üben. Gregor meint, wenn dieser Satz wahr sei, könne der Fall Adam's kein verschuldeter Fall sein. Gregor übersieht, daß es eine doppelte Impotenz gebe, die eine ex defectu oder imperfectione potentiae operativae, die allerdings zur Entschuldigung gereicht — und eine Impotenz ex non concursu causae intrinsecae superioris et prioris, deren Intermittirung kein Entschuldigungsgrund ist, besonders wenn der Mensch selber dem Wirken der Gnade ein Hinderniß setzte.

Am Zustandekommen des sündhaften Actes hat Gott effectiven Antheil. Wie soll dieß möglich sein, fragt Aureolus, da doch der

sündige Act ein mit Deformität behafteter Act ist? Seine Deformität — erwidert Capreolus — ist etwas rein Privatives, und die Privation ist nicht von Gott zu derivіren. Man muß eine doppelte Privation unterscheiden: die ex essentia et natura actus in se resultirende, und die in esse moris (als Widerspruch gegen das Gesetz) resultirende; diese letztere kann in keiner Weise von Gott hergeleitet werden, wol aber erstere, die an sich keine moralische Deformität begründet.

Gregor hält alle Handlungen der Ungläubigen für sündhafte Acte. Alle seine Argumente stützen sich auf die Voraussetzung, daß zur Güte einer moralischen Handlung eine actuelle oder habituelle Relation des Handelnden zu Gott erfordert werde. Man vergleiche dagegen Thomas 2 dist. 1, art. 2. Wahr ist, daß die guten Handlungen der Ungläubigen nicht meritorisch sind; daß ihr Unglaube eine Sünde ist, und sie daher, so lange sie nicht glauben, in der Sünde leben. Unwahr ist, daß sie in keinerlei Weise ihren Acten eine Beziehung auf Gott zu geben vermöchten; daß jeder einzelne Act, wenn er nicht auf Gott bezogen wird, darum schon Sünde sei, oder jeder andere Zweck desselben außer Gott als solcher schon schlecht und verwerflich sei. Die Tugenden, welche der Beziehung auf Gott ermangeln, sind nicht an sich vitia, sondern per concomitantiam.

Gregor irrt auch darin, wenn er nicht zugeben will, daß der actus exterior der Sünde, obwol ein anderer Act als der actus interior, doch dieselbe Sünde und keine andere sei. — Aureolus greift fehl, wenn er Tod- und läßliche Sünden schlechthin als zwei Species eines und desselben Genus angesehen wissen will. Thomas spricht wol auch von einer solchen specifischen Unterscheidung, verwahrt sich aber dagegen, daß dieselbe als eine divisio univoci in suas species genommen werde; materialiter (d. h. quantum ad actus qui mortales vel veniales dicuntur) mögen Tod- und läßliche Sünde bloß accidentell verschieden sein, formaliter aber sind sie gewiß essentiell verschieden.

Der meritorische Act — lehrt Thomas — setzt nothwendig das Vorhandensein der gratia creata in der den Act elicirenden oder producirenden Seele voraus. Durch diese Behauptung, entgegnet Aureolus, komme der heilige Thomas in Widerspruch mit sich selbst; denn er gebe an anderen Stellen zu, daß der Mensch aus natürlichen Kräften Gott über Alles lieben könne. Allerdings; aber er

behauptet zugleich auch, daß zur vollkommenen und meritorischen Bethätigung dieses natürlichen Könnens ein übernatürlicher Gnadenstand gefordert werde. Hierauf bemerkt freilich wieder Gregor, daß Gott vermöge seiner absoluten Macht Jemanden seine Huld zuwenden könne, ohne ihm die habituelle charitas creata zu verleihen. Die Möglichkeit dessen von Seite Gottes läßt sich wol nicht bestreiten; eben so wenig aber läßt sich in Abrede stellen, daß es der nicht im Stande der heiligenden Gnade befindlichen Creatur an der formalis dignitas für eine solche Hulderweisung gebreche; gleichwie es einem Körper, der seiner Natur nach schwer ist, nicht angemessen ist, in der Höhe schwebend erhalten zu werden.

Die Thomisten behaupten eine essentielle Mehrung der Charitas durch Befestigung und Radication derselben im participirenden Subjecte. Dieß aber — meint Aureolus — sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß die participirte Form selber auch Theile und Grade in sich schließe; denn sonst habe ja die Steigerung kein reales Ziel, könne keinen realen Erwerb bezwecken u. s. w. Es genügt — erwidert Capreolus —, daß ein schon erreichtes Ziel in neuer Weise gewonnen wird. Es ist nicht wahr, daß, wenn das Sein Grade haben soll, auch die Essenz Seinsgrade haben müsse; weil es nicht nothwendig ist, daß durch einen diversen modus essendi auch die ratio specifica des Seienden variirt werde; Hinzufügung und Wegnahme vom Subjecte muß nicht nothwendig Variation der Species zur Folge haben, sonst könnten ja nie zwei Menschen Einer Species angehören, indem sie nicht denselben modus essendi haben. Eigentlich ist es ohnehin eine falsche Unterstellung, wenn Aureolus der Thomistischen Doctrin die Behauptung aufbürdet, das Sein und nicht die Form werde variirt, während die Thomisten vielmehr sagen, daß nicht das esse sondern die Form secundum esse variirt werde u. s. w. — Aus dem Gesagten folgt, daß die Liebe durch Eduction aus einem minder vollkommenen Zustande zu vollkommeneren Zuständen wachse. Auf Gregor's Einwendungen dagegen ist zu bemerken, daß die Form ein von ihr geschiedenes Sein im Subjecte nicht per modum efficientis, sondern in jener Art bewirkt, in welcher ein subjectum proprium Ursache des actus proprius ist. Überhaupt beruhen seine Einwendungen auf einer falschen und äußerlichen Vorstellung von Seinsmehrung oder Seinshinzufügung, wie sie hier gemeint ist. Er versteht dieß nach Art des Hinzutrittes

einer Accidenz oder Form zum Subjecte, während dabei vielmehr an die Actualisirung einer in der Essenz enthaltenen Potenzialität zu denken ist. Daher auch jenes zuvor erwähnte neu causirte Sein nicht so sehr als Entität, denn vielmehr als actus entis aufzufassen ist.

Aureolus meint, man könne die habituelle Tugend nicht als absolute Form nehmen, sie schließe vielmehr etwas Beziehungsweises in sich; so sei z. B. Schweigsamkeit nicht schlechthin, sondern beziehungsweise ein Vorzug u. s. w. Das Richtige ist, daß der tugendhafte Habitus, ohne daß er aufhört zu sein was er ist, aufhört, zu einem bestimmten Handeln zu incliniren, wofern dieses nicht sachgemäß ist.

Unter verschiedenen, die Thomistische Christologie betreffenden Einwendungen führt Capreolus auch die Bedenken an, welche Adam gegen den Satz hegt, daß die Seele Christi im göttlichen Worte beziehungsweise infinita schaue. Capreolus begegnet Adam's Einwürfen durch die Unterscheidung von intensiver und extensiver Unendlichkeit. Die Seele Christi schaut in Einem Acte das Wort und im Worte Unendliches; der Act des Schauens ist nicht schlechthin und intensiv, sondern materialiter und extensiv unendlich. Daß eine Äquipollenz dieses Actes mit unbegränzt vielen specifisch verschiedenen Acten behauptet wird, hat nichts auf sich, indem diese Acte unter einem genus generalissimum, nämlich der Qualitätskategorie, und innerhalb derselben wieder in einem subalternen Genus, unter der prima species quantitatis, und innerhalb dieser abermals unter einer Subalternspecies inbegriffen gedacht werden. Somit ist die Unendlichkeit des Actes eine sehr beziehungsweise, welche sich mit der Creatürlichkeit Christi ganz wol verträgt.

Aureolus meint, rein logisch genommen lasse sich bedingnißweise behaupten, daß der Satz: Christus ist Mensch, auch während des Triduums zwischen Tod und Auferstehung Christi wahr gewesen sei. Aber hier handelt es sich um etwas Anderes, nämlich ob der Sohn Gottes damals wirklich Mensch gewesen ist. Und dieß muß verneint werden. Der ehrwürdige Albertus lehrt in seiner Logik: Quando praedicatum conceditur in ratione subjecti, talis propositio vera est, sive re existente sive non existente. Man schließt richtig: Homo est animal, animal est vivum, vivum est substantia, ergo homo est substantia. Wollte man aber schließen: Substantia est ens, ergo homo est ens, so wäre dieß gefehlt, weil ens ein accidentelles Prädicat von homo und animal ist.

Aus der Sacramentenlehre mögen mehrere der von Capreolus erwähnten Abweichungen des Aureolus hier kurz eine Stelle finden. So dringt derselbe im Widerspruche gegen die von den Thomisten behauptete Unität des Altarssacramentes auf die Unterscheidung von Sacramentum und res Sacramenti, hält neben den eigentlichen Consecrationsworten: Hoc est corpus meum — Hic est calix sanguinis mei auch noch die unmittelbar folgenden Worte: Quod pro vobis tradetur — Novi et aeterni Testamenti als zur wesentlichen Form des Sacramentes gehörig; denkt sich den Leib Christi außer aller Beziehung zu den sinnlichen Gestalten von Brot und Wein. Das Wahre ist, daß die Substanz des Leibes Christi anders als die Substanz des Brotes sich zu den Accidenzen des Brotes verhält, daß die Beziehung dazu nicht Ursache sondern Consequens der Union ist. Für das Object oder die Materie des Bußsacramentes hält Aureolus nicht die Sünden, sondern die Bußzüchtigung, während doch eben nur die Beicht die unerläßliche Hauptsache ist. Von der Polygamie glaubt er, daß sie schlechthin nicht bloß beziehungsweise gegen das Gesetz der Natur verstoße; im sacramentalen Ehebande sieht er eine bloße relatio rationis, während doch durch göttliche Kraft ein spirituelles Band, also eine relatio realis causirt wird.

Von den eschatologischen Sätzen des Aureolus ist einer, worin er sich unbedingt gegen die Selbstmacht (virtus propria) der verklärten Seele in Wiederannahme des Körpers ausspricht, das extreme Gegentheil der Behauptung von Göthals: per pondus amoris naturalis animam in corpus ferri. Ächt nominalistisch sind die Schlußsätze seiner Eschatologie: nicht die carentia visionis, sondern der ewige Gotteshaß sei das summum malum formale der Verdammten; zur visio beata sei wol eine Verähnlichung mit Gott im Acte des Schauens, keineswegs aber eine besondere Form als ratio videndi und Vermittelndes zwischen der visio und der göttlichen Essenz nothwendig. Dagegen erinnert Capreolus, daß der actus videndi als solcher nicht die similitudo rei cognitae sein könne, von dieser vielmehr schon seinem Begriffe zufolge verschieden sei. Daß Aureolus die zuständliche Gottförmigkeit des im Schauen Gottes seligen Menschengeistes in Abrede stellt, hat darin seinen Grund, daß er, in nominalistischer Depression des menschlichen Verstandes, Gott nur dem liebenden Willen für erreichbar hält, und darum eben nur in der Liebe selber das Seligsein sucht, daher er auch die Liebe über

die fruitio stellt und diese nicht für etwas von der Liebe sachlich Verschiedenes nimmt. Capreolus bemerkt hierüber, daß die Liebe allerdings die vornehmste Willensthätigkeit sei; man könne aber nicht sagen, daß sie Zweck und Ende aller seligen Stimmungen sei, sie ist vielmehr das Princip derselben. Die fruitio soll nach Aureolus keine delectatio de actu visionis sein; denn die Liebe begehre keinen Act um seiner selbst willen, sondern weil in ihm der Thätige vollkommen ist. Wahr ist, daß die fruitio insoferne nicht um ihrer selbst willen begehrt werden kann, als eben nicht sie, sondern Gott das Object des Begehrens und der fruitio und die fruitio ohne Gott gar nicht denkbar ist; jedoch ist die fruitio eben der Besitz Gottes oder das objectum principale, also muß sie nothwendig auch ein letzter Zweck des Willens sein. Irrig ist, daß Aureolus diese Willensbefriedigung für die Seligkeit selber hält, während sie nur die Folge des Seligseins ist, welches im Gottschauen, also in der vollkommensten intellectiven Thätigkeit besteht. Man hat das frui von den ihm vorausgehenden Acten des velle und des intendere nicht bloß begrifflich, sondern sachlich zu unterscheiden; diese drei sachlich zu scheidenden Acte verhalten sich zu einander, wie in der Körperwelt Inclination (velle) zur Bewegung (intendere), Bewegung zum Anlangen am Ziele sich verhält.

In der Lehre von der ewigen Anschauung erschließt sich der Gegensatz zwischen Thomismus und Nominalismus nach seiner höchsten Bedeutung für die Theologie als Wissenschaft. Thomas faßte das theologische Erkennen als unvollkommene zeitliche Anticipation des zukünftigen seligen Erkennens, und auf diese erhabene Bedeutung der Theologie stützte sich zuhöchst ihre Würde und Geltung als Wissenschaft und höchste aller menschlichen Wissenschaften. Die Tendenz des Nominalismus hingegen gieng dahin, der Theologie die Würde einer Wissenschaft gänzlich abzuerkennen, und ihr lediglich einen praktischen, außer ihr gelegenen Zweck, die sittliche Regelung und Vollendung des menschlichen Lebens und Thuns, zuzuweisen.

Die dem Thomismus gegenübertretende nachscotistische Theologie stand unter dem Einflusse theils des Nominalismus, theils des Averroismus. Als vorzüglichster Repräsentant einer vorwiegend Averroistischen Richtung ist bereits oben Johann von Baconthorp bezeichnet worden, und es erübriget nun, auf die Thomistische Kritik

seiner theologischen Lehren einzugehen. Eine bündige Zusammenstellung aller Differenzen zwischen Thomas' und Baconthorp's Theologie findet sich bei Aquarius [1]), welcher aus der Summe des letzteren eine Reihe von Irrungen namhaft macht, in welchen auch viel Nominalistisches wiederklingt:

Baconthorp gibt die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung nur bedingter Weise zu; er meint, Gott hätte vermöge seiner potentia absoluta den menschlichen Geist auch in solcher Weise begaben können, daß derselbe einer übernatürlichen Erleuchtung nicht bedürftig wäre.

Baconthorp anerkennt keine species intelligibiles des möglichen Verstandes; er hält die sinnlichen Vorstellungen für das potenziell Intelligible, ihre Actualisirung ergebe unmittelbar das actu gedachte Universelle.

Subject der Theologie ist Gott sub ratione Deitatis revelatae. Die Theologie ist eine vorwiegend praktische Wissenschaft.

Das göttliche Ebenbild ist nicht in den Acten, sondern, weil bleibend, in der Essenz der Seele zu suchen. Vgl. dagegen Thomas' 1 qu. 93, art. 7; Ver. qu. 10, art. 3; 1 dist. 5, qu. 4, art. 1.

Thomas begründet den Satz, daß der göttliche Vater nur Einen Sohn zeugen könne, durch den anderen, daß die Form nur durch die Materie vervielfältiget werde. Diese Motivirung enthalte aber drei Irrthümer auf einmal, welche in den Pariser Artikeln v. J. 1277 verurtheilt worden sind: 1) Gott könne nicht mehrere Intelligenzen ejusdem speciei hervorbringen, indem die Intelligenzen immateriell seien; 2) Gott könne ohne Hinzutritt der Materie keine Vervielfältigung der Individuen innerhalb derselben Species bewerkstelligen; 3) die Formen lassen sich nur secundum materiam theilen. — Baconthorp vergißt, daß die Pariser Artikel v. J. 1277 ausdrücklich zurückgenommen wurden, so weit sie oder irgend welche aus ihnen gegen Thomas gerichtet gewesen sein sollten.

Mit demselben Grunde, wie man sagt: Deitas vel Essentia non generat — könne man auch sagen: Deus non generat. Bacon-

---

[1]) Controversiae inter Thomam et ceteros Theologos et Philosophos. Im Anhange zur Venediger Ausgabe des Werkes von Capreolus (1588), P. IV, p. 142—153.

thorp übersieht den verschiedenen modus significandi von Deus und Deitas, welche trotz der sachlichen Identität des durch beide Ausdrücke Bezeichneten statt hat.

Baconthorp gibt ein Prius und Posterius in den göttlichen Personen zu, ohne hinzuzufügen, daß diese Art von Unterscheidung nur für unser Denken zu gelten habe.

Gott soll den Kategorien der Relation und Qualität, des Thuns und Leidens unterstehen, nur die mit diesen kategorischen Bestimmungen verbundenen Unvollkommenheiten sollen von Gott hinwegfallen. Aber eine solche Depuration ist eine reine Fiction; innerhalb der Kategorien stehen nur endliche und begränzte Entitäten, das Prädicament ist wenigstens in unserem Denken ein Prius im Verhältniß zu dem ihm Unterstellten. Richtig ist es allerdings, zu sagen, daß Gott die Perfectionen der Prädicamente enthalte; in keiner Weise aber darf man sagen, daß er in den Kategorien enthalten sei. Von Gott gilt nur das continere, nicht aber das contineri.

Der heilige Geist gehe, weil libere, nicht naturaliter aus. Baconthorp sieht nicht, daß es eine doppelte libertas gebe: eine libertas a coactione, welche hier gemeint und zu unterscheiden ist von der libertas contradictionis.

Der heilige Geist würde sich auch dann, wenn die griechische Formel wahr wäre, vom Sohne als zweiter Sohn und Bruder unterscheiden. Das Wie dieses Unterschiedes ist nicht zu begreifen; er wäre im gegebenen Falle weder in der Essenz, noch durch die Relation, mithin gar nicht, vom Sohne unterschieden und könnte auch nicht die Liebe des Vaters sein; denn die Liebe geht vom Worte aus, man liebt nur das Erkannte.

Gott könnte vermöge seiner potentia absoluta den Menschen auch ohne Spendung der heiligenden Gnade und Charität in seine Huld aufnehmen und seine Werke für verdienstliche gelten lassen. Dieß ist nach Thomas ein Widerspruch: implicat aliquem denominari denominatione intrinseca, absque forma.

Nach philosophischer Auffassung sei die relatio divina als Vollkommenheit schlechthin zu nehmen; für den Theologen hingegen besage sie eine perfectio huic, indem sie, einer anderen Person zugesprochen, diese aufheben würde. Dieser Behauptung muß gleichsehr vom theologischen wie vom philosophischen Standpuncte widersprochen werden. Denn die Philosophen rechneten die Relationen

unter die perfectiones secundas; die Theologen ihrerseits sagen: Würden die Relationen als Perfectionen verstanden, so hätte eine Person Vollkommenheiten, welche der anderen abgehen, mithin wären die Personen nicht gleich vollkommen.

Die Personen sollen sich durch die Relationen unterscheiden, nicht sofern diese Relationen, sondern sofern sie Proprietäten sind. Das Richtige ist, daß die Personen an sich durch sich selbst, in unserem Denken durch die Relationen sich unterscheiden.

Gott soll durch eine relatio realis auf die Creatur bezogen sein. Zur relatio realis gehöre nichts weiteres als: extrema realia, diversa, habentia convenientiam; diese drei Requisite träfen bei den beiden Gegensätzen: Gott und Creatur zu, auch das Dritte, indem Gott und die Creatur im Thun und Leiden übereinkommen. Nach Thomas besteht nur dort eine relatio realis, wo die beiden Gegensatzglieder ejusdem ordinis sind, also bloß für relativa primi et secundi modi, bei welchen dieselbe causa referabilitatis statt hat.

Aus 1 dist. 33, qu. 1 ad 1^{m} will Baconthorp folgern, daß nach Thomas Relation und Essenz der Natur der Sache nach verschieden wären; denn die Essenz sei nach Thomas ad se, die Relation ad aliud, und so wären sie zwar ratione, aber nicht durch die ratio rationabilitatis verschieden, sondern durch jene, welche mit der diffinitio gleichbedeutend ist, was aber eben so viel besagt, als einen Unterschied ex natura rei. Thomas' wahre Ansicht ist indeß aus seinen beiden reifsten Werken, aus der theologischen Summe (1 qu. 28, art. 2) und aus der Summa contra gentes zu entnehmen, in welchen beiden ausdrücklich gesagt wird, daß relatio und essentia nur secundum rationem intelligentiae zu unterscheiden seien.

Der in Gent. I, c. 50 gegen Averroes beigebrachte Nachweis einer auf alles Einzelne sich erstreckenden göttlichen Providenz soll nicht concludent sein. Diese Behauptung ist durch Silvester von Ferrara (Comm. in Sum. cont. Gent., l. c.) gründlich widerlegt worden. Silvester zeigte überdieß, daß Averroes selber sich nicht gleich bleibe, und die von ihm bestrittene Wahrheit stellenweise wieder zugebe [1]).

Thomas habe durch Statuirung einer Mehrheit von göttlichen Ideen sich gegen die Auctorität des heiligen Augustinus in Widerspruch gesetzt. Aber behauptet denn Augustinus (LXXXIII Q.Q. —

[1]) Vgl. Bd. I, S. 623.

Ep. ad Hebrid.) nicht ausdrücklich, es sei widersinnig, eine Mehrheit von Ideen läugnen zu wollen?

In der Prädestinationslehre entscheidet sich Baconthorp gegen Thomas für Göthals' Ansicht, welcher die göttliche Vorherbestimmung vom göttlichen Vorauswissen abhängig macht.

Die von Thomas gelehrte Möglichkeit einer unbegränzten Steigerung der Charität bestreitet er mit eigenen und Gottfried's Gründen; es gäbe, diese Möglichkeit zugestanden, eine unendliche Creatur, denn die Charitas sei ein Geschöpf. Aber sie sei dieß ja nicht in eigentlichem Sinne, da sie nicht subsistirt; und zudem kann eine Creatur secundum rationem speciei unendlich sein, nur nicht secundum rationem entis.

Aus Aristoteles und Averroes leitet Baconthorp die Behauptung ab, der Himmel und die reinen Intelligenzen seien nicht durch Gott causirt, und wären bloß zufolge eines Finalnexus von ihm abhängig. Er mißdeutet hier offenbar den Aristoteles, welcher ausdrücklich sagt, daß das maxime tale in einem bestimmten Genus auch bewirkende Ursache alles dessen sein müsse, was in dieses Genus fällt. Auch Averroes sagt Anderes, als Baconthorp ihn sagen läßt.

Dem heiligen Thomas bürdet Baconthorp fälschlich die Ansicht auf, daß das aevum eine Succession in sich schließe.

Weiter behauptet er mit Averroes, daß jede Intelligenz sua operatio und actus purus sei, letzteres in dem Sinne, daß niemals eine Unterbrechung der Thätigkeit eintritt, nicht aber, als ob gar nichts Potenzielles in der himmlischen Intelligenz sei — ein Irrthum, welchen Thomas siegreich widerlegt habe. Schlägt man aber bei Thomas 1 qu. 54, art. 1 nach, so ergibt sich, daß die von Baconthorp belobte Widerlegung zumeist ihn selber trifft; denn Thomas geht von dem Gedanken aus, daß die Thätigkeit einer Substanz weit mehr von der Substanz zu unterscheiden sei, als das esse von derselben unterschieden ist.

Die Essenz des Engels soll speculum repraesentativum aller vom Engel erkennbaren natürlichen Creaturen sein; demzufolge bekämpft Baconthorp die Meinung jener, die da behaupten, der Engel erkenne das von ihm Verschiedene durch species impressas — obschon es Gott möglich wäre, dieß zu bewirken. Diese Proposition scheint vornehmlich gegen Thomas gerichtet.

Thomas soll irren, wenn er annehme, in der cognitio matutina

der Engel gebe es keinen discursus, da sie doch Eines aus dem Anderen erkennen. Baconthorp hätte zwischen discursus successionis und causalitatis unterscheiden sollen; nur letzterer, nicht ersterer ist dem Engel abzuerkennen.

Der Thomistische Satz von der specifischen Diversität aller Engel wird mit der mißverständlichen Folgerung bestritten, daß mit gleichem Rechte auch alle Menschenseelen specifisch verschieden sein könnten.

Die vegetative und sensible Seele sind nach Baconthorp substanzielle Leibesformen, die intelligible Seele aber nicht, da sie von viel höherem Range und nahezu göttlich sei.

In der Frage de unitate intellectus billiget er wol Thomas' Gründe gegen Averroes; er irrt aber, wenn er sie für streng demonstrative Gründe ausgibt. Die Pluralität der menschlichen Intellecte läßt sich nur a posteriori durch eine demonstratio ad impossibile nachweisen, und in diesem Sinne sind Thomas' Gründe concludent. Vgl. De spir. creat. art. 9; Gent. II, c. 73.

Die heiligende Gnade und die Charitas sollen sachlich identisch sein, weil beide von derselben Form das Esse und Operari haben. Diese sachliche Identität kann jedoch nicht statthaben, weil die Gnade immer actu ist, die Charitas aber nicht — weil ferner nichts sich selbst präveniren kann, die Gnade aber der Charitas vorhergeht.

Aquarius hebt auch tadelnd hervor, daß nach Baconthorp's Ansicht es in Gottes Macht gelegen gewesen, Maria ohne Erbsünde empfangen werden zu lassen.

Im Puncte der Erbsünde wird Thomas von Baconthorp mißverständlich eine generatianistische Formel unterschoben. Seine eigene Formel lautet: transit ad posteros per actum culpabilem praeteritum scil. Adae.

Die Potenzen der Seele sollen von deren Essenz nicht unterschieden sein; die Substanz der Seele wirke unmittelbar durch sich selbst.

Die Sünden sollen, im Gegensatze zu Thomas, welcher sie mit Rücksicht auf das materiale Element aller Sünde (conversio ad creaturas) unterscheide, mit Göthals nach ihrem formalen Moment (aversio a Deo) unterschieden werden. Daß übrigens Thomas hiebei mißverstanden werde, erhellt aus 1, 2 qu. 72, art. 1.

Auch andere, Thomas fälschlich zur Last gelegte Sätze werden von Baconthorp bestritten. So der Satz, daß der Habitus durch

jeden Act ohne Unterschied vermehrt werde; Thomas gesteht zu, daß derselbe durch nachläßig verrichtete Acte vermindert werden könne: 4 dist. 12, qu. 2 u. s. w. Ferner der Satz, das peccatum omissionis bestehe in einem rein negativen Acte, wogegen Baconthorp behauptet, es sei in einem wenigstens interpretativ positiven Acte gegründet. Thomas' wahre Meinung ist in 1, 2 qu. 76, art. 6 — 1, 2 qu. 71, art. 3 — 2, 2 qu. 54, art. 2 — 2 dist. 35, art. 3 — de Malo qu. 8, art. 1 zu lesen.

Auch die Thomistische Christologie wird von Baconthorp's Tadel nicht verschont; die Menschheit Christi verhalte sich nach Thomas zur Gottheit Christi als Instrument, und diene derselben wie die Hand dem Menschen. Eben an diesen Vergleich wird der Tadel angeknüpft, als ob je ein Vergleich der durch ihn zu erläuternden Sache vollkommen entspräche.

Nach Baconthorp hätte auch ein geschaffenes Suppositum, z. B. ein Engel, die Menschheit annehmen können.

Er findet es unwahr, wenn gesagt wird, daß das subsistirende Esse und die Natur eines Seienden derartig differiren, so daß die Subsistenz zur Natur eine res hinzufügt; nach seiner Ansicht soll bloß eine Differenz secundum diversos gradus essendi statt haben.

Nach Thomas soll die Quantität Princip der Vielheit sein, während doch Thomas die materia signata als Princip der Vervielfältigung angibt. Baconthorp gibt die substanzielle Form dafür aus.

Im Widerspruche gegen Thomas und Duns Scotus behauptet er, daß Christi Seele im göttlichen Worte Alles ohne Unterschied schaue, was das Wort selber schaue. Dieß hieße jedoch das Wort selber begreifen.

Er meint, daß der Glaube und die actus credendi noch im verklärten Jenseits fortdauern werden.

Er vertritt gegen Thomas die Ansicht, daß Christus bei seiner Auferstehung nicht alles vergossene Blut an sich genommen, sondern einen Theil auf Erden der Verehrung der Gläubigen zurückgelassen.

Das meritum de condigno wird von ihm bestritten.

Er legt Thomas fälschlich die Ansicht unter, daß nur die Worte: Hic est calix sanguinis mei, mit Ausschluß der folgenden, im Consecrationsacte wesentlich wären.

Thomas sagt, wenn der Legatar das Legat nicht annimmt, so

komme es opere operantis (d. i. zufolge der Charität des Leganten), nicht opere operato dem Leganten zu Gute. Baconthorp findet dieß hart, während doch Thomas' Ansicht gewiß liberal und milde ist.

Auch will er es als irrig finden, daß die Suffragien den Verstorbenen im Fegfeuer nicht nur Straflinderung, sondern auch Freude und Trost erwirken sollen.

Er tadelt, daß Thomas erlaubt, Geld mit dem Versprechen, Zinsen zu zahlen, zu entlehnen — als ob damit ein Wohlgefallen am Zinsgeschäfte ausgedrückt wäre, was bei Thomas doch gewiß nicht vermuthet werden kann.

Er bemängelt, daß Thomas den bischöflichen Weihegrad nicht als Ordo gelten lasse. Aber Thomas unterscheidet ja zwischen Ordo als Sacrament und Ordo als Officium; im letzteren Sinne läßt er den bischöflichen Rang als Ordo gelten.

Die Seele Christi soll nicht bis zur Auferstehung Christi im Limbus Patrum verweilt haben. Es entgeht Baconthorp, daß Christus die Seelen nicht dadurch befreite, daß er sie aus dem Limbus herausführte, sondern vielmehr, indem er sie im Limbus selber erleuchtete und mit dem Lichte seiner Glorie bestrahlte.

So viel über Baconthorp's Irrungen und Abweichungen von der Thomistischen Theologie. Außerdem hebt Aquarius mehrere metaphysische Sätze hervor, welche gemeinhin von Averroistischen Theologen und Philosophen vertheidiget wurden. Der eine und andere aus denselben kommt schon bei früheren Scholastikern vor; so bei Durand der Satz, daß das Ganze von seinen Theilen nicht verschieden sei; bei Aureolus die von Jandunus wiederholte Behauptung, daß das intelligere ein formaliter pati sei. Beide Sätze werden von Capreolus widerlegt. Was er gegen Aureolus vorbringt, ist schon oben erwähnt worden; gegen Durand bemerkt er, daß dessen Ansicht zufolge das Ganze kein Eines, sondern bloßes Aggregat wäre. Das Ganze wird durch seine Theile constituirt, Ursache und Verursachtes fallen aber nicht unter Einen Concept, mithin muß auch das Ganze etwas Anderes sein, als bloße Summe der Theile.

Andere von Aquarius speciell hervorgehobene Sätze Averroistisch gesinnter Denker und Theologen betreffen das Individuationsprincip, das Accidens im Verhältniß zur Substanz, die dimensive Quantität im Verhältniß zur substanziellen Form. Über das Individuations-

princip gehen die Meinungen der Averroiſten auseinander; Truſianus[1]) ſucht es in der Form an ſich; Niphus in der materia prima per se und dispoſitiv in der dispositio interminata; Zimara unterſcheidet innere und äußere Principien der Individuation und erklärt als innere: Materie und Form, als äußere: causa agens, Zeit und Quantität. Wir übergehen vor der Hand andere Meinungsdifferenzen, welche über dieſe namentlich im Streite zwiſchen Thomiſten und Scotiſten ſo wichtige Frage noch weiter an den Tag traten, um ein paar andere Sätze anzuführen, deren Widerlegung ſich namentlich Thomas del Vio in ſeinem Commentar über die Schrift de ente et essentia angelegen ſein ließ.

So behaupteten nämlich die Averroiſten die Möglichkeit einer numeriſchen Identität der Accidenzen eines Körpers, der zuerſt als lebendiger, dann nur mehr als todter exiſtirt. Die Thomiſten — bemerkt Cajetan[2]) — müſſen das Gegentheil annehmen, ſo gewiß ſie behaupten, daß die Accidenzen nicht die Materie, ſondern das Compoſitum aus Materie und Form zum Subjecte haben, und daß dieſes nur Eine ſubſtanzielle Form habe. Iſt das Subject nicht mehr vorhanden, ſo fällt ſelbſtverſtändlich auch das Accidens hinweg, das ſeinem Begriffe zufolge nur am Subjecte iſt. Nun fragen freilich die Averroiſten, wie denn aus der Materie der corrumpirten Sache eine neue Form educirt werden könne, wenn keine qualitates mediae mehr vorhanden ſind, mittelſt deren das von Außen einwirkende Agens die neue Form herausbilden ſoll? Darauf zur Antwort, daß das äußere Agens mittelſt der qualitates mediae wol die Exſpoliation der ihrer früheren Form zu beraubenden Materie wirkt, die Induction der neuen Form erfolgt aber eben erſt im letzten Momente dieſes Proceſſes, wenn die Materie ihrer früheren Form und Beſchaffenheiten vollkommen beraubt, und eben hiedurch zur Aufnahme der neuen Form vollkommen disponirt iſt. Die Frage, ob denn nicht wenigſtens die qualitates symbolae[3]) bleiben müſſen, die keiner Einwirkung durch ein Contrarium unterliegen, kann füg-

[1]) Truſianus, ein Florentiner, zuerſt Arzt, dann Carmelit, c. a. 1300. Schriften: Plusquam commentum in parvam artem Galeni (daher ſein Beiname: Plusquam commentator) — Libellus de hypostasi — Praelationes in Avicennam — Canones 81 balneandi.

[2]) De ente et essentia, qu. 17.

[3]) Vgl. Bd. II, S. 204.

licher Weise gar nicht mehr aufgeworfen werden, sobald es feststeht, daß das Accidens nur durch sein Subject besteht, welches im letzten Momente des Processes nicht mehr vorhanden ist. Die an der Leiche noch vorkommenden Accidenzen, wie Gestalt, Organisation, Narben u. s. w. müssen als consecutive Producte der Leichenhervorbringung, d. h. der Reduction des Körpers aus dem Zustande des Lebens in jenen des Todes, angesehen werden; nicht bloß jene Accidenzen werden consecutive erzeugt, welche Folge der neu inducirten Form sind, sondern auch solche, welche ex necessitate materiae vorhanden, gewissermaaßen der Form selber entgegengesetzt sind. — Cajetan's Argumentation stützt sich, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, auf den Satz, daß die substanzielle Generation unmittelbar in der von allen Accidenzen entblößt gedachten Materie subjectivire. In der Bestreitung dieses Satzes begegnen sich die Averroisten Niphus, Zimara mit den Nominalisten Gregor, Aureolus, Marsilius, und mit den Augustinern Ägydius von Colonna, Paul von Venedig. Auch die Jesuiten Toletus, Franz Suarez, Pereira, die Conimbricenses treten ihnen bei. Auf der entgegengesetzten Seite stehen neben Cajetan's Vorgängern Herväus und Capreolus (nebst Durandus und Albertus Magnus) sein Zeitgenosse Silvester von Ferrara, Javellus, Soncinus, Dominicus Soto, Bañez, Fonseca, Zanardus, Rubio, die Complutenser u. A. Die materia prima — sagen diese — ist nicht bloß ordine intentionis, wie Suarez annimmt, sondern auch ordine executionis et generationis an sich und schlechthin auf Erlangung des substanziellen Seins geordnet, und erst nebenher und secundär auch auf Erlangung eines beziehungsweisen Seins, sofern nämlich das zu erlangende substanzielle Sein kein anderes als ein mit Accidenzen behaftetes sein kann. Es kann nicht zunächst und vornehmlich auf die Accidenzen geordnet sein, weil diese das Vorhandensein eines substanziellen, nicht bloß beziehungsweise seienden Trägers voraussetzen. Andererseits aber müssen eben die von dem neu erzeugten Compositum recipirten Accidenzen, welche von der es constituirenden substanziellen Form herrühren, die Materie zur Erzeugung und Reception dieser Form disponiren, und können es auch, indem sie, obwol in genere causae efficientis nachfolgend, deßungeachtet in genere causae materialis die Priorität behaupten. Die früher genannten Gegner, unter ihnen namentlich Suarez, sind natürlich anderer Ansicht. Auf den Einwurf derselben, daß die

neuen Accidenzen das Vorhandensein der neuen Form, durch welche sie gewirkt werden, voraussetzen, also nicht dispositive Ursachen des Eintrittes der Form sein können, bemerken die Complutenser, daß die Prioritäten der causa efficiens sowol als der causa materialis bloß instantia und signa rationis, bloße prioritates intelligendi, nicht prioritates essendi seien. Man könne auch nicht etwa das Absurdum folgern, daß die substanzielle Form sich selbst hervorbringe; sie ist in demjenigen, durch welches sie sich angeblich hervorbringen soll, wenn dasselbe die ultima dispositio erlangt hat, eben schon vorhanden, da sie von demselben sachlich nicht verschieden und vielmehr nothwendig vorauszusetzender Wirkungsgrund desselben ist. Aber wie kann sie andererseits wieder eine Folge desselben sein? Darauf zur Antwort, daß sie es nur beziehungsweise ist; denn der dispositiven causa materialis kommt nur beziehungsweise, der substanziellen Form aber und dem Totum als Existenzen schlechthin die Priorität zu. Die substanzielle Existenz geht als Complement der Essenz in genere proprio, nämlich in genere substantiae, in der That dem Sein der Accidenzen voran, indem diese das substanzielle Sein zu ihrer sachlichen Voraussetzung haben. Wenn man sich endlich daran stößt, daß die Accidenzen selbst in eodem genere causae, nämlich in genere causae materialis zugleich als Prius und Posterius sich verhalten, so übersieht man abermals, daß die causa materialis wieder eine doppelte sein kann, eine causa receptiva und causa dispositiva, und daß dasjenige, was als causa dispositiva ein Prius ist, doch zugleich als causa receptiva ein Posterius sein kann. Der Streit hierüber hat für die Theologie Bedeutung, indem von der Entscheidung derselben abhängt, ob die Contrition und andere Dispositionen, welche die Gnade im Acte der Gnadeneingießung begleiten, durch die Gnade bewirkt und doch zugleich dispositive Ursachen der Gnadenwirkung selber sind, wie Cajetan, Ferrara[1]), Dominicus Soto, Petrus Soto, Canus, Medina, Conrado, Vasquez, Henriquez, Alvarez u. A. behaupten.

In dem Gesagten liegt bereits die Zurückweisung eines anderen Averroistischen Satzes enthalten, welchen Cajetanus[2]) speciell be-

[1]) D. i. Silvester von Ferrara; wie viele Andere nach dem Orte ihrer Herkunft genannt werden, z. B. Occam, Flandria statt Dominicus von Flandern u. s. w.

[2]) De ente et essentia, qu. 16.

kämpft, daß die Materie bereits vor der substanziellen Formirung dimensiones interminatas an sich habe. Allerdings wird in einigen früheren Schriften Thomas' derselbe Satz behauptet, in 1 qu. 76, art. 6 aber ausdrücklich bekämpft. Gegen ihn spricht die Auctorität der Schrift de causis, so wie die unzuläßigen, aus ihm sich ergebenden Consequenzen, daß das ens secundum quid dem ens simpliciter, das ens per accidens dem ens per se vorangienge, daß die Materie mit der Form eines anderen Genus enger verbunden wäre als mit jener des eigenen, daß die substantia generabilis zu ihren drei Principien: Materie, Form und Privation die quantitas interminata als viertes Princip hinzubekäme. Averroes stützt sich auf das Axiom: Ex non corpore non potest fieri corpus. Dieses Axiom ist nur so weit wahr, als „ex" einen terminus a quo bezeichnet, nicht aber soweit „ex" die causa materialis bezeichnen soll. Anders will auch Aristoteles den betreffenden Satz nicht verstanden wissen. Eben so kann das fieri (fieri dimensionem ex non dimensione impossibile) doppelt verstanden werden, determinativ und concomitativ; versteht man es in letzterem Sinne, so hat Averroes mit seiner Behauptung der Impossibilität Unrecht. Die Behauptung des Averroes, daß die gleichzeitige Annahme mehrerer Formen mit einer und derselben Materie ohne vorausgehende Getheiltheit gedacht werden könne, die jedenfalls eine quantitative Beschaffenheit involvire — ist insoweit wahr, als der Zeit nach eine Getheiltheit und Dimensivität der zu informirenden Materie vorausgehen muß. Daraus folgt aber nicht, daß sie in ihr von Natur aus vorhanden sein muß, da sie hinlänglich aus der Dimensivität der vorausgehenden Gestaltungen der niemals formlos existirenden Materie erklärt werden kann. Ist die Materie — folgert Averroes weiterhin noch — nicht ihrer Natur nach quantitativ, so läßt sich auch die ihr aufgedrückte Form nicht theilen und diversificiren, daher die einmal aufgedrückte Form für immer bleiben müßte, da kein Contrarium derselben denkbar wäre. Was Averroes von der Quantität im Verhältniß zur Materie sagt, müßte gleicherweise auch von der Qualität im Verhältniß zur Form gelten; wenn nun die Qualität dem Compositum in Ansehung der Form eigen ist, ohne deßhalb in der Form als solcher subjectiv zu präexistiren, so wird auch die Quantität dem Compositum in Ansehung der Materie eigen sein können, ohne deßhalb in der Materie als solcher subjectiv zu präexistiren. Hat sie

aber nicht die Materie zu ihrem unmittelbaren Subjecte, so kann aus der Untheilbarkeit der Materie nicht nach der Weise des Averroes auf die Untheilbarkeit der Form geschlossen werden, und seine deductio ad absurdum ist in ihrem Ausgangspuncte verfehlt. So Cajetan. Seine und der Thomisten Ansicht wird von Suarez bestritten, theils durch Berufung auf Aristotelische Äußerungen, welche ihrerseits wieder die Thomisten sich vindiciren (Metaph. VII, text. 8; Gen. et Corr. VI, text. 6 u. 27.), theils durch eigene Gründe; so z. B. daß die Materie eine besondere actuelle Entität zu eigen habe und auch eine eigene Subsistenz habe, mithin Subject von Accidenzen sein könne; die Quantität des aus einem materiellen Leibe und einer immateriellen Wesensform bestehenden Menschenindivids könne nicht erst Ergebniß der Zusammensetzung aus beiden Theilen des Individs sein — in der Leiche seien noch dieselben Accidenzen vorhanden, deren Träger der lebendige Leib war — eine substanzielle Information der Materie durch Einwirkung eines äußeren körperlichen Agens sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß sie selber ausgedehnt und körperlich, ein faßbares Quantum sei u. s. w. Die Antwort der Thomisten hierauf liegt bereits in den der vorausgehenden Averroistischen Proposition angehängten Erörterungen enthalten. Mehreres wird später bei Erwähnung der Cartesianischen Ansicht, die das Wesen der Materie in die Ausdehnung setzt, beigebracht werden; Suarez' Ansicht, der sich unter Anderem auf Platon's Ausspruch beruft, die Materie sei das Große und das Kleine, bildet den Übergang von der scholastisch-peripatetischen Ansicht zur Cartesianischen.

Suarez vindicirt der Materie an sich im Gegensatze zu den Thomisten, welchen auch die Conimbricenses, Ruvius u. a. Spätere beitraten, nebst der entitas essentiae auch eine entitas existentiae, und weiß sich insoweit mit Göthals, Scotus, Gregor von Rimini, Gabriel Biel u. A. in Übereinstimmung, will jedoch von denselben darin sich unterschieden wissen, daß er die entitas existentiae der Materie auf irgend eine Weise von der Form abhängig macht. Gegen die ohne Restriction geltend gemachte Behauptung des Duns Scotus zieht Cajetan zu Felde: Eine Actualität der Materie ohne alle Form statuiren, heiße zugleich Sein und Nichtsein der Materie und die Existenz eines Individuums ohne specifischen Charakter asseriren. Auch meint Duns Scotus, so gut, als im Altarssacra-

mente die Accidenz ohne Subſtanz exiſtiren kann, muß auch die Materie ohne Form exiſtiren können, da ihre Abhängigkeit von der Form nicht größer ſei, als jene der Accidenz von der Subſtanz. Mit Nichten; Accidenz und Materie verhalten ſich zu einander wie actus imperfectus und pura potentia, die reine Potenzialität iſt vom actus entfernt, und ſteht tiefer unter demſelben, als der actus imperfectus unter dem actus perfectus — trotzdem daß Trombetta die Behauptung umkehrt, und ſagt, die Accidenz als Poſterius müſſe von der Subſtanz als Prius mehr abhängig ſein, als die Materie, die im Verhältniß zur Form ein Prius, und zwar ein Prius ſchlechthin, weil ordine generationis prius ſei, von dieſem ihrem Posterius (von der Form nämlich) abhängig ſein könne. Aber man kann nicht ſagen, daß der Materie auch nur ordine generationis ſchlechthin die Priorität zukäme; denn die Materie ſoll ja eben erſt durch die Information exiſtent werden. Zudem iſt es nicht wahr, daß dem ordo generationis im Verhältniß zum ordo perfectionis die Priorität zukomme; denn der actus geht der Potenz ſchlechthin voraus, die prioritas actus iſt aber mit der prioritas perfectionis identiſch, der ordo perfectionis nach Natur, Begriff und Zeit ein Prius im Verhältniß zum ordo perfectionis. Mit dieſer Antwort auf Trombetta's Einwürfe gibt ſich freilich Lychetus nicht zufrieden; Cajetan behaupte bloß, was er beweiſen ſollte, ſeine Unterſcheidung zwiſchen der Materie als ſolcher und der exiſtenten Materie ſei eine petitio principii, den für die wahrhafte Entität der Materie an ſich von Duns Scotus angeführten Grund, daß nur unter Vorausſetzung dieſer Entität ein Compositum maturale als ein wirkliches Compoſitum und kein einfaches Ding zu nehmen ſei, laſſe er unerwähnt und unwiderlegt. Ferner ſei es nicht wahr, daß dem prius ordine perfectionis auch die prioritas ordine originis zukomme; der Menſch beginne zuerſt als pflanzliches, ſodann als thieriſches und dann erſt endlich auch als intellectives Weſen zu exiſtiren. Zudem mißverſtehe Cajetan Trombetta's Worte, deren Sinn einfach eben nur dieſer iſt: Da die materia prima in ordine generationis ein simpliciter primum ſei, ſo müßte ſie im Verhältniß zur Form ein simpliciter primum ordine originis ſein, obſchon ſie ordine perfectionis ein Posterius iſt, weil eben die beiden ordines originis und perfectionis, die im ens primum ſchlechthin zuſammenfallen, im ens naturaliter genitum einander gegenſätzlich gegenübertreten. Eben

so wenig will sich Lychet mit den weiteren Entgegnungen Cajetan's zufrieden geben. Dieser führt nämlich ein anderes Argument des Duns Scotus an, daß die Materie als ein von der Form schlechthin Verschiedenes und als Prius im Verhältniß zu ihr auch ohne sie sein können müsse. Cajetan mißbilliget die Voraussetzungen dieses Schlußurtheiles; nicht bloß die Abhängigkeit, sondern auch die nothwendige Zusammengehörigkeit zweier Dinge kann Ursache ihrer Separabilität sein. Mit diesem Ausspruche — erwidert Lychet — behauptet Cajetan etwas geradezu Unmögliches; wenn zwei Dinge absolut, d. h. nicht bloß zufolge ihrer Beziehung aufeinander sind, so sind sie eben nicht nothwendig aneinander gewiesen, sondern von einander unabhängig. Dagegen thun die Complutenser Einspruch: die Materie ist wol in uno genere causae ein Prius der Form gegenüber — aber in alio genere ein Posterius — gleichwie die Mauer im Verhältniß zur Weißheit ein Prius, die weiße Mauer aber im Verhältniß zur Weißheit ein Posterius ist. Nach Duns Scotus — referirt Cajetan weiter — muß Gott die Materie schlechthin für sich erhalten können, weil er sie auch ohne Vermittelung der Form, die doch der Essenz nach von der Materie verschieden ist, setzen kann. Cajetan gibt zu, daß die Form der Essenz nach von der Materie verschieden ist, nicht aber, daß sie von der Essenz der existenten Materie verschieden sei — eine Unterscheidung, die seinerseits Lychetus wieder, wie wir sahen, nicht gelten lassen will. Dem Satze des Duns Scotus, daß Gott die Materie eben so gut unmittelbar, also ohne Form, erhalten können muß, wie er sie unmittelbar erschaffen kann — begegnet Cajetan mit der Unterscheidung eines doppelten Mediums; was Duns Scotus vorbringe, könne nur vom medium effectivum, nicht aber vom medium formale gelten. Lychetus gesteht zu, daß Gott nicht die Stelle der causa formalis vertreten könne; damit sei jedoch nicht gesagt, daß das esse existentiae der Materie eine Wirkung der Form sei, die es ja selber nur per modum causae efficientis, d. i. als causa extrinseca hervorbringen könnte. Die Complutenser geben zu, daß jenes esse existentiae nicht der effectus primarius der Form sein könne, wol aber ist es ein effectus secundarius derselben; es requirirt demnach allerdings nicht unmittelbar durch sich selbst die Form als causa intrinseca seiner selbst, deren secundäre Wirkung vielmehr durch Gott supplirt werden kann — kann aber andererseits ohne Voraus-

gang des effectus primarius nicht eintreten. So verhalte es sich in der Incarnation, wo eine durch die Form actuirte Materie gegeben, der geschaffenen Subsistenz und Existenz derselben aber eine göttliche substituirt sei. Der Gegensatz zwischen Thomisten und Scotisten — bemerkt Guerinois [1]) — reducirt sich letztlich auf die Grunddifferenz, ob es zwischen dem ens actuale und dem ens mere possibile noch ein Mittleres gebe, welches als ens reale denkbar ist [2]); hat man die Denkbarkeit einer potentia realis passiva erwiesen, so fällt eine Menge von gegnerischen Einwendungen von selbst hinweg. Man wendet z. B. ein, die Materie müsse, gleich allem Geschaffenen am emanirten Sein participirend, eine entitative Wirklichkeit haben. Hierauf ist zuzugeben, daß die materia prima eine participatio purissimi actus (Gottes nämlich) sei — aber nicht Gottes als actus, sondern Gottes als ens. Suarez meine, bemerkt Guerinois weiterhin, daß der materia prima wenigstens eine incomplete metaphysische Actualität und demzufolge eine incomplete differentia specifica zukomme und sie selber eine species incompleta sei. Dieß heißt aber mit den Terminis Differenz und Species Spiel und Mißbrauch treiben; denn nach den allgemein angenommenen Grundsätzen der Logik unterscheidet sich die Species von Genus und Differenz hiedurch, daß die beiden letzteren etwas Partiales und Incompletes bezeichnen, die Species aber die totale und complete Natur; man kann also nicht abermals die Species oder die Differenz in

---

[1]) Clypeus philosophiae Thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores, authore Jacobo Casimiro Guerinois Cenomanensi, O. P., Provinciae Tolosanae, strictioris observantiae, in Burdigelensi Academia Regio antecessore. Venedig 1700, Tomi VII in 8°.

[2]) Diese Denkbarkeit sucht Joannes a S. Thoma in folgender Art nachzuweisen: Inter esse extra nihilum et causas, vel intra nihilum et causas non datur medium secundum rem et durationem, quasi in mundo aliquid dari possit, quod nec intra nec extra causas et nihilum de facto sit, concedo; non datur medium secundum praecisionem, nego. Quia, ut diximus ex Aristotele et D. Thoma, inter ens et nihilum mediat potentia realis essendi, quae quamvis semper sit vel intra vel extra nihilum pro omni duratione, attamen praescindi potest secundum considerationem ab ipsa forma, per quam complete ponitur extra nihilum, sub quo statu praecisionis non intelligitur esse vel intra nec extra nihilum, sed aliquid medium i. e. tendentia a nihilo ad ens.

eine complete und incomplete eintheilen und demzufolge auch nicht der materia prima einen incompleten specifischen Charakter zuweisen. Alle darauf gestützten Einwände gegen die Thomistische Auffassung sind daher haltlos. Auch die irdische und himmlische Materie können nicht als zwei differente Species eines Genus genommen werden; sie differiren nicht an sich, sondern bloß durch ihre diversen Beziehungen zu den ihnen entsprechenden Formen, und zufolge der Diversität der himmlischen und irdischen Formen.

Die Thomistische Ansicht über die reine Potenzialität der Materie an sich resultirt aus der speciellen Application eines allgemeineren ontologischen Satzes, welcher die sachliche Diversität von Esse und Essenz betrifft. Trombetta bestreitet denselben mit einer Reihe von Gründen: Der Grund der Unterscheidung sei die Indifferenz des Wesens gegen Sein oder Nichtsein, das Wesen z. B. der Blume bleibe dasselbe, ob sie als seiend oder nicht seiend gedacht werde. Dieselbe Indifferenz aber habe bei der Essenz im Verhältniß zu Essenz und Nichtessenz statt; die Essenz der Creatur war nicht ab aeterno, also war sie auch einmal Nichtessenz, und wie Essenz und Essenz müsse auch Esse und Esse reell verschieden sein. Dieser Einwand — bemerkt Cajetan — ist rein aus der Luft gegriffen; daß die Blume im Winter nicht ist, während sie im Sommer ist, kommt nicht von ihrer Indifferenz gegen das Sein, sondern weil ihre Essenz nur zeitweilig zum actus essendi gelangt. Aus der Negation des actus essendi ab aeterno folgt für die Essenz der Rose wol ein indifferentes Verhalten gegen Sein und Nichtsein, keineswegs aber gegen Rose oder Nicht-Rose; denn wie Alfarabi, Avicenna, Algazel und Albertus Magnus bemerken, bleibt die Rose immer Rose, mag sie als solche existiren oder nicht. Die Essenz — wendet Trombetta weiters ein — kann nur als eine particuläre entstehen, die particuläre Essenz ist aber nothwendig eine existente. Mit Nichten, erwidert Cajetan; die Menschheit Christi ist ohne geschaffene actuelle Existenz. „Wären Essenz und Esse sachlich verschieden, so müßten sie sich wie Sache zu Sache zueinander verhalten." Dieses Argument setzt fälschlich voraus, daß jegliches von einem Anderen reell Verschiedene auch eine reelle Existenz haben müsse. „Es ist widersinnig, sich die Realität als Bestandtheil einer Sache zu denken, also können Quidditat und Existenz nicht reell verschieden sein." Wie das Esse, wird auch die Realität unterschieden in eine realitas essentiae und realitas

existentiae; wenn auch nicht erstere, kann doch letztere zur Sache als solcher hinzukommen. So kommt dem Menschen seiner Essenz nach das reale Prädicament der Substanzialität zu; in die natürliche Wirklichkeit gesetzt wird diese Essenz reell realitate existentiae. Ähnliches gilt in Bezug auf den weiteren Einwand: Homo verus non componit cum sua veritate, affirmans non cum sua affirmatione, ergo quidditas non cum sua existentia. Man muß hier eben wieder zwischen veritas essentiae und veritas existentiae unterscheiden. „Esse und Essenz können nicht reell verschieden sein, weil ihnen dasselbe contradictorische Gegentheil gegenüber steht." Dieß ist unrichtig; die Verneinung des ens quidditativum besagt etwas Anderes, als die Verneinung des ens existentiae. Eben so falsch ist, aus der Unmöglichkeit homo in potentia mit homo in actu zusammenzudenken (componere), auf die Unmöglichkeit einer Zusammenfügung von Esse und Essenz zu schließen, oder aus deren reeller Verschiedenheit zu folgern, daß sie zwei termini totales und zwei termini formales des Generationsactes sein müßten; die zu generirende Sache geht ja nicht vom völligen non esse zum esse, sondern nur aus der Privation in den geformten Zustand über, es ist also nicht dasjenige, was ratio rei und ratio essendi ist, beides auf dieselbe Weise, wie Trombetta will. So sind also Esse und Essenz reell verschieden. Cajetan stimmt hierin mit Capreolus und Ferrara zusammen; Bañez, Zummel, Navarette, Nazarius, Soncinas, Flandria, die Complutenser u. A. treten dieser Ansicht ausdrücklich bei. Während jedoch diese alle den realen Unterschied als einen eigentlich entitativen nehmen, beschränken ihn Andere, wie Dominicus Soto, Mailhatus [1]) und Guerinois auf einen reellen Unterschied, d. h. sie sagen, daß sich Essenz und Existenz des geschaffenen Dinges wie res und modus rei zu einander verhalten; wenn Thomas in Opusc. 48, tract. de substant., c. 2 sagt, daß sich das esse beider unterscheide ut duae diversae res, so sei diese Formel nicht in strengem Wortsinne zu nehmen. Nach Scotistischer Ansicht ist der Unterschied beider ein formaler [2]); einige Scotisten wie Poncius

[1]) Mailhat Raymundus O. P., † 1693, gab eine Summa philosophiae in 4 Voll. heraus. Seine übrigen Schriften blieben ungedruckt.

[2]) Dicitur formaliter — heißt es in Krisper's Philosophia scholae scotisticae — quia rem efficienter et extrinsece ponit extra causas agens efficiens: formaliter vero et intrinsece ipsa ratio existentiae.

halten ihn für einen bloß gedachten, so auch Suarez und Valentia, welcher den Alexander Halesius, Durand, Herväus, Gregor von Rimini, Gabriel Biel u. A. als Gewährsmänner citirt, denen Suarez noch einen Gottfried von Fontaines, Aureolus, Niphus, Alexander Achillinus, Fonseca beifügt. Eine Sache — bemerkt Suarez — kann doch nur in sich selbst ihre Wirklichkeit haben; auch glaubt er, vor den vielen Äquivocationen warnen zu müssen, durch welche man sich gerade in dieser Frage so häufig irre führen lasse. Er erklärt sich mit Duns Scotus einverstanden, daß die Essenz der Creatur vor deren Erschaffung gar nichts Reelles sei, und erklärt sich auf das Entschiedenste gegen die Unterscheidung eines nihil essentiae und nihil existentiae, folglich auch gegen die entitas essentiae, soweit diese neben der entitas existentiae etwas sein soll, weil ja sonst die Schöpfung aus Nichts geläugnet werden müßte. Man könne sich unter der Essenz des noch nicht geschaffenen Dinges, sofern sie mehr als bloßes Gedankending sein soll, bloß die Seinsmöglichkeit und Erschaffbarkeit der Creatur denken. Diese Aptitudinalität der noch ungeschaffenen Essenz ist wol auch ein Esse derselben, aber ein Esse ohne Actualität, weder der Essenz, noch der Existenz; umgekehrt aber ist mit dem realen Esse der Essenz von selber auch schon das Esse existentiae gegeben. Darauf bemerken nun wol wieder die Complutenser, daß die Existenz eben nur der letzte Terminus sei, welchen die aus dem Nichts hervorzubringende Sache zu erreichen habe, um complete und perfecte zu sein; hiebei sei aber, um jedes Mißverständniß auszuschließen, nicht an eine zeitliche, sondern nur begriffliche Priorität der zur Existenz gelangenden Essenz als denknothwendigen Subjectes des Hervorbringungsactes zu denken. Wenn das esse existentiae eine vom esse essentiae verschiedene res ist, muß sie nicht wieder selbst eine Existenz haben, und diese Existenz abermals eine Existenz und so in's Unendliche fort? Diese Frage warf bereits Trombetta auf, Suarez u. A. wiederholen sie. Die Thomisten weisen eine solche Absurdität von sich: Gleichwie jedes Agens durch eine actio distincta thätig ist, die actio aber nicht selber wieder einer actio bedarf, sondern durch sich selbst agirt, so bedarf alles Geschaffene eines esse existentiae, um in Wirklichkeit zu sein, die Existenz aber nicht selbst wieder einer Existenz, durch welche sie erst existent wäre. Einen anderen Einwurf ähnlicher Art bringt Duns Scotus vor: Jede Creatur soll aus

Actus und Potenz, d. i. Esse und Essenz als zwei reell verschiedenen Dingen zusammengesetzt sein; ist aber nicht jeder Bestandtheil dieser Zusammensetzung auch ein geschaffenes Ding, welches als solches demnach wieder in gleicher Weise zusammengesetzt sein muß, und so in's Unendliche fort? Will man aber diese unendliche Theilung nicht zugeben, so muß man zugestehen, daß es auch einfache Creaturen gebe. Aber, wie kann doch Jemand läugnen wollen — erwidert Cajetanus — daß die ultima componentia, die durch ein resolutorisches Verfahren aufgewiesen werden, einfach sein müssen? Damit besteht aber wol und nothwendig zusammen, daß Alles, was außer Gott in Wirklichkeit ist, ein aus beiden: Esse und Essenz Zusammengesetztes sein müsse — oder richtiger, wie Cajetan und mit ihm Nazarius und Ledesma nachdrücklichst hervorheben, eine compositio essentiae cum esse (statt compositio ex essentia et esse), da die Elemente der fraglichen Zusammensetzung nicht im strengen Wortsinne Theile genannt werden können, so daß keiner derselben für sich etwas Ganzes wäre. Dagegen erheben jedoch die Complutenser Einspruch, die wol zugeben, daß aus der Verbindung beider kein unum per se praedicabile resultire, wol aber ein unum per se praedicamentale.

Essenz und Esse eines jeglichen geschaffenen Seienden verhalten sich in Absicht auf das Existere wie Stoff und Form, durch Hinzutritt des esse existentiae gelangt die Essenz zum förmlichen Sein — dieß ergibt sich aus dem bis jetzt Gesagten als gemeinhin geltende Thomistische Ansicht. Einige Thomisten, wie Bañez und Flandria bleiben bei der angegebenen Verhältnißbestimmung stehen und lassen die Essenz einfach nur als eine causa materialis der Existenz gelten. Andere wollen aber die Essenz überdieß auch als causa formalis zur Existenz in's Verhältniß setzen, so Cajetan, Ledesma, Navarrette und noch Mehrere. Dieß kann natürlich nur in Absicht auf die materiellen Dinge gemeint sein, bei welchen eine actuirende Information statt hat; indeß bemerken die Complutenser, daß nur das zu actuirende Sinnending, nicht aber die Existenz desselben Subject der Actuirung und Formirung sein, die Existenz mithin keinesfalls die Form zur causa formalis haben könne. Man könne demnach in keinem Falle sagen, die Existenz dimanire aus der Essenz, obschon sie passiv oder dispositiv aus derselben resultirt. Bei dieser Gelegenheit wird auch noch die Frage aufgeworfen, ob die Existenz

zugleich auch die Existenz der Accidenzen der Substanz, oder ob beider Existenz reell geschieden sei. Für die erstere Ansicht entscheidet sich Dominicus Soto, Bañez hingegen sagt sich von ihr los; die meisten Thomisten entscheiden sich für die sachliche Unterschiedenheit beider Existenzen, auch Duns Scotus steht auf dieser Seite, sammt Allen, welchen die Existenz von essentia actualis nicht verschieden ist. Weiter wird gefragt, ob die Essenz oder die Existenz im Range höher stehe? Duns Scotus, Soncinas, Ferrara stellen die Essenz unbedingt höher, und erklären die Existenz für die unvollkommenste aller Perfectionen; einige Thomisten gestehen der Existenz als actualitas prima einen beziehungsweisen Vorzug zu, die Meisten aber räumen ihr schlechthin den Vorrang ein, so Bañez, Navarrette, Ledesma, die Complutenser, indem das Esse nach Thomas' Ausspruch 1 qu. 8, art. 1 als Formale respectu omnium quae in re sunt, das Tiefste und Innerlichste jedes Dinges sei. Vgl. auch Pot. qu. 7, art. 2 ad 9^{mum}; — 1 qu. 4, art. 2 ad 3^{m}.

Duns Scotus behauptet aber nicht nur eine sachliche Unterschiedenheit des Seins der Substanz und der Accidenzen, sondern er nimmt auch für den Körper des Menschen ein vom Sein der ihn informirenden Seele verschiedenes Sein in Anspruch, und bestreitet die Einheit und Identität des Seins von Seele und Körper, welches nach Thomas vom Körper unabhängig ist. Cajetan führt einige aus Duns Scotus geschöpfte Gründe Trambetta's an, deren Widerlegung er folgende leitende Grundgedanken vorausschickt, aus welchen er vorläufig folgert, daß die intellective Seele in Verbindung mit dem Körper ein vollkommeneres Sein habe als außerhalb dieser Verbindung, weil ihr kraft dieser Verbindung neben der perfectio prima, dem Sein, auch noch die perfectio secunda im Wirken auf den Körper zukommt, und weiters auch ein completes specifisches Sein, welches ihr außerhalb der Verbindung mit dem Körper nur partiell eigen ist. Hieraus ergibt sich bereits die Antwort auf den Einwurf des Trombetta, welcher meint, Thomas widerspreche sich selbst, wenn er der Seele ein vollkommeneres Sein in Verbindung mit dem Körper vindicire, andererseits aber das esse hominis und esse animae für identisch erkläre. Das Vollkommenersein kann nur in Absicht auf die perfectio secunda gemeint sein, welche aber in genere perfectionis schlechthin den Vorrang vor dem Sein oder der perfectio prima hat. Trombetta will

weiters aus der Identität des esse hominis und esse animae wieder folgern, daß der Mensch in essendo nicht vollkommener sein könne als die Seele. Er ist es gleichwol, sowol in Hinsicht auf das esse quidditativum als auf das esse actualis existentiae; nur im Menschen ist ersteres integraliter und secundum tale esse vorhanden, letzteres aber quoad modum habendi. Andererseits kann man wieder der Seele als eigentlicher Inhaberin des tale esse den Vorrang zuerkennen, und Mensch und Seele verhalten sich sonach hierin wie excedens und excessum. „Der Mensch ist ein von seinen beiden constitutiven Theilen verschiedenes Drittes; also u. s. w." — „Im Tode hört das esse hominis auf, das esse animae nicht." Daraus folgt nur in Bezug auf das esse essentiae, nicht aber in Hinsicht auf das esse actualis existentiae ein Unterschied zwischen dem esse hominis und esse animae; dieser Unterschied dient aber dem oben Gesagten zufolge nur zur Bestätigung der Thomistischen Ansicht. Das esse actualis existentiae hört mit dem Tode nicht schlechthin auf, es wird nur von der Seele, deren Proprium es ist, an sich gezogen; man kann nur sagen, daß es aufhöre, ein esse hominis zu sein, d. h. daß es aufhöre, den Menschen zu informiren.

Die Scotisten behaupten ein doppeltes Esse im Menschen, weil sie dem menschlichen Compositum eine doppelte Wesensform beilegen, eine substanzielle und accidentelle; die Materie ist bereits als geformte vorhanden, wenn ihr die substanzielle Form, die den Menschen zum Menschen macht, aufgedrückt wird, unbeschadet der natürlichen Priorität der letzteren, vermöge welcher von der substanziellen Form mit Recht gesagt wird, daß sie das Esse schlechthin ertheilt, während die accidentelle Form nur ein Esse secundum quid ertheilt. Cajetan tadelt[1]) an Scotus und vielen Anderen, daß sie zwischen actus exercitus und actus signatus nicht zu unterscheiden wüßten. Darum fassen sie auch nicht, daß das von der substanziellen Form ausgesagte dare esse simpliciter als ein dare actu exercito verstanden sein will. Einen Ausdruck simpliciter actu exercito gebrauchen, heißt von einer Sache ohne beigefügte Adjectivsbestimmung reden, z. B. homo fit. Dieses fieri vollzieht sich eben durch die substanzielle Information; so wie man auch von

[1]) Commentarius in Summ. Theol. D. Thomae 1 qu. 76, art. 4.

einem Hause sagt, es werde, wenn die Baustoffe zu dem Ganzen, das man Haus nennt, zusammengefügt werden; es erlangt hiedurch schlechthin das Sein, das vorausgehende Sein der Baustoffe kann man nicht ein anderes Sein des Hauses nennen. Duns Scotus redet wol auch von einem simpliciter fieri des Menschen durch dessen substanzielle Information, versteht es aber de actu signato, d. h. von einem bereits vorhandenen Wirklichen, welches demzufolge durch die nachfolgende substanzielle Information nicht mehr simpliciter werden, sondern nur ein tale werden kann, daher das von ihm behauptete simpliciter fieri in Wahrheit nur ein fieri secundum quid ist. Wer den richtigen Sprachgebrauch und die Auctorität des Aristoteles für sich habe, Thomas oder Scotus — bemerkt Cajetan —, braucht nicht erst gefragt zu werden. Scotus bringt zur Unterstützung seiner Ansicht vor, daß der Körper Christi nach seinem Verscheiden numerisch derselbe gewesen, welcher er vor dem Verscheiden war. Ganz richtig, er war derselbe, jedoch nicht formaliter, sondern materialiter, suppositaliter und in Hinsicht auf das esse actualis existentiae. Duns Scotus meint, wenn das Sterben der Leiber neue Formen der Leiber causirt, so müßten diese so verschiedenartig sein, als es die Ursachen des Todes sind. Kann man aber eine solche Verschiedenartigkeit — fragt Cajetan — so schlechtweg in Abrede stellen? Ist die Leiche eines am hitzigen Fieber Gestorbenen nicht eine specifisch andere, als jene eines an entgegengesetzter Todesart Verschiedenen? Läßt sich diese Verschiedenartigkeit nicht unter Zugeständniß einer forma communis festhalten? Und eine solche forma communis der Leiche muß angenommen werden als medium commune in Ausgleichung der Elemente des Cadavers, daher sie von jedem der Elemente hervorgebracht werden kann, eben sowol z. B. vom Feuer des hitzigen Fiebers, wie von Prävalenz des Wassers bei entgegengesetzten Krankheitszuständen. Zudem sind eben nur vier elementare Agentien, daher auch nur vier Particularformen der Cadaver denkbar. Wenn Duns Scotus nicht zugeben will, daß durch das Sterben eine neue Form des Körpers erzeugt wird, so verstößt er gegen den Satz, daß jede corruptio unius eine generatio alterius sei.

Wenn es feststeht, daß dem menschlichen Individuum nur Eine substanzielle Form zukomme, so fällt natürlich auch die weitere Be-

hauptung des Duns Scotus [1]), daß neben der totalen substanziellen Form noch mehrere besondere substanzielle Particularformen der einzelnen Theile, Glieder, Organe des menschlichen Leibes vorhanden seien. Denn ein und derselbe Theil der Materie — bemerkt Goudin [2]) — kann nicht mehrere substanzielle Formen zugleich haben; also kann die Materie eines bestimmten Körpertheiles nicht neben der Form des ganzen Körpers, durch welche sie gestaltet ist, auch noch eine davon verschiedene Partialform an sich haben. Dieses Argument wird auch außerhalb der Thomistenschule von Fonseca, Suarez und den Conimbricensern anerkannt. Aber — bemerkt Suarez — es bleibt hier noch für die andere Frage Raum, wie man jene Information des Einen Leibes durch die Eine Seele sich zu erklären habe; ob nämlich die informirende Seele eines belebten Körpers, soweit sie theilbar ist, aus Theilen bestehe, die in Substanz und Entität einander ganz ähnlich sind; oder ob in der Form selbst die Theile, welche die verschiedenen Organe informiren, in ihrer Beschaffenheit von einander abweichen (dissimilares) und gleichsam specifisch verschieden sind. In dieser Hinsicht bestehen die neben Suarez angeführten Autoren, und mit ihnen Herväus, Capreolus, Gregor, Soncinas darauf, daß jede Seele in sich völlig einartig und uniform sei, wonach die organischen Theile nur in accidentellen Dispositionen und Begabungen verschieden sein können. Am Entschiedensten äußern sich die Conimbricenses, welche die Verschiedenheit der Organe u. s. w. bloß in besonderen Mischungsverhältnissen des Stoffes, in den Besonderheiten der Lage, Figur u. s. w. suchen. Fonseca findet diese Unterschiede so zufällig, und so wenig in einer eigenartigen inneren Beschaffenheit dieser Theile und Organe gegründet, daß er bis zur Behauptung der Untheilbarkeit aller Seelen (auch der vernunftlosen) fortgeht. So weit glaubt nun Suarez nicht gehen zu können; nur die Menschenseelen sind zweifellos untheilbar. Eben wegen dieser Untheilbarkeit ist es auch denkbar und wahr-

[1]) Duns Scotus trifft hier mit den Averroisten Paulus Venetus, Antonius Andreas, Niphus zusammen.

[2]) Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata, Logicam, Physicam, Moralem et Metaphysicam complectens. Auctore Antonio Goudin O. P. Lemovicensi. Parisiis 1679. Neu herausgegeben von Roux-Lavergne, Paris 1855.

scheinlich, daß sie als ganze connaturaliter in den verschiedenen organischen Theilen des Körpers gegenwärtig, auch alle Theile als die Eine ganze informire, daß unter den verschiedenen Theilen des Körpers, deren jeder eine Zusammensetzung aus einem Theile der Körpermaterie und der ganzen Seele ist, kein substanzieller, sondern bloß accidenteller Unterschied bestehe. Probabel ist indeß nach Suarez auch die entgegengesetzte Meinung; ist auch in allen Theilen dieselbe Seele, so ist diese noch nicht mit allen in derselben Weise vereiniget, und dieß reicht hin, eine substanzielle, d. i. die Substanz selber betreffende Diversität der Theile zu begründen. Cajetan gibt dieß nicht zu; denkt man von Sokrates die Quantität hinweg, so muß man consequent auch die partes integrales dieses Menschenindivid's: Herz, Leber, Kopf u. s. w. hinwegdenken, und es bleibt nichts als die untheilbare Substanz. Dieses Argument hat freilich außerhalb der Thomistenschule keine Geltung. Die Nominalisten hatten gelehrt, daß eine Substanz, die ohne Quantität conservirt wird, wahrhaft partes integrales und eine actuelle Ausdehnung habe; ein Satz, welchem Suarez, Fonseca, die Conimbricenses, Rubio, Oña, Cabrera und viele Andere zustimmen, und auch auf die materia prima Ausdehnung geben. Sie begründen dieß z. B. durch folgendes Argument: Die Substanz ist Subject der Quantität; also wird die ganze Quantität in der ganzen Substanz, und die Theile der Quantität in den Theilen der Substanz recipirt. Diese Folgerung wird indeß von den Complutensern nicht zugegeben; denn daß die Substanz als aus Theilen bestehendes totum integrale sich darstellt, ist eine Wirkung der Quantität, die quantitätslose Substanz demnach weder ein totum integrale, noch aus Theilen bestehend. Der Schluß von der Receptibilität der Quantität auf die Theilbarkeit der an sich genommenen Substanz ist verfehlt; eine negativ indivisible Substanz ist allerdings kein zur Reception der Quantität geeignetes Subject, wol aber die privativ indivisible Substanz, und eben nur eine der Divisibilität privirte Substanz kann Subject der mit der Quantität zu recipirenden Divisibilität sein. Die quantitativ bestimmte Substanz — wird weiter eingewendet — hat doch substanzielle Theile, z. B. Kopf, Hand, Fuß; also hat sie nicht erst von der Quantität das Getheiltsein. Hier wird die eigentliche Bedeutung des Ausdruckes: substanzielle Theile, übersehen; er ist bloß denominativ zu verstehen, und will so viel besagen, als dasjenige, was

Theile hat, ist eine Substanz. So wird auch gesagt, die Substanz habe Wärme, womit jedoch die Substanz keineswegs als terminus formalis, sondern bloß als terminus materialis der Wärme gemeint ist. Wenn ein Priester — bemerken die Gegner — die Consecrationsworte nur für die Hälfte einer Hostie gelten lassen wollte, so würde die Substanz der Hostie getheilt, während ihre Quantität unverändert dieselbe bliebe. Das Richtige ist, daß in diesem Falle die Substanz der nicht consecrirten Hälfte schlechthin aufhören würde, zu sein, was, ohne eine Änderung der Quantität zu bewirken, im Vermögen der göttlichen Kraft steht, die unmittelbar auf die Substanz wirkt. Thomas lehre — sagen die Gegner —, daß jedes Lebendige durch Ernährung nicht bloß neue Theile der Quantität, sondern auch neue Theile der Substanz gewinne; also hat die Substanz Ausdehnung und besteht aus Theilen, um so gewisser, als die Nutrition eben nur auf die Hervorbringung der Substanz abzweckt, und die Hervorbringung der zu wachsenden Quantität durch Augmentation als etwas begrifflich Späteres zu denken ist. Darauf ist zu antworten, daß, mögen Nutrition und Augmentation reell geschiedene Actionen sein oder nicht, a parte rei die Substanz immer zugleich mit der Quantität producirt werde, und darin eben der Grund liege, warum die Substanz Theile hat, deren einer nach dem anderen durch Nutrition hervorgebracht wird. Die Nutrition zweckt nicht auf Hervorbringung des Seins, sondern auf Vervollkommnung und Befähigung desselben zum Wirken ab, wozu es durch Erlangung einer entsprechenden Quantität befähiget wird, daher auch die Nutrition wegen der Augmentation statt hat, nicht aber umgekehrt die Augmentation wegen der Nutrition. — Daß übrigens die drei Potenzen der vegetativen Seele, die nutritive, augmentative und generative drei essentiell und reell geschiedene Functionen seien, ist gemeinhin Lehre der Thomisten, und wird im Besonderen von Albert d. Gr., Cajetan, Ferrara, Bañez, Aquarius, nebstdem auch von Ägydius Colonna, Jandunus u. A. vertreten. Anders äußern sich wol nach Durand's Vorgange ein Rubio, Suarez, Valesius, Titelmann [1]), so wie die Conimbricenses, und berufen sich unter

[1]) Franz Titelmann, in Löwen gebildet, mit der griechischen und hebräischen Sprache vertraut, so wie mit der Philosophie und den schönen Künsten, trat, nachdem er längere Zeit zu Hasselt gelehrt, in den Orden der Minoriten

Anderem darauf, daß der Act dieſer Potenzen formaliter ein und derſelbe ſei, daher auch ſie ſelber ſachlich Eines ſein müßten. Dieſe Folgerung iſt falſch, weil die Vorausſetzung falſch iſt; denn die drei Actionen dieſer drei Potenzen zwecken auf drei förmlich verſchiedene Ziele ab: die Nutrition auf Converſion der Nahrung in die Subſtanz des Lebendigen, dem die nutritiva eignet — die Generation auf Hervorbringung einer von der Subſtanz des Zeugenden numeriſch verſchiedenen Subſtanz, die Augmentation endlich gar nicht auf Hervorbringung einer Subſtanz, ſondern bloß einer Quantität. Alſo haben dieſe drei Thätigkeiten weder daſſelbe Ziel, noch ſtreben ſie ihre Ziele in derſelben Weiſe an.

Von den vorſtehend erwähnten Theilen des Leibes, die man partes integrales nennt, müſſen andere unterſchieden werden, welche nicht eigentlich den Leib als ſolchen conſtituiren, obwol ſie ihm weſentlich angehören. Dahin gehören einmal die Säfte und Flüſſigkeiten, deren vornehmſte das Blut iſt, rückſichtlich deſſen nun gleichfalls die Frage aufgeworfen wird, ob es durch dieſelbe Seele, welche das ganze Compoſitum des lebendigen Individ's bildet, informirt ſei. Bonaventura, Richard von Media Villa, Duns Scotus, Durand, Petrus de Paludo, Capreolus, Alphonſus Toſtatus [1]), Soto, Suarez, Vasquez, Rubio ſtellen dieß in Abrede: das Blut ſei eine Nahrung des Leibes, könne alſo nicht durch die Seele deſſelben informirt ſein; es ſtehe mit den übrigen Theilen des Leibes in keinem continuirlichen Zuſammenhange, in der Conſecration der Abend-

---

und von dieſem in den Capucinerorden über, † 1537. Unter ſeinen exegetiſchen Schriften iſt u. a. die collatio in ep. ad Rom. contra Erasmum Roterodamum und die epistola Apologetica pro opere collationum zu erwähnen. Philoſophiſche Schriften ſind: De consideratione dialectica libri sex aristotelici organi — Compendium philosophiae naturalis sive de consideratione rerum naturalium.

[1]) Alphonſus Toſtatus, Doctor von Salamanca, zuletzt Biſchof von Avila, † 1454, war für ſeine Zeit ein Wunder von Gelehrſamkeit, und beſonders auch durch eine erſtaunliche Faſſungskraft ſeines Gedächtniſſes merkwürdig. Als Theolog hat er durch ſeine Commentare über die meiſten Bücher der heiligen Schrift, ſo wie durch ſeine Thätigkeit auf dem Basler Concil ſeinen Namen dem Andenken der Nachwelt erhalten. Andere ſeiner Schriften ſind: De figuratis paradoxis; De SS. Trinitate; De statu animarum post mortem; De optima politia etc.

malselemente werden Leib und Blut Christi jedes im Besonderen consecrirt u. s. w. Hierauf antworten die Thomisten: Cajetan, Silvester Prierias [1]), Bañez, Alvarez, Nazarius, die Complutenser u. A. mit einer von Augustinus angedeuteten Unterscheidung des sanguis naturalis vom sanguis nutrimentalis; das nährende Blut sei als ein nicht gehörig verkochtes, rudimentäres Blut allerdings kein wahrhafter Theil des Leibes, habe somit auch nicht dessen Form an sich — das natürliche Blut sei wenigstens in unvollkommener Weise (secundum esse vegetabile) durch die Seele des Körpers informirt. In der Consecration des Brotes ist der Leib Christi mit allen seinen soliden, aber nicht mit seinen flüssigen Theilen; denn das Concil von Trient bemerkt, daß das Blut Christi ein Theil des im Brote consecrirten Leibes wird, nicht zufolge der Consecration des Brotes, sondern ex vi connexionis, qua partes corporis inter se copulantur. Zudem soll ja der Leib Christi für sich nur als Speise dienen, wozu sich aber nicht die flüssigen, sondern nur die soliden Theile eines Körpers eignen. Zähne, Nägel und Haare — lehren die Thomisten — sind von der Seele des Körpers informirt; nicht so der Zeugungssame und die Milch der Weiberbrüste nach ausdrücklicher

[1]) Es ist hier, wie später noch ein paar Mal, Silvester's Rosa aurea gemeint: Videlicet — wie es auf dem Titelblatte zur näheren Erklärung des Titels heißt — clarissima expositio super evangelia totius anni tam de tempore quam de Sanctis, tam secundum ordinem Praedicatorum quam secundum curiam, continens flores et rosas expositionum S.S. Doctorum antiquorum. Bononiae 1503 und öfter. Aus seinen übrigen Schriften erwähnen wir im Besonderen noch seinen Malleus contra Scotistas, Bologna 1514 in 4°, ferner sein Conflatum ex operibus S. Thomae sammt beigefügtem Commentar, dessen erster Theil auf Leo's X. Anregung gedruckt wurde (1516). Über seinen Dialogus in praesumtuosas M. Lutheri conclusiones de potestate Papae vgl. Lämmer's Vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858, S. 3, 84 ff. 281 ff. 308 ff. — Neben Silvester's Malleus contra Scotistas muß auch des spanischen Dominicaners, nachmaligen Großinquisitors und Bischofes Didacus Deza († 1523) Defensorium pro Thoma contra Nicolaum Lyranum et invectivas Matthiae Dorinch (Sevilla 1491, Paris 1514), durch beider Angriffe auf Paul's von Burgos exegetische Arbeiten hervorgerufen, erwähnt werden. Dieses Defensorium ist auch dem größeren Werke Deza's eingeschaltet: Praelectiones novarum defensionum pro S. Thoma Aquinate, in IV Libros Sententiarum, Sevilla 1517, 4 Tom. fol.

Lehre des Aristoteles, Albertus Magnus, Thomas [1]), der Conimbricenser, der Aristoteliker und überhaupt aller Naturkundigen. In Bezug auf die Haare und Nägel erhebt Toletus mit einigen Anderen Einwendungen; er meint, sie werden aus den Aussonderungen der genommenen Nahrung gebildet, also aus einem Stoffe, welcher dem Einflusse der gestaltenden Seele entzogen wird. Aber muß denn die gestaltende Seele alles in den Körper durch die Nahrung Aufgenommene zur Alimentation verwenden? Kann sie nicht einen Theil davon zu unseren Zwecken, also eben zur Bildung der Haare und Nägel verwenden, die durchaus nicht mit reinen Superfluitäten wie Schweiß, Speichel u. s. w. auf eine Linie gestellt sind? Aber, fragt Toletus, wie verhält es sich mit den Haaren Christi? Waren sie durch die Seele Christi gebildet, so eigneten sie ebendeßhalb auch unmittelbar dem göttlichen Logos, und hätten deßhalb niemals vom Leibe Christi getrennt werden können. Die Complutenser bemerken dawider, daß eine unveräußerliche Aufnahme des Leiblichen in die Gemeinschaft mit dem Logos nur von den unveräußerlichen und essentiellen Theilen der Leiblichkeit Christi ausgesagt werden könne. Demnach zerfällt Toletus' Raisonnement in sich selber.

Suarez hatte, wie wir oben sahen, bei Zurückweisung partieller Substanzialformen die organische Gliederung aus einem substanziell diversicirten Innesein der Einen Seele in den verschiedenen Organen und Gliedern des Leibes zu erklären versucht. Rubio, Antonius Andreas, Paul von Venedig stehen auf seiner Seite; auf der Gegenseite Herväus, Capreolus, Cajetanus, Soncinas, Dominicus Soto, Bañez, die Complutenser u. A., deren Ansicht auch von Gregor, Fonseca und den Conimbricensern getheilt wird. Die Vertreter der ersteren Ansicht berufen sich auf den verschiedenen essendi modus der Seele in Kopf, Herz u. s. w.; die Thomisten geben diese Diversität zu, soweit sie als bloß accidentelle genommen wird, sofern nämlich von der Seele diverse Accidenzien und Potenzen in den verschiedenen Theilen des Körpers ausfließen, jedoch so, daß die Eine Seele dispositiv nach allen Seinsgraden des Lebens in den verschiedenen Theilen des Körpers ist. Die Verschiedenheit der Accidenzen in den verschiedenen Theilen des Körpers erklärt sich hinlänglich aus der Nothwendigkeit, daß den verschiedenen Gliedern

[1]) Pot. qu. 3, art. 9, ad 9um.

verschiedene Bestimmungen zugewiesen seien. Daß aber dennoch die Seele in allen als substanziell Eine gegenwärtig sein muß, ist klar; denn sie wäre sonst eben nicht secundum rationem animae, d. i. als Formprincip der diversen Organe und Glieder des Leibes in denselben gegenwärtig.

Nachdem nun die Thätigkeiten erklärt worden sind, welche die Seele mittelst des Körpers vollführt, so kommt die Frage weiters auf die der intellectiven Seele als solcher angehörigen Potenzen und Thätigkeiten, und zwar ob und inwiefern diese vom Wesen der Seele und weiters unter sich selbst verschieden sind. Duns Scotus identificirt Wesen und Potenzen der Seele; die Substanz der Seele ist zugleich das principium ut quo aller geistigen Activität, widrigenfalls müßte eine intellective Substanz ohne Intellect als denkbar zugegeben werden. Darauf bemerkt Cajetanus, daß aus der realen Verschiedenheit zweier oder mehrerer Dinge noch nicht auf deren Trennbarkeit geschlossen werden könne; nach Duns Scotus' eigener Lehre sei dieser Schluß unzuläßig, indem auch nach ihm die wesentlichen Theile eines Ganzen vom Ganzen verschieden sind, und doch ohne einander nicht entstehen können. Duns Scotus meint, weil die intellective Seele Gott unmittelbar zum Zwecke habe, so müsse sie sich auch unmittelbar auf ihn beziehen können. Allerdings unmittelbar, aber auf eine ihrem creatürlichen Sein mögliche Weise, indem keiner geschaffenen Substanz zukommen kann, zugleich principium principale und principium proximum ihrer Thätigkeiten zu sein. Die geschaffene Substanz steht in dieser Hinsicht in der Mitte zwischen der göttlichen Substanz und den bloßen Accidenzen. Die Accidenzen können nur als principia proxima wirken, und dieß ist eine Unvollkommenheit, die aus ihrem zufälligen Sein sich ergibt. Die göttliche Substanz ist nicht bloß principium principale, sondern auch principium proximum ihrer Thätigkeiten, und dieß ist eine höchste Vollkommenheit, die nur Gott zukommen kann. Auf die Bemerkung, daß unter Festhaltung der Thomistischen Ansicht die Seele nur per accidens selig würde, ist zu sagen, daß ein Wirken mittelst einer virtus propria kein Wirken per accidens sei. Falsch ist es ferner, wenn Duns Scotus das Verhältniß von Substanz und operativer Potenz dem Verhältniß von causa principalis und causa instrumentalis gleichsetzt; darum sind auch die darauf gegründeten Einwendungen eitel; beide verhalten sich vielmehr zu einander

wie causa und conditio causae. Will man aber die Potenz als Instrument der Substanz betrachten, so hat man zwischen instrumentum conjunctum und separatum zu unterscheiden; in Bezug auf die instrumenta conjuncta läßt sich wieder unterscheiden, indem z. B. die Wärme ein der Seele nicht so naheſtehendes Werkzeug ist wie die potentia augmentativa. Auch muß nicht nothwendig jedes instrumentum conjunctum von der causa principalis bewegt werden, sondern kann unter Concurrenz der causa principalis selber auch principaliter wirken. Das Gesagte wird von Lychetus nicht zugegeben; Cajetan bemühe sich vergeblich, nachzuweisen, daß Substanz und operative Potenz im Thomistischen Systeme nicht als zwei verschiedene Causalitäten erscheinen müssen, vorausgesetzt, daß doch jede aus beiden etwas effectuirt; wo nicht, so muß entweder der einen oder der anderen die potentia agendi abgesprochen werden. Wird sie der Potenz abgesprochen, so kommt ihr formaliter kein Wirken zu; wird sie der Substanz abgesprochen, so kann sie nicht als causa principalis gelten. Die Unterscheidungen zwischen causa principalis und instrumentalis, und zwischen instrumentalis conjuncta und separata sind bloße Worte, die nichts beweisen. Entweder ist die instrumentalis die Mittelursache, und dann ist eigentlich sie die causa totalis des Gewirkten; oder sie ist mitwirkende Ursache und setzt einen Theil des Gewirkten, während der andere Theil durch die actio propria der Substanz selber gesetzt wird, wonach sich das formaliter agere der Substanz nicht in Abrede stellen läßt. Die Essenz der Seele als principium principale der Intellection hinzustellen, ist zum mindesten sehr gewagt, weil die Essenz, ihre Potenz hinweggedacht, in keinerlei Weise ein Erklärungsgrund des intelligere sein kann; es wäre denn, daß sie darum principium principale genannt würde, weil sie Verstand und Willen in sich hervorbringt. Dann aber erscheint die Substanz als unmittelbares Princip und als unmittelbare ratio der Production eines Accidens (der intellectiven Potenzen nämlich), was Thomas aber nicht gelten lassen will.

Suarez unterscheidet bezüglich der controvertirten Frage vier Meinungen. Einige — und dieß sind die Nominalisten — lassen gar keinen Unterschied zwischen Essenz und Potenz der Seele gelten; diese sei unmittelbar durch sich selbst Verstand, Empfindung u. s. w. So Gregor, Occam, G. Biel, Marsilius von Inghen, Albert von Sachsen,

Buridan. Duns Scotus läßt zwar keinen realen, aber doch einen formalen Unterschied zu; so auch Thomas de Garbo [1]). Bonaventura schreibt die vegetative Wirksamkeit unmittelbar der Seelensubstanz zu, trennt hingegen das Vermögen aller höheren seelischen Functionen sehr entschieden von der Substanz der Seele. Die Thomisten endlich trennen alle Vermögen vom Wesen der Seele als etwas real Verschiedenes ab, neben ihnen auch ein Ägydius Colonna und Marsilius Ficinus. Bei Aristoteles ist diese Frage nicht genügend erlediget; er sagt bloß, daß die Seelenvermögen in die Kategorie der Qualitäten gehören, und ordnet sie der zweiten Species dieser Kategorie ein; Averroes sagt irgendwo, daß die Potenzen der Seele zum Wesen derselben sich verhalten, wie Duft und Geschmack des Apfels zur Substanz desselben. Suarez entscheidet sich für die Thomistische Auffassung. Man müsse — bemerkt er — dreierlei Gattungen von Thätigkeiten unterscheiden: In den Actionen der primären Qualitäten kommen die Operationen belebter Wesen mit jenen der unbelebten Dinge überein; beiderseits sind die Qualitäten von der Substanz reell verschieden. In Bezug auf substanzielle Generation und Aggeneration findet zwischen beiden Arten von Wesen, belebten und leblosen, eine proportionale Ähnlichkeit statt; denn beiderseits ist die Disposition der Materie in vermittelnden Accidenzen (accidentibus mediis) gegründet, beiderseits wird die substanzielle Form unmittelbar inducirt. Nun erübriget noch eine dritte Gattung von Thätigkeiten, die operationes accidentales et propriae der lebendigen Wesen. Von diesen ist nun erstlich einmal gewiß, daß sie ex natura rei von der Seele selber verschieden sind. Nach der Lehre der heiligen Väter ist diese Differenz zwischen Wesen und Thätigkeit eine charakteristische Eigenheit aller Creatur; so sprechen sich Dionysius Areop. (coel. hier., c. 11), Augustinus

[1]) Thomas del Garbo blühte in der Mitte des 14. Jahrhundertes, und war Lehrer der Medicin zu Bologna. Seine Schriften sind: Summa medicinalis; Tract. de adjectione humidi radicalis; Expositio super c. 3 can. Fen. XXV Avicennae de generatione embryonis; Comm. in Galenum de febrium differentiis. Sein Vater, der Florentiner Medicus Dinus del Garbo, der nebst anderen physikalischen und medicinischen Schriften auch verschiedene Commentare zu den Werken des Hyppocrates, Galenus und Avicenna schrieb, wurde wegen seiner medicinischen Berühmtheit dem Papste Johann XXII. als Leibarzt empfohlen, † 1327.

(Trin. VI, 6; XV, 7) aus, nicht minder Anſelmus (de casu diaboli, u. concord. lib. arb. c. u.). Zudem ſind die Vitalpotenzen ihrem Begriffe nach von der Seele verſchieden, weil dieſe als ſolche auf das Beſtehen des Körpers, die Vitalpotenzen aber weſentlich auf das Thätigſein abzwecken. Ferner ſind dieſe Potenzen unter ſich verſchieden, alſo müſſen ſie auch von der Seele verſchieden ſein. Man kann nicht ſagen, daß der Verſtand liebe, der Wille erkenne, daß Geſicht und Getaſt das Nämliche ſei u. ſ. w. Endlich ſind die Habitus der rationalen Potenzen verſchieden, alſo müſſen dieſe ſelber verſchieden ſein. Es fragt ſich nur noch, in welcher Art der Unterſchied von Subſtanz und Potenz aufzufaſſen ſei. Die Scotiſtiſche Anſicht iſt die minder wahrſcheinliche; trennt doch Scotus in Gott ſelbſt Weſenheit und Potenz, und behauptet eine formale Geſchiedenheit beider, demnach muß er beide in der Creatur noch weiter auseinanderhalten. Die Operationen ſind gewiß von der Seelenſubſtanz reell verſchiedene Accidenzen; alſo müſſen auch die Kräfte, mittelſt welcher ſie vollzogen werden, von der Seelenſubſtanz reell verſchieden ſein. In ähnlicher Weiſe kann auch von den Habitus der Seele ausgehend argumentirt werden. Und der Glaube lehrt, daß die Acte des Glaubens, Hoffens, Liebens diverſe Acte ſeien; alſo müſſen auch die Potenzen, durch welche ſie gewirkt werden, verſchieden ſein. Auch Luk. 10, 27 und Pſalm 102, 1 können hieher bezogen werden. Endlich ſprechen auch Natur und Kunſt für die Thomiſtiſche Anſicht; die Kunſt bedient ſich zu verſchiedenen Actionen verſchiedener Inſtrumente, die Natur verſchiedener Kräfte, wie die Erfahrung zeigt. Die Frage, ob es wenigſtens Gott möglich ſei, die Potenzen der Seele von der Subſtanz der Seele abzutrennen, wird von mehreren Thomiſten: Capreolus, Cajetan verneinend beantwortet (vgl. Thomas Aq. de Spir. Creat., art. ult. ad 7^{m} und 1, 2 qu. 110, art. 4) Suarez hält aber mit Silveſter von Ferrara und Soto das Gegentheil für wahrſcheinlicher, da auch in der Transſubſtantiation die Brotſubſtanz von der propria passio des Brotes abgetrennt wird (vgl. Thom. 3 qu. 75, art. 6, ad ult.).

Dieſelbe Frage rückſichtlich des Unterſchiedes zwiſchen Subſtanz und Potenz wiederkehrt auch auf dem Gebiete der Engellehre. Hier tritt Valentia der Thomiſtiſchen Begründung dieſes Unterſchiedes entgegen: Daraus, daß der Engel unmittelbar durch ſeine Subſtanz erkenne, folge noch nicht, daß er actus purus ſei; es bleibe noch

immer etwas Potenzielles in ihm, z. B. in Rücksicht auf seine Existenz und Subsistenz. Valentia sieht nicht — bemerken hierauf die Salmanticenser —, daß die intellective Kraft des Engels, wenn sie die Potenzialität im Verhältniß zum Erkennen ausschließt, zugleich auch einen Ausschluß jeder anderweitigen Potenzialität involvire. Denn ein Sein, in welchem dasjenige, was sonst in den Gegensatz von Potenz und actus proprius auseinandertritt, reell in Einer Entität identificirt ist, muß entweder reine Potenz oder reiner Act sein. Wäre der Engel schon in Beziehung auf das intellective Erkennen reine Actualität, so müßte er es um so mehr in Hinsicht auf die äußeren, für sein specifisches Sein zufälligen Handlungen sein. Die Intellectualität ist das Vornehmste in seinem Wesen; steht diese auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit, um wie viel mehr alles Andere an ihm. — Wäre das Erkennen des Engels mit seinem Wesen identisch — sagt Thomas —, so wäre es subsistent und könnte sonach in allen Engeln nur Eines, mit der göttlichen Substanz Coincidirendes sein. Dagegen bemerkt wieder Valentia nebst mehrerem Anderen, daß die gezogene Consequenz nur beim intelligere purum, nicht aber von einem intelligere tale, z. B. des Engels, gelten könne; denn in Hinsicht auf diesen folge nur, daß es ein unum specie et numero sei. Dagegen bemerken die Salmanticenser, daß alles Abstrahirte, als subsistent genommen, nur schlechthin Eines sein könne. Dieß müßte denn auch vom englischen Erkennen gelten, weil es im angenommenen Falle alle mögliche Vollkommenheit des Erkennens in sich fassen würde. Es könnte wol in einer anderen Hinsicht wieder allerdings nur ein unum specie et numero sein; und wenn diese ebenfalls nothwendige Folgerung mit der anderen eben erwähnten, mit der Nothwendigkeit eines simpliciter unum, collidirt, so zeigt sich darin nur, wie aus unmöglichen Voraussetzungen auch incompossible Folgerungen fließen.

An die Verständigung über die Natur des geschaffenen Intellectes reihen sich die Erörterungen über die Bedingungen zur Entstehung einer intellectiven Erkenntniß. Cajetan eruirt deren vier aus dem Texte der Summe des heiligen Thomas, und formulirt sie in den vier Schlagworten: conjunctio, causalitas, motio, inhaesio. Conjunctio drückt aus, daß das intelligibile in actu mit dem intelligens verbunden sein müsse; causalitas, daß es sich zur Intellection gleich dem sichtbaren Bilde in Absicht auf das Sehen, oder

gleich der Wärme in Absicht auf das Erwärmtwerden als Formalprincip verhalte. Dieß findet Duns Scotus mit anderweitigen Äußerungen des heiligen Thomas nicht vereinbar, abgesehen davon, daß es an sich unrichtig sei. Thomas sagt anderweitig, daß jene Conjunctio nicht als Inhärenz zu fassen sei; und doch läßt sich eine Information des Intellectes nur unter der Bedingung einer Inhärenz des intelligibile in actu fassen, da die Vereinigung des Intelligibile mit dem Intellecte weder im Esse noch im Operari statthaben kann: nicht im Operari, da dieses vielmehr die Ursache der Vereinigung ist; nicht im Esse, da nach Thomas der Intellect von der Geistsubstanz reell verschieden ist, mithin diese nicht zur substanziellen Form haben kann, was doch nothwendig wäre, wofern der Geist sich selber erkennen sollte. Und Thomas selber gesteht, daß nur in Gott die Substanz Formalprincip des Erkennens sein könne. Alle diese Einwendungen, welche zunächst das Erkennen des Engels betreffen, gehen nach Cajetan von der falschen Voraussetzung aus, als ob die Essenz des Engels nach Thomistischer Ansicht eine von seinem Intelligentsein abgetrennte Form sein müßte, weil nämlich die Thomisten sagen, daß die Substanz des Engels im Selbsterkennen desselben seinem Intellecte nicht inhärire. Sie braucht diesem nicht zu inhäriren, weil er sich durch sich selbst verstehen kann; und er vermag dieß, weil sein Esse von selber schon und an sich ein actu intelligibile ist, und ein solches somit nicht erst durch Information zu werden braucht — er ist selber schon seiner Natur nach dieses actu intelligibile. Dieser Grund fällt bei seinen Erkenntnissen von anderen Dingen hinweg; darum ist in Absicht auf diese für ihn eine Information nothwendig. Übrigens gibt Duns Scotus wenigstens die Möglichkeit einer unmittelbaren Selbsterkenntniß des Engels zu, geht also nicht so weit, als später Marsilius von Inghen und Vasquez gegangen sind, welche selbst die Möglichkeit in Abrede stellten. Die Salmanticenser beantworten ausführlich die von Vasquez vorgebrachten Gründe und Einwände. Vasquez meint: Essenz und Intellect des Engels verhalten sich zu einander wie Subject und Accidenz, Radix und Proprietät; sollte die Essenz Form des Intellectes werden, so müßte das Verhältniß geradezu umgekehrt, und der Intellect Subject der Essenz sein. Vasquez übersieht, daß es sich um zwei Ordnungen und zwei Genera von Seiendem handle, um das Verhältniß zweier Realien,

und um das davon zu unterscheidende Verhältniß zweier Intelligibilien zu einander; die Essenz des Engels kann sich zwar nicht zum Intellect wie Act zur Potenz in essendo verhalten, wol aber wie Act zur Potenz in intelligendo. Vgl. Thom. Ver. qu. 8, art. 6 ad 2dm. Vasquez wendet unter Anderem auch noch dieß ein, die Thomistische Ansicht fließe aus der fälschlichen Voraussetzung, daß zu jeder geistigen Wahrnehmung eine specielle Mitwirkung des Wahrgenommenen erfordert werde. Diese Annahme ist jedoch eine nothwendige und in der bisherigen Theologie und Philosophie gemeinhin zugestandene; das aus dem Erkenntnißacte producirte Wort soll die Ähnlichkeit des erkannten Objectes sein, welches demnach als principium quo an der Entstehung desselben Antheil haben muß.

Der Engel kann die von seinem Selbst verschiedenen Dinge nur mittelst der Species derselben erkennen. Woher empfängt er aber diese Species? Duns Scotus will nicht zugeben, daß sie dem englischen Intellecte von Gott eingeströmt seien. Der Engel — bemerkt Duns Scotus — erkennt die Einzeldinge als solche, mithin nicht per speciem quidditatis, sondern per propriam speciem; also müssen dem Engel entweder die Species aller besonderen Einzeldinge eingegossen sein, was nicht anzunehmen ist, oder er gelangt eben durch Erkenntniß des Einzelnen zu diesen Species. Man kann — bemerkt Cajetan hierauf — das cognoscere per propriam speciem in doppeltem Sinne nehmen, als ein adäquates Verstehen, und als ein Verstehen per eminentiam; den gleichen Unterschied hat man in Hinsicht auf das Erkennen per speciem quidditatis zu machen. In beiden Beziehungen muß man dem Engel das adäquate Verstehen absprechen, das eminente hingegen zuerkennen. Es gibt für ihn kein adäquates Verstehen per propriam speciem, denn sonst müßte ihm eine unbegränzte Zahl von Species vindicirt werden; also erkennt er das Singuläre per speciem excedentem, d. h. durch eine nebst dem bestimmten Singulären noch viele andere Singularitäten in sich fassende Vorstellung. Eben so wäre für ihn die adäquate quidditative Erkenntniß des Singulären eine sehr unvollkommene, und wäre ihm höchstens etwa als arguitive Erkenntniß möglich; also erkennt er mittelst einer excessiven species quidditativa, d. h. einer solchen, durch welche er nicht bloß die Quiddität selber, sondern auch die besonderen Bedingungen ihrer concreten Existenz gegenwärtig hat. Man sieht also, daß Thomas ganz andere Species

der Einzeldinge meint, als Duns Scotus ihm unterlegt; er erklärt sich ausdrücklich gegen eine derartige, ihm unterzulegende Anschauung in dieser Sache. Aber — replicirt sein Gegner — der Engel erkennt das Einzelne intuitiv als actuell Existirendes, mithin durch species acquisitas. Darauf ist zu bemerken, daß in der englischen Species die Quiddität einer Sache und alle Varietäten der Quiddität nach allen natürlichen Bedingungen derselben erkannt werden. Nun gehört zum Quid einer Sache nebst deren Quiddität und Singularität auch die Existenz (sive conjunctio unius cum alio in rerum natura) und die Dauer dieser Existenz; ein vollkommener Verstand muß die Erkenntniß dieser constitutiven Momente des Quid vollständig inne haben. Die Existenz im oben angegebenen Sinne kann aus ihren Ursachen und aus sich selbst erkannt werden. Die Existenz des Contingenten läßt sich nur in letzterer Weise erkennen. Aber mit dieser Repräsentation der natürlichen Verbindung von Mehrerem zum concreten Dasein einer Singularität vermag der creatürliche Verstand nicht zugleich auch die Erkenntniß ihrer Dauer zu verbinden, da selbst die Engel das zufällige Zukünftige nicht erkennen. Gleichwol erkennt der Engel, daß das Ding ist, und zwar so lange, als dasselbe dauert, weil ihm die eingeströmte Species das Ding so lange vorhält, als dasselbe ist; gerade so, wie wenn dem Auge ein Bild natürlich eigen wäre, das Bild so lange vorhanden wäre, als der Gegenstand existirt, aber nicht länger, da, wenn das Ding wegfällt, auch die Ähnlichkeit desselben nicht mehr vorhanden sein kann.

So viel aus Cajetan's Entgegnungen auf die Scotistische Ansicht. Es läßt sich aber noch weiter fragen, ob der Engel nicht wenigstens übernatürlicher Weise von den materiellen Dingen Bilder empfangen könnte? Dieß anzunehmen, liegt im Geiste der Scotistischen und nominalistischen Doctrin, und wird daher auch in der That von Duns Scotus, Richard von Media Villa, Marsilius, Major behauptet. Die Möglichkeit dessen läßt sich, wie die Salmanticenser darthun, nur unter Voraussetzung eines activen Verhaltens des Verstandes denken; weil bei rein passivem Verhalten desselben das im Range tief unter ihm stehende Sinnending als causa principalis erscheinen würde. Aber auch für den anderen der beiden Fälle ist die Annahme sehr unwahrscheinlich; denn der intellectus agens ist an sich kein dem Engel zukommendes Vermögen,

und kann nicht zum Acte einer schlechthin höheren Potenz, des englischen Intellectes nämlich, gesteigert werden.

Sind die von Gott dem englischen Intellecte eingezeugten Species als natürliche Proprietäten der englischen Essenz zu nehmen? Cajetan, Bañez, Nazarius bejahen es; dimanirten sie nicht aus der englischen Essenz, und träten sie erst später hinzu, oder würden sie vom Engel wieder hinweggenommen, so würde er Gewalt erleiden; die Species müßten gegen die gemeine Lehre der Theologen als supranaturale gelten; der Mensch wäre vollkommener als der Engel, weil dem Menschen ein natürliches Vermögen zur Hervorbringung der Species zukommt; hätte Gott bloß einen Engel und sonst nichts geschaffen, so empfienge dieser Engel gar keine Species, was denn doch den englischen Intellect allzusehr beschränken heiße. Indeß erklärt sich eine weit größere Anzahl von Theologen der verschiedensten Richtungen für die entgegengesetzte Ansicht: Ferrara, Navarrette, Zumel, Molina, Pesantius, Rada, Albertinus, Malonius [1]), Suarez u. A. Von einem Gewaltleiden bei einer der Creation nachfolgenden Information — bemerken die Salmanticenser — kann keine Rede sein; denn Gewaltleiden drückt ein Geschehenlassen contra internum impetum aus; ist aber kein solcher impetus, sondern vielmehr eine passive Disposition zur Reception vorhanden, so müßte man eher das Nichtempfangen einen nothgedrungenen Zustand nennen. Die im Engel vorhandene Empfänglichkeit reicht hin, die nachfolgend zu recipirenden Species als etwas Natürliches, also nicht Supranaturales, erscheinen zu lassen; auch muß man es für einen vor dem Menschen ihn auszeichnenden Vorzug nehmen, daß er von Gott selber informirt wird, und daß ihm alle Species gleich nach seiner Erschaffung eingezeugt worden.

Die dritte der von Cajetan eben erwähnten Bedingungen des creatürlichen Erkennens ist die motio. Dieses moveri ist nach Thomas für den Intellect als solchen etwas Accidentelles, welches mit der Actualisirung der Erkenntniß hinwegfällt. Damit ist Duns Scotus nicht einverstanden; das objectum in actu verhalte sich zum

[1]) Gulielmus Malonius S. J., ein geborner Irländer, lebte lange Zeit als Missionarius in Spanien und wirkte zuletzt als Rector des irländischen Seminars zu Sevilla, † 1656. Schriften: Pro antiquitate dogmatum fidei Romanae contra Jacobum Usserium; Responsum de reali praesentia.

fieri und esse der Intellection als causa movens, also befinde sich der Intellect, so lange und so viel er erkennt, immer in passivem Zustande. Duns Scotus vergißt — wie Cajetan erwidert — zwischen dem actus primus und actus secundus des Intellectes zu unterscheiden; nur in Bezug auf ersteren gilt das moveri; an dem actus secundus haben Subject und Gegenstand der Erkenntniß in ihrer Vereinigung einen gemeinsamen thätigen Antheil, indem nach Aristoteles' Lehre der wissende Intellect im Wissen keines Bewegers bedarf.

Thomas behauptet in Beziehung auf das fieri der Erkenntniß oder auf den actus primus des Intellectes ein passives Verhalten desselben; dieses wird aber hinwiederum von Duns Scotus nicht, oder doch nur sehr relativ zugegeben. Cajetan unterscheidet ein doppeltes pati des Intellectes, ein pati causaliter und ein pati formaliter. Das pati causaliter werde von Göthals ganz in Abrede gestellt, von Duns Scotus nur per accidens zugelassen, von Averroes und Thomas hingegen als ein dem Intellecte wesentlich Zukommendes erkannt. Duns Scotus meine, beide: Object und Intellect seien active Ursache des Verstehens; der Intellect sei eine Vitaloperation und zur natura talis des Objectes determinirt. Damit beweist er jedoch nur die Concurrenz beider Principien, nicht aber, daß sich der Intellect activ verhalten müsse. Seine weitere Behauptung, daß Intellect und Object von einander nichts, außer nur per accidens haben, ist willkürlich und hat die Auctorität des Aristoteles wider sich. So gewiß die Seele potenziell alles Andere ist, muß sie auch wesentlich in potentia passiva zu allem Intelligiblen sein; eben dieses passive Verhalten ist die nothwendige Vorbedingung des operari in actu secundo, wie denn auch Aristoteles von allen natürlichen Kräften ein vorausgehendes mutari als Vorbedingung des nachfolgenden operari nachweist. Das Gesagte gilt natürlich vom menschlichen Verstande; bei den Engeln hat kein causaliter pati statt, weil ihnen die species oder der actus primus des Erkennens vom Anfange her eigen ist. Das formaliter pati ist nach Thomas so zu verstehen, daß der Verstand während der Einzeugung der Form wesentlich nur passiv sich verhält, während er, in die Form übergehend, eben hiedurch auch activ wird, wie dieß Averroes recht gut ausdrückt, wenn er sagt, daß die Seele nicht so den Gegenstand aufnimmt, daß hiedurch ein Compositum

aus ihr und der Species entsteht, sondern daß sie selbst das Cognoscibile wird. Also kann auch nicht von einer partialen Concurrenz des Intellectes zur Entstehung der Erkenntniß die Rede sein, wie Duns Scotus will.

Darin stimmt jedoch Duns Scotus mit den Thomisten überein, daß er die Actionen des Intellectes nicht in die Kategorie der actio und passio rechnet. Hierin treten ihm Durand, Occam und G. Biel bei; auch bei Ägydius Colonna, bei Vasquez und Suarez, bei Ägydius Lusitanus [1]) findet sich dieselbe Ansicht. Die Conimbricenses hingegen, Monteſinus, Fonseca, Gonzalez u. A. vertreten das Gegentheil: Wäre die Intellection eine Qualität und keine Action, so wäre sie kein wahrhaftes Fieri, sondern das Resultat eines anderen Fieri. Darauf bemerken nun die Salmanticenser, daß die Intellection als eine eminente Action so viel gilt, wie eine transeunte Action niederen Ranges mitsammt deren Terminus oder Resultat.

Die Intellection ist demnach eine Qualität — aber wie Duns Scotus hinzufügt, eine mit ihrem Terminus, dem Worte, identische Qualität. Suarez, Vasquez, Rubio u. A. treten ihm bei; die Thomisten behaupten das Gegentheil [2]). Das Object des Verstandes —

---

[1]) Ägydius Christophorus S. J., auch Gillius genannt, aus Braganza gebürtig, lehrte Theologie zu Coimbra und Evora, † 1608. Schriften: Commentariorum theologicorum libri duo in D. Thomam de sacra doctrina, et essentia atque virtute Dei.

[2]) Poncius zählt in seinem Commentare über Duns Scotus Sent. I, dist. 3, qu. 6, p. 557 sieben verschiedene Meinungen auf: Prima sententia est Godofredi Quodl. 4, Aegydii Quodl. 3, qu. 12 et Suessani de Intellectu lib. 5, c. 9, qui tenent intellectionem nihil aliud esse quam receptionem speciei intelligibilis.

Secunda sententia est intellectionem esse veram et propriam actionem de praedicamento actionis, per quam nullus terminus producatur. Ita de omni intellectione Aureolus sentire videtur apud Capreolum 1 dist. 2. Sed Aureolus nihil tale habet; imo in 1 dist. 35 potius videtur convenire cum prima sententia. At de omnibus intellectionibus intuitivis, quales habent Beati in patria de Deo, Cajetanus 1 qu. 27, cum Capreolo et Ferrariensi hoc tenent.

Tertia sententia est, eam consistere in qualitate de Praedicamento qualitatis per nullam actionem de praedicamento actionis, sed seipsa productam indistinctam a verbo mentis. Sic Aversa qu. 75 de anima, sect. 3.

bemerkt Cajetan — kann dem Intellecte in zweifacher Weiſe gegenwärtig ſein, als Princip des Erkenntnißactes in der species intelligibilis, und als Object, als welches es dem Verſtande im Concept oder Worte, dem Terminus des actus secundus gegenſtändlich wird. Der actus secundus des Verſtandes wäre ohne dieſe Vergegenſtändlichung nicht zu Ende geführt; die species intelligibilis iſt bloß Princip, nicht Terminus des Verſtehens, der actus intelligendi als ſolcher reicht auch nicht aus, da derſelbe etwas Anderes zu leiſten hat, als das Object, ausgenommen in der intellectio reflexa, wo beide Leiſtungen coincidiren. Kurz, ſo gewiß das Object als ein verſtandenes actu im Verſtande ſein ſoll, muß das Wort oder der Concept als res intellecta ein esse intentionale haben. Nun ſtellt freilich Duns Scotus die Sache ganz anders. Er geht von der Behauptung aus, daß der Intellect einen doppelten actus secundus habe, das operari und das producere, welche gleichbedeutend ſeien mit intelligere und dicere; das intelligere ſei das ſeiner Natur nach Vorausgehende, ſo daß das producere verbum, obſchon ein actus intellectus, doch kein actus intelligendi ſei. Dieſe Anſicht läßt ſich jedoch durch ein argumentum ad hominem widerlegen. Stehen zwei Wirkungen in einem ſolchen Verhältniſſe zu einander, daß keine von beiden die Urſache der anderen iſt, ſo muß, wenn

---

Quarta sententia est, intellectionem consistere formaliter in actione de praedicamento actionis, per quam tamen semper necessario aliqua qualitas producatur, quae sit verbum mentis. Hanc tenent Conimbricenses 3 de anima c. 8, qu. 3, art. 3; Montesinus 1, 2 disp. 3, qu. 5; Fonseca 5 Metaph. c. 15, qu. 10, sect. 2; Gonzalez 1 qu. 12, art. 2, disp. 25, sect. 4.

Quinta sententia est, intellectionem formaliter consistere in actione et passione de praedicamento actionis et passionis, et etiam in qualitate per illas producta, ita ut illa tria sint de essentia intellectionis. Ita Hurtado de anima disp. 6, subsect. 1, qui Suarem et alios pro se citat, immerito tamen, ut examinanti patet.

Sexta sententia, quod intellectio sit qualitas se ipsa producta, sed distincta realiter a verbo mentis. Sic Complutenses disp. 21 de anima, qu. 3.

Septima sententia, eam consistere formaliter in qualitate per veram actionem de praedicamento actionis productam, et indistinctam a verbo mentis; sic Scotistae communiter cum Scoto, quos sequitur Ruvius, qui eam sententiam putat D. Thomae 1 qu. 34, art. 1, ad 3m.

per impossibile die erstere hinweggedacht wird, noch die letztere denkbar sein. Also wäre, das intelligere hinweggedacht, noch immer das dicere möglich — eine Folgerung, die einen baaren Widersinn in sich schließt.

Cajetan behauptet einen reellen Unterschied zwischen Intellection und Wort, und hat hierin Capreolus, Ferrara, Nazarius, Canus, Zumel auf seiner Seite. Torres hält diese Ansicht für probabel, jedoch auch eine andere von Sotus, Molina, Bañez u. A. vertretene für zuläßig, welcher gemäß Intellection und Wort bloß formaliter verschieden sind. Intellection und Wort seien zu einander in das Verhältniß von fieri und factum esse gestellt, könnten demnach nicht realiter verschieden sein. Die Hervorbringung des Wortes sei als actio sachlich dasselbe wie als passio; als passio ist sie aber vom producirten Worte nicht realiter verschieden, mithin auch nicht als actio. Aber eben als factum — erwidern die Complutenser — kann das Wort zugleich Verstandesobject einer directen Intellection sein, muß also von dieser sachlich unterschieden werden. Die angebliche Identität von actio und passio gilt nicht von jener passio, welche in die Kategorie der passio gehört, sondern bloß von derjenigen, welche unter die Kategorie der Qualität fällt, und der Disposition als Subalternspecies der ersten Species dieser Kategorie angehört. Die Gegner meinen, daß, wofern ihr Argument nicht gelten sollte, eine doppelte Passio in jeder Intellection angenommen werden müßte. Dieß ist jedoch unrichtig; denn zum Vorhandensein einer duplex passio genügt nicht eine doppelte Reception (nämlich Reception der Intellection und des Wortes, wie die Gegner hervorheben), sondern wäre überdieß auch eine doppelte, derselben Qualitätskategorie angehörige actio nothwendig. Eine solche Duplicität hat jedoch nicht statt; denn die Production des Wortes ist keine von der Intellection förmlich verschiedene Thätigkeit, sondern die Intellection selber, aber eine Intellection cum formalitate modali. Dieß ist gemeinhin Lehre der Thomisten, welcher sich auch Valentia u. A. anschließen. Allerdings behaupten Ferrara und Torres das Gegentheil; auch jene sind ihnen beizuzählen, welche das Wort für nichts anderes als bloße Hervorbringung der Intellection halten, und hieraus einen formalen Unterschied zwischen Wort und Intellection eruiren, wie Duns Scotus, Aureolus, Occam, G. Biel, Suarez, Molina u. A. Im Begriffe des Wortes, sagen diese, liegt

es nicht, eine Participation des Objectes zu sein, eben so wenig, als es im Begriffe der Intellection liegt, Production des Wortes zu sein. Also das Wort soll eine bloße Habitudo des Sprechenden im Verhältniß zum bezeichneten Objecte sein? Aber gleichwie vom Lichte als solchem keine natürliche Action ausgehen könnte, wenn es nicht leuchten würde, so könnte auch aus dem Intellecte nichts sich herausbilden ohne Vermittelung der Intellection. Aber das Wort — sagen die Gegner — geht seinem Begriffe zufolge der Intellection voraus, weil diese das Wort voraussetzt; also schließt das Wort sie nicht ein. Darauf antworten die Complutenser, daß das die Intellection producirende Wort in einem dreifachen Sinne genommen werden könne, nach ihrem inchoativen Sein, nach ihrem completiven Sein und mit Wegsehen von beiden Zuständen. Die Intellection in inchoativem Sinne bezieht sich unmittelbar auf das Wort als solches, mittelbar auf die durch es repräsentirten Dinge; sobald sie aber auf diese Dinge selber sich richtet, ist sie Intellection in completivem Sein. Nur von dieser letzteren gilt, daß sie das Wort zur Voraussetzung habe, nicht von der ersteren, welche, weil sie erst durch das dicere einen formalen Modus bekommen soll, dem Begriffe nach der dictio nothwendig vorangeht. Ob durch jede Intellection ein Wort producirt werde? Molina, Vasquez, Suarez, Montesino, Rubio, die Conimbricenses bejahen es; Capreolus, Cajetan, Bañez, Nazarius, Gonzalez, Zumel, Navarrette, Ripa, Jabellus, Alvarez, Soncinas, Ledesma, die Complutenser und Salmanticenser stellen es in Abrede. Als Hauptgrund wird mit Berufung auf Thomas (1 qu. 12, art. 2) geltend gemacht, daß die visio beata, die vollkommenste aller Intellectionen kein Wort zum Resultate habe, zugleich aber zugestanden, daß in jeder anderen creatürlichen Inclination ein Wort formirt werde.

Duns Scotus ist mit den Thomisten einverstanden, daß die Quidditäten der Sinnendinge die adäquaten objecta motiva des menschlichen Verstandes seien. Er tritt aber in Gegensatz gegen sie, wenn er behauptet, daß auch durch die unmittelbar vom intellectus agens producirten species intelligibiles directe und formaliter die materiellen Einzeldinge vorgestellt würden, worin ihm Richard, Durand, Gregor, Occam, Burleigh, Marsilius, Cajetan von Tiena, Valentia, Rubio, Suarez u. A. beitreten. Auf der entgegengesetzten Seite stehen neben Cardinal Cajetan, Bañez und den meisten jüngeren

Thomisten auch Göthals, Ägydius, Gonzalez, Fonseca, die Conimbricenses und Complutenses. Die Gegner meinen unter Anderem, daß, wie die sinnliche Vorstellung das sinnliche Einzelding repräsentirt, so auch die von ihr und dem intellectus agens producirte species intelligibilis das Sinnending direct und förmlich repräsentiren müsse. Hiebei wird jedoch übersehen — bemerken die Complutenser —, daß die Sinnesvorstellung nur insofern zur Erzeugung der species intelligibilis mitwirkt, als in ihr die Natur des Sinnendinges repräsentirt ist, von welcher als solcher die Singularität der repräsentirten Natur wol zu unterscheiden ist, und sich in Absicht auf die ratio agendi der Sinnesvorstellung rein materiell, also so verhält, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Überhaupt ist es falsch, wenn die Gegner dem menschlichen Verstande für dieses Erdenleben eine directe und ihm an sich zukommende Erkenntniß der sinnlichen Einzeldinge zuschreiben; eine unmittelbare Erkenntniß solcher Art ist ihm abzusprechen, weil er einerseits über dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, andererseits unter dem englischen Verstande steht, welchem allerdings, wie früher gezeigt wurde, eine solche Erkenntniß zukommt.

Damit hängt nun auch die Controverse über das primum cognitum des menschlichen Verstandes zusammen. Die Nominalisten und nominalistisch Gesinnten Durand, Occam, Richard, Toletus sagen, daß das Singulare das primo cognitum sei. Dawider erinnern aber die Realisten insgemein, daß alle Verstandeserkenntniß sich in allgemeinen Vorstellungen vermittele, daher auch von einer allgemeinen Vorstellung ausgehen müsse [1]). Thomas läßt die intellective Erkenntniß des Besonderen und Einzelnen im Gedanken des Allgemeinen sich vermitteln; der Intellect ist seiner Natur nach auf das Allgemeine gerichtet, und erkennt zuerst das Allgemeinere. Dawider bemerkt nun Trombetta: Thomas halte fest, daß alles Reelle singulär sei; wenn nun alles vor dem Erkenntnißacte Vorhandene reell ist und das durch die prima intellectio Erkannte etwas Reelles ist, so muß dasselbe zugleich auch ein Singuläres sein. Dieser Schluß ist jedoch nach Cajetan falsch, weil der doppelsinnige Obersatz in einem falschen Sinne verstanden wird. Daß alles Reelle

[1]) Die specielle Widerlegung Occam's durch Poncius siehe Opp. D. Scot. ed. Wadding, Tom. V, p. 424.

singulär sei, ist nur insoweit wahr, als jedes Reelle ein besondertes Sein (esse singularisatum) hat; nicht aber so, daß alles Reelle als solches, z. B. die sachlich in Sokrates vorhandene Humanitas und Animalitas etwas Singuläres wäre. Seinem Satze zulieb, daß das magis universale früher erkannt werde — bemerkt Trombetta weiter —, sagt Thomas, daß der menschliche Verstand de potentia ad actum fortschreite. Dieß könne nun entweder heißen, daß der Verstand die species specialissima früher potenziell als actuell erkenne, was zwar richtig ist, aber mit der vorliegenden Frage gar nicht zusammenhängt; oder es kann heißen, daß der Verstand von der unvollkommenen Kenntniß zur vollkommenen fortschreite, was nicht allgemein wahr ist, wie beim Fortschreiten von den Prämissen zu den Schlüssen, der Ursache zur Wirkung, erhellt; der Intellect recipirt früher den Act als den Habitus, und doch ist das actuelle Erkennen vollkommener als das habituelle u. s. w. Dieses Dilemma — erwidert Cajetan — ist ganz ungehörig, und trifft die Sache nicht; Thomas meint das Fortschreiten vom Genus zur Species, und daß eher das Genus als die Species deutlich erkannt werde, worin ihm gewiß alle Logiker zustimmen. Damit hängt der weitere Satz zusammen, daß die Erkenntniß im Allgemeinen eine unvollkommene Erkenntniß sei. Dawider bemerkt Trombetta, die demonstratio universalis sei vorzüglicher, als die demonstratio particularis, also auch die durch erstere erlangte Kenntniß vorzüglicher. Aber von einer solchen allgemeinen Erkenntniß will ja hier nicht die Rede sein; sondern von einer bloßen Erkenntniß des Allgemeinen, unter welche das Besondere bezogen wird, um aus ihm vorläufig nach seiner allgemeinen Beschaffenheit erkannt zu werden, z. B. wenn man sagt: Homo est animal. Diese Erkenntniß nennt Thomas eine notitia confusa; woran Trombetta abermals mäkelt, der da meint, das Object dieser notitia, nämlich animal, werde ja distinct als Theil des Menschen erkannt; er begreift nicht, daß Thomas auf die im Gattungsbegriffe Thier enthaltene Species denke, wenn er den mit Absehen von diesen gedachten Begriff des Thieres eine notitia confusa nennt. Auch dieß will Trombetta nicht gelten lassen, daß der aus seiner Potenzialität heraustretende Sinn eher das Generellere, als das minder Generelle erkenne. Der Sinn erkenne nur das Singuläre; also könne er nicht etwas Generelleres vorauserkennen. Man könne auch nicht etwa sagen, daß er eine generellere

Singularität vorauserkenne, weil entweder die natura communis die ratio movendi wäre, was die Thomisten nicht zugeben, oder die Singularität, was selbstverständlich nicht sein kann. Darauf bemerkt nun Cajetan, daß nicht die natura communis, sondern die natura talis die ratio movendi sei. Natur und Singularität sind in den Sinnendingen nicht reell dasselbe, wie Trombetta behauptet; mithin kann, wenn es auch der Singularität widerstreitet, ratio movendi zu sein, das Gleiche nicht auch von der Natur gesagt werden. Trombetta meint, die species specialissima müsse als das von der species sensibilis zuerst Dargebotene auch das zuerst Erkannte sein. Dieß ist falsch; kein Sinn hat die species specialissima zum objectum per se primum; denn nicht als weiß oder roth u. s. w., sondern als gefärbt fällt der Gegenstand zuerst in's Auge; und selbst ohne deutliche Unterscheidung der Farbe kann er noch sichtbar sein, daher es weiter auch unrichtig ist, daß ihm, wie Trombretta meint, die natura specialissima wesentlicher eigen sei als die natura generis.

Dieß vorausgeschickt erhebt sich nun die Frage: Was ist denn eigentlich das primum cognitum? Cajetan sucht durch gewisse vorausgehende Erklärungen und Unterscheidungen den Fragepunct möglichst präcis zu bestimmen. Er unterscheidet nämlich zwischen einer cognitio confusa und distincta, virtualis und actualis. Die cognitio actualis hat die Actualitäten, die virtualis die Potenzialität oder Vermögendheit des Dinges zum Objecte; die dem Verstande eigenthümliche Erkenntniß hat in der einen Beziehung das totum diffinibile, in der anderen das totum universale zum Gegenstande; die erstere Erkenntniß geht der letzteren ihrer Natur nach voraus. Beide können als confuse und distincte Erkenntnisse vorhanden sein; confus, wenn das totum noch nicht in seinen diffinitiven und subjectiven Theilen erkannt ist, distinct im entgegengesetzten Falle. Die distincte cognitio virtualis (specierum alicujus generis) involvirt durch sich die distincte cognitio actualis, aber nicht umgekehrt. Wenn nun vom principium cognitum die Rede ist, so ist zunächst der Habitus der cognitio confusa actualis gemeint; und in dieser ist nach Thomistischer Ansicht das ens concretum quidditati sensibili, nach Scotistischer Ansicht die species specialissima das Ersterkannte. Also das mit der sensiblen Quiddität verwachsene Ens ist das Thomistische primum cognitum; das heißt das Ens vor Hinzutritt der

abstractio formalis und totalis gedacht, deren eine auf den Inhalt der cognitio virtualis, die andere auf jenen der actualis sich bezieht. Die Scotisten halten eine solche diesen beiden Arten von Abstraction vorausgehende Erkenntniß des Ens für unmöglich, das ens könne als conceptus simpliciter simplex kein Gegenstand einer cognitio confusa sein. Aber, so wenig es zum Begriffe der cognitio distincta actualis nothwendig gehört, daß das Object durch Resolution in die partes rationis erkannt werde, eben so wenig liegt es im Begriffe der cognitio confusa actualis, daß der Intellect das Object beziehungsweise verstehe und beziehungsweise nicht verstehe; es genügt vielmehr einfach, daß er sich auf das Object beziehe, ohne dessen Actualität zu durchdringen. Und eine solche cognitio confusa actualis ist jederzeit vorhanden, so oft der Mensch actuell ein Seiendes auffaßt, ohne daß er den Gedanken desselben von jenem der Substanz und des Accidens abzutrennen weiß. Diese Art der Erkenntniß ist eben die erste cognitio incomplexa, welche ihrer Natur nach der ersten cognitio complexa, d. i. der Erkenntniß der ersten Principien vorauszugehen hat. Die species specialissima kann nicht schlechthin ein objectum confusissimum sein, weil das Genus ungeschiedener ist als die Species; also kann auch die cognitio actualis confusa der species specialissima nicht eine schlechthin erste, letztere somit nicht das primum cognitum sein. Aber — entgegnet Duns Scotus — die natürlichen Ursachen bringen primo die vollkommenste Wirkung hervor, deren sie fähig sind; eine solche Wirkung ist im menschlichen Intellecte die cognitio confusa der species specialissima. Mit Nichten — erwidert Cajetan; nicht diese, sondern der conceptus entis ist diese für den gegebenen Moment vollkommenste und in demselben einzig mögliche Wirkung. Wenn ferner unter diesem ens das mit der sensiblen Quiddität verwachsene Seiende gemeint ist, so ist auch schon dem weiteren Einwande vorgebeugt, daß die termini metaphysicales oder universalissimi die letzten und höchsten seien, auf welche wir im Denken kommen. Duns Scotus meint, wenn der Verstand zuerst Allgemeineres und Generelleres concipirte, ehe er die species specialissimas erfaßt, so müßte wegen der vielen Mittelglieder zwischen beiden eine geraume Zeit vergehen, ehe er die Species des Dinges auffaßt. Aber es ist ja nicht nothwendig, daß er alle Mittelglieder durchdenke; die Erfahrung bestätiget, daß dieß häufig genug nicht der Fall ist, eine Instanz, welche

Cajetan für ganz besonders zwingend hält. Das Zusammengesetztere — bemerkt Duns Scotus mit Berufung auf Averroes' Commentar — ist früher bekannt, als das minder Zusammengesetzte; die species specialissima ist aber das Allerzusammengesetzteste. Die angezogene Stelle des Averroes — erwidert Cajetan — ist corrumpirt; und richtig ist nur so viel, daß das Compositum früher als seine Componentia erkannt werde.

Diese von Cajetan gegebene Lösung wird nun von den Thomisten auch gemeinhin recipirt. Masius, welcher für sich die Auctoritäten eines Dominicus Soto und Astudillo anführt, meint wol, von Cajetan abweichend, daß nicht das mit der sensiblen Quiddität verwachsene Ens, sondern das Ens in seinem universellsten Umfange als primum cognitum zu nehmen sei. Die Complutenser geben ihm zu, daß der auf sein Object gerichtete Verstand dasselbe anfänglich in seinen allgemeinsten Beziehungen auffasse, mit der Restriction jedoch, daß man dabei auf die dem menschlichen Verstande proportionirteren Allgemeinbeziehungen zu denken habe, gemäß Thomas' Spruche: Actio sequitur conditionem formae per quam agens agit. Nun aber erkennt unser Verstand durch eine aus der sinnlichen Vorstellung educirte Species, also muß auch sein Erkennen dem Modus dieser Species und ihrem Gehalte entsprechen.

Duns Scotus hält im Zusammenhange mit seiner eben erwähnten Ansicht über das cognitum primum des Ens für eine von den prädicamentalen Realitäten abstrahirbare Realität, in welcher die prädicamentalen Realitäten oder Naturen nur mittelbar enthalten sind. Dieß verstößt — bemerkt Cajetan — gleichsehr gegen die Auctorität des Aristoteles sowol wie des Averroes; ersterer sagt, daß jede substantia separata als bloße Form durch sich selbst ein ens und unum sei; Averroes sagt, daß der Ausdruck Ens einzig und unmittelbar das bedeute, was er in den Kategorien der Substanz, Quantität, Qualität bedeutet. Daraus folgt nun, daß das Sein als genereller Begriff formal Alles umfasse, Gott und Creatur, Substanz und Accidenz; ferner, daß es als conceptus objectalis eine Realität ausdrücke, welche, in allen Kategorien vorkommend, nur dem Begriffe nach von den unter die einzelnen Kategorien fallenden objectalen Begriffen verschieden ist. Unter dem objectalen Concept des Seienden sind die generischen und specifischen Naturen als seinhabende zu verstehen; das ihnen allen zukommende Sein ist

nicht als eine natura communis zu verſtehen, ſondern bedeutet als ein von den Formalconcepten der generiſchen und ſpecifiſchen Naturen abtrennbarer Begriff nur, daß ſie als ſeinhabende insgeſammt einander ähnlich ſind, ſofern nämlich allen die gemeinſame ratio essentiae zukommt. Wenn der conceptus objectivalis des Seins eine über den ſpecifiſchen und generiſchen Graden ſtehende Seinsſtufe ausdrücken würde, ſo müßten allen darunter ſtehenden Seinsſtufen die passiones entis, d. h. die dem Seienden als ſolchem zukommenden Zuſtändlichkeiten des Einesſein, Wahrſein, Gutſein (unum, verum, bonum) u. ſ. w. abgeſprochen werden, was doch Duns Scotus ſelber nicht zugibt, wenn er ſagt, daß die zwiſchen der ſtrengſten numeriſchen und der loſeſten generiſchen Einheit ſtehende mittlere Einheit eine passio entis ſei, und aus der ſpecifiſchen Natur eines Dinges in Anſehung der ultima differentia deſſelben ſich ergebe.

Dieß iſt wol richtig; aber eben ſo wahr auch, daß Duns Scotus die passiones entis in ein anderes Verhältniß zum ens ſetzt, als die Thomiſten. Über dieſes Verhältniß beſtehen nun eigentlich drei verſchiedene Meinungen. Einige, wie Javellus, Fonſeca, Niger[1]) ſagen, daß das ens wol Proprietäten habe, dieſe aber nicht als etwas Reales ſondern bloß Gedachtes zu nehmen ſeien. Die Scotiſten fallen in das andere Extrem; nach ihnen ſind die passiones entis vom Sein ex natura rei verſchieden. Die Thomiſten halten ſie für etwas Reelles, geben aber nicht zu, daß ſie ex natura vom ens verſchieden ſeien. Daß ſie etwas Reelles ſeien, wird von den Complutenſern nach dem Vorgange von Arauxo, Flandria (Dominicus von Flandern), Soncinas u. A. aus Ariſtoteles Metaph. IV, lect. 2 nachgewieſen, und daraus erhärtet, daß ſie dem ens unabhängig von allem Denken des Verſtandes zukommen und vom ens reale in abstracto ausgeſagt werden, wonach ſie etwas Reales ſein müſſen. Da aber andererſeits ens, verum, bonum u. ſ. w. als transſcendentale conceptus ſich wechſelſeitig einſchließen, ſo können ſie nicht ex natura rei von einander verſchieden ſein, ſie müßten es ſonſt auch in Gott, und Gott ein zuſammengeſetztes Weſen ſein und könnten von Gott nicht in abstracto ausgeſagt werden. Auf den Einwurf, daß in Gott begrifflich unterſchieden werde, was in den Creaturen real auseinandertrete, und demnach auch ens, verum,

[1]) Vgl. Bd. I, S. 886.

bonum in Gott bloß begrifflich auseinanderzuhalten sei, im creatürlichen Bereiche hingegen sachlich sich scheide, antwortet bereits Thomas (Ver. qu. 1, art. 1 ad ult.), daß nur dasjenige außer Gott real auseinandertreten könne, was nicht schon seinem Begriffe nach sachlich nur Eines sein kann. Vgl. auch Ver. qu. 21, art. 1 ad 5m. — Hieran schließt sich nebenher noch die Frage, ob neben unum, verum, bonum auch noch res und aliquid [1]) als Proprietäten des ens zu nehmen seien, wie Arauxo behauptet. Eine größere Anzahl von Metaphysikern und Theologen ist entgegengesetzter Ansicht; Masius citirt hiefür Alexander Halesius, Thomas von Straßburg, Capreolus, Picus von Miradola, ferner treten diesen Fonseca, Alemannus und die Complutenser bei. Daß res keine proprietas im eigentlichen Sinne ausdrücken solle, wird aus Thomas' Erklärung gefolgert, daß ens den actus essendi, res aber die Quiddität oder Essenz des Seienden auszudrücken habe. Eben so halten es die Complutenser nach dem Vorgange eines Albertus Magnus, Herväus, Masius wenigstens für wahrscheinlicher, daß aliquid keine von unum verschiedene Proprietät besage, obschon es auch probabel sei, anzunehmen, daß unum bloß die Ungeschiedenheit des Dinges für sich ohne Rücksicht auf Anderes, aliquid aber die Geschiedenheit desselben von Anderem ausdrücke. — In welchem Sinne involvirt der Concept des unum jenen des ens, bloß materialiter, wie Fonseca will, oder auch formaliter? Letzteres behaupten die Thomisten gemeinhin, ein Capreolus, Soncinas, Cajetan, Javellus, Flandria, Arauxo, Gonzalez, Masius, die Complutenser; mit der Restriction jedoch, daß es das ens nicht sub conceptu entis, sondern soweit dieses eine Negation der Theilung connotirt, besagt. — In Hinsicht auf das verum schreibt Suarez die von Vasquez behauptete Ansicht, das Wahrsein bestehe in einer bloßen denominatio extrinseca, auch dem Cardinal Cajetan zu; Arauxo hingegen sucht nachzuweisen, Cajetan habe bloß zeigen wollen, daß das Wahrsein keine positive zum ens hinzugefügte und ihm innerliche Form sei. Vasquez behauptet mit Scotus, daß das ens ohne alle Beziehung auf das Wahrsein objectum formale des Verstandes sei. Es ist jedoch, wie die Complutenser bemerken, undenkbar, wie etwas vom Verstande, ohne Conformation mit demselben, erkannt werden könne; daher

[1]) Vgl. Bd. II, S. 16, Not. 1.

die ratio veri als ein zur ratio formalis concurrirendes intrinsece annexum betrachtet werden muß. In diesem Sinne erklären sich auch Cajetan, Flandria, Navarrette mit Berufung auf 1 qu. 16, art. 3 ad 3m; Ver. qu. 1, art. 1, ad 3m; 1 dist. 19, qu. 5, art. 1, ad 2m. — In Hinsicht auf das bonum unterscheidet Vasquez zwischen bonum in relativem und absolutem Sinne; nur in letzterem Sinne genommen, könne es eine passio des transcendentalen ens sein, und bedeute dann die Integrität einer Sache. Suarez hingegen sagt, das bonum könne nur in relativem Sinne zufolge seiner Convenienz mit etwas Anderem, in connotativer Weise als passio entis genommen werden; in absolutem Sinne verstanden, bedeute es die Essenz der Sache selber. Suarez' Begriff vom bonum als passio entis ist nach dem Dafürhalten der Complutenser ein unmöglicher Begriff; denn das von ihm gemeinte bonum ist ja nicht Eigenschaft des ens als solchen, sondern eines tale ens, also keine passio des transscendenten ens. Vasquez' Ansicht ist ebenfalls verfehlt; die Integrität einer Sache bezieht sich auf die Essenz eines Seienden, nicht auf das Seiende als solches, kann mithin auch nicht als passio desselben angesehen werden.

Wir sahen zuvor, wie Cajetan eine Consimilität alles Seienden ratione essentiae deducirte. Duns Scotus begnügt sich nicht mit der Consimilität, sondern behauptet eine univoke Geltung des Conceptes ens für alles Reelle, Substanzielles und Accidentelles, Gott und Creatur. Nun bemerken freilich einige Thomisten, wie Ferrara und Javellus, daß die Differenz zwischen Thomisten und Scotisten in diesem Puncte mehr im Worte als in der Sache beruhe, indem Duns Scotus die Univocität in einem so weiten Sinne nehme, daß sie auch den Begriff der Thomistischen Seinsanalogie in sich faßt. Gleichwol liegt dieser Wortdifferenz eine andere sachliche zu Grunde, wie aus den Einwendungen hervorgeht, welche Suarez gegen die Gründe vorbringt, mittelst welcher Thomas beweist, daß das Sein von Gott und Creatur nicht in univoker Weise ausgesagt werden könne. Nicht als ob Suarez den von Thomas bewiesenen Satz selber mißbilligte; aber er meint, aus Thomas' Beweisgründen folge überdieß noch, daß das Sein für sich und abstrahirt von allem Seienden gar nicht denkbar sei, was nicht zugegeben werden könne. Es sei nicht wahr, daß dasjenige, was von Mehreren univoce ausgesagt wird, eines der fünf Prädicabilien sein müsse; gesetzt, das

ens werde univoce gebraucht, so könne es deßungeachtet nicht als genus gelten, weil es in den ultimis differentiis der Species eingeschlossen ist, was dem Begriffe des Genus widerspreche. Aber — bemerken die Complutenser mit Ferrara — wenn man dem ens dasjenige zuerkennt, was die essentia generis ausmacht, nämlich ein abstracter, univoker, contrahibler Concept zu sein, so darf man ihm auch die propria passio generis nicht absprechen, welche unmittelbar aus dem Wesen des Genus sich ergibt und darin besteht, daß dasselbe nicht in den specificirenden Differenzen eingeschlossen sein könne, indem Potenz und Act nach ihrem An-sich genommen sich wechselseitig ausschließen. Aus dem Gesagten geht zugleich auch hervor, daß ens von Substanz und Accidenz nicht in univokem Sinne gebraucht werden könne; denn alle die Substanz specificirenden Accidenzen sind wesentlich entia, während das Genus als solches eben das ist, was die Differenz nicht ist. — Es fragt sich noch, in welchem Sinne die Analogie des Seins von Gott und Creatur, Substanz und Accidenz ausgesagt werde — ob per analogiam proportionalitatis oder attributionis. Suarez will, daß beiderseits bloß die analogia attributionis gelte; Cajetan will, daß für Gott und Creatur bloß die analogia proportionalitatis, für Substanz und Accidenz aber beide Arten von Analogien gelten. Aber nach der gemeinen Lehre der Thomisten muß von Gott und den Creaturen eben so wol eine similitudo proportionalitatis, als analogia attributionis ausgesagt werden; ersteres, weil die Creaturen förmlich und nicht bloß denominativ entia sind, letzteres, weil sie als entia per participationem doch auch wieder denominativ Seiende genannt werden können, soweit sie nämlich Spuren Gottes und um Gottes willen sind. Da das Accidens an der Substanz etwas Reelles ist, so kann ihm gleicherweise die analogia proportionalitatis mit der Substanz nicht abgesprochen werden.

Aus denselben logischen Voraussetzungen, aus welchen Duns Scotus die Univocität alles Seienden ableitet, folgert er auch die Existenz eines Universale in re, als einer res apta nata esse in pluribus; man könne eine solche aptitudo nicht läugnen, weil man nicht beweisen könne, daß sie ein sich widersprechender Gedanke sei. Darauf antwortet natürlich Cajetan, daß aus der Denkbarkeit noch nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. Wie könnte das Universale gedacht werden, fragt Duns Scotus, wenn es nicht

wäre; als objectum proprium des Verſtandes müſſe es vor dem Gedanken an es vorhanden ſein. Object des Verſtandes — erwidert Cajetan — iſt bloß die Sache ſelber, die aptitudo, um welche es ſich hier eigentlichſt handelt, iſt nicht Object, ſondern ein modus objecti, und nach Ariſtoteles muß wol das Object, nicht aber der modus objecti früher vorhanden ſein als der Gedanke, durch welchen das Object gedacht wird. Zudem iſt zu fragen: ſoll ſich die nothwendige Präcedenz des Objectes auf den thätigen oder leidenden Verſtand beziehen? Sie kann ſich nicht auf den thätigen Verſtand beziehen; denn die active Kraft ſetzt ihr Object nicht voraus, ſondern bringt es ſelber hervor. Iſt aber das Univerſale eine Hervorbringung des thätigen Verſtandes, ſo kann auch weiter von einer Präcedenz des Univerſalen vor dem leidenden Verſtande keine Rede mehr ſein. Dem Geſagten zufolge möchte es ſcheinen, als ob Cajetan, wie nach ihm Zumel und Soto das Univerſale für ein Product der Abſtraction des thätigen Verſtandes hielte. Seine wahre Meinung iſt indeß, daß es aus einem Vergleichen des intellectus possibilis ſich ergebe, worin ihm die meiſten Thomiſten, ein Arauxo, Soncinas, Sanchez, Rubio, Didacus a Jeſu, Gallego, die Complutenſer, Johannes a St. Thoma, Lerma, Martinez u. A. beitreten. Gegen Durand und Toletus, welche das Univerſale aus einer abstractio praecisiva des möglichen Verſtandes erklären, bemerken die Complutenſer, daß durch dieſe Function des möglichen Verſtandes bloß die eſſentiellen Prädicate eines Dinges erkannt werden, nicht aber die Eine und uniforme Natur deſſelben, zu deren Erfaſſung nothwendig ein actus reflexus vorausgehen muß. So erkennt der Verſtand den Begriff Thier als generiſchen Begriff durch Reflexion auf die Mehrheit von Species der Thiere.

Duns Scotus meint, die Thomiſten müßten die generatio univoca läugnen, wenn ſie das universale in re nicht zugeben wollen. Wie ſie eine reale Einheit des Gezeugten und Zeugenden nicht zugeben, müſſen ſie doch eine Ähnlichkeit beider zugeben, das Fundament der Ähnlichkeit aber ſei nach Ariſtoteles das unum, mithin weder der Zeugende noch der Gezeugte, ſondern ein beiden Gemeinſames. Mit Nichten, erwidert Cajetan; die Ähnlichkeit iſt nicht das Fundament, ſondern die conditio fundamenti, d. i. der Dinge ſelber, die mit einander dieß gemein haben, daß ſie an ſich wechſelſeitig einen formalen Unterſchied negiren (daher man z. B. nicht ſagen

kann, daß in zwei weißen Gegenständen zwei albedines vorhanden wären). Diese formale Nichtunterschiedenheit besteht jedoch mit einer sachlichen Unterschiedenheit der Naturen in beiden zusammen; es ist eben eine duplirte oder noch öfter wiederholte formale Indivision vorhanden. Somit bleibt für die in den vielen Einzelexistenzen numerisch vervielfältigte Natur nur die unio conformitatis übrig, ein von Herväus erfundener, von Niger und den Complutensern wiederholter Ausdruck. Dem Gesagten zufolge kann auch der von Duns Scotus statuirte Unterschied zwischen der numerischen und formalen Einheit des Individuums, soweit er mehr als ein bloß gedachter sein soll, nicht bestehen; Herväus, Soncinas, Sotus, Granado und die Complutenser erklären ihn für eine Unmöglichkeit, das von Duns Scotus gewollte Mittlere zwischen reeller und bloß gedachter Geschiedenheit oder Ungeschiedenheit sei nicht denkbar. Beide Arten der Einheit des Individuums seien bloß durch eine distinctio rationis ratiocinatae unterschieden, die sich von der distinctio rationis ratiocinantis dadurch unterscheidet, daß sie, obwol lediglich durch den Verstand ausgespürt, doch auch in der Sache einen Grund hat. Beide Einheiten des Individuums sind numerisch von einander zu unterscheiden, weil die ihnen entgegengesetzten Divisionen specifisch, somit auch numerisch von einander verschieden sind; die Folge ist, daß auch die materielle und formelle Indivision als zwei numerisch distincte Privationen zu nehmen, also realiter negative zu unterscheiden seien.

Daß dem Gesagten zufolge auch der von Valles[1]), Monlor[2]) und mehreren Parisern vertheidigte Scotistische Satz, die Universalität sei eine reale Proprietät der Naturen, nicht mehr aufrecht zu

---

[1]) Franz Valles, k. Professor zu Alcala, dann Leibarzt Philipp's II., war ein ausgezeichneter Commentator des Aristoteles, und auch um die Verbreitung einer genaueren Kenntniß der Geschichte der Philosophie in seinem Vaterlande berühmt. Sein berühmtestes Werk ist: Philosophia sacra, sive de iis, quae scripta sunt physice in libris sacris. Vgl. über dasselbe Fabricius, Hist. Biblioth., Tom. VI, p. 408; Brucker, Hist. Philos., Tom. IV, P. I, p. 236. 237.

[2]) J. B. Monlor, Canonicus zu Origuella, ein ausgezeichneter Gräcist, blühte c. a. 1569. Schriften: Paraphrasis et scholia in Aristotelis libros II analyticorum priorum, latinitate datos ab eodem Monlorio; Liber de ἐντελεχείᾳ; De universis sive universalibus; Oratio de doctrina Aristotelis.

halten sei, ist für sich klar; es gibt eben sachlich keine förmliche Universalität, das Object des Verstandes kann — wie die Complutenser bemerken — nur fundamentaliter universell sein, was von den Thomisten nicht bestritten werde. Übrigens treten denselben hierin auch mehrere Scotisten bei, wie Rada, Merinero[1]) u. A. Fonseca hingegen versteigt sich soweit, zu sagen, die naturae communes seien, an sich genommen, allerdings formaliter universales, verlören aber diese Eigenheit zufolge ihrer Contraction in den Einzelexistenzen. Guerinois citirt den Duns Scotus selber, um zu beweisen, daß die an der formalen Universalität festhaltenden Scotisten sich mit Unrecht auf ihn beriefen. Es heißt nämlich bei Scotus 2 dist. 3, qu. 1: Est ergo in re commune; sed tale commune non est universale, quia deficit ei illa indifferentia, secundum quam completive universale est universale, et secundum quam est praedicabile, ita quod quodlibet sit ipsum[2]). Statt der von Fonseca behaupteten Universalität der möglichen Natur läßt sich nach den Complutensern höchstens eine aptitudo ad unam singularitatem behaupten, und diese aptitudo ist nicht etwa als positive, sondern als eine negative Qualität aufzufassen; die Natur als solche und abgesehen von ihrer Existenz in den singulären Exemplaren ihrer Species ist in ihrer Indifferenz negative communis, d. h. es widerstreitet ihrem Begriffe nicht, daß sie zu dieser oder jener singulären Existenz contrahirt werden. In demselben negativen Sinne, wie ihre Contrahibilität, wird auch die Perpetuität ihrer Essenzen von den Thomisten behauptet, im Gegensatze zu Mayronis und einigen anderen Scotisten, an welchen Niger, Massus u. A. die Behauptung einer positiven Perpetuität bekämpfen. Eben so kann die Identität

[1]) Jo. Merinero, dem Franciscanerorden angehörig, lehrte zu Alcala Theologie, wurde nach Verwaltung mehrerer höchster Ämter seines Ordens auf den Bischofstuhl von Ciudad Rodrigo erhoben, und starb als Bischof von Valladolid 1663. Schriften: Comment. in universam Aristotelis dialecticam; Tract. de conceptione Deiparae Virginis; Comm. in regulam S. Clarae u. s. w.

[2]) Quibus verbis — fügt Guerinois bei — expresse docet Scotus, naturam communem a parte rei non esse completive, seu formaliter et complete universalem; proindeque Scotistae oppositum sentientes hac in parte a doctrina sui praeceptoris degenerant. Clypeus, 1, p. 249.

von Subject und Prädicat in allgemeinen Sätzen von Ewigkeit her nur eine negative gewesen sein, und keine positive, sie war jedoch keine bloß potenzielle, wie Bonaventura, Herväus, Occam, G. Biel, Zumel meinen, sondern eine actuelle, wie Cajetan, Capreolus, Soncinas, Niger, Bañez, die Complutenser nachzuweisen bemüht sind.

Die Naturen der Dinge — vernahmen wir — haben nur eine individuelle Existenz, ihre Realität läßt sich von jener der Einzelexistenzen nicht abtrennen. Mithin treten sie kraft desselben Principes in Wirklichkeit, durch welches die Singularität als solche causirt wird. Worin hat nun diese ihren Grund? In der substanziellen Form, antworten Suarez und Perez mit Averroes, Nimphus, Zimara; in ihr ist die formalis indivisio der Einzelsubstanz gegründet, also muß sie auch das Radicalprincip der numerischen Einheit der Substanz sein. Als ob numerische Einheit und specificirte Individuität ganz und gar dasselbe wären — repliciren die Salmanticenser; die Aufdrückung der specifischen Form ist ja nur das Complement der Individuation, setzt also den individuationsfähigen Stoff voraus. Daraus folgt aber schon, daß nicht die Materie als solche das Princip der Individuation sein kann, wie nach Flandria's Angabe Albert der Große gelehrt haben soll. Dawider erklären sich einstimmig alle Thomisten, und sagen mit Berufung auf die ausdrücklichen Worte ihres Meisters, die materia signata sei das principium primum et radicale der Individuation. Suarez will die Berufung der Thomisten auf die Auctorität des Aristoteles nicht gelten lassen, da dieser das in Rede stehende Problem nie und nirgend einer metaphysischen Untersuchung unterzogen und sich einzig auf den physikalischen Standpunct beschränkt habe, von welchem aus er, nicht quoad esse sondern quoad agnosci et sentiri, die Signation der Materie als Entstehungsgrund der numerischen Vielheit angab. Wären denn, fragen die Salmanticenser, seine Untersuchungen über die analogische, generische, specifische, numerische Einheit keine ontologischen Untersuchungen? Handelt er nicht ausdrücklich in seiner Metaphysik vom unum als passio entis? Man beachte Thomas' Erklärung: Cum dicit Philosophus, numero sunt unum, quorum materia est una, intelligendum est de materia signata, quae subest dimensionibus; alias oporteret dicere, quod omnia generabilia et corruptibilia sunt unum numero, cum eorum

sit materia una[1]). Und mit Recht. Denn die Materie als solche trägt in sich keine Bestimmtheit zu dieser oder jener Individuation im Besonderen, und verhält sich zu jeder besonderen Individuation vollkommen gleichgiltig; sie muß daher auf irgend eine Art quantitativ determinirt werden, um ein geeignetes Subject gerade dieser oder jener individuirenden Information sein zu können. Aus dieser Signation ist die positive Incommunicabilität des individuellen Seins zu erklären, welche das Wesentlichste im Begriffe der Individualität als solcher ist; von der reinen Materie, die bloß negative communis ist, hat das Individuum auch nur eine negative Incommunicabilität.

Daß die materia signata Princip der Individuation sei, wird einstimmig von allen Thomisten behauptet. In den näheren Angaben jedoch über das, was man unter der materia prima quantitate signata zu verstehen habe, treten drei verschiedene Meinungsfractionen auseinander. Einige, wie Ferrara, Soncinas, Nazarius denken hiebei an eine actuelle Signation der Materie. Dawider wird indeß von Anderen eingewendet, daß die materia quantitate signata die Radix einer substanziellen Individualität abzugeben hat, die actuelle Quantität aber eine Accidenz ist; daher die Quantität nicht als eine habita (d. i. actuell vorhandene), sondern nur als eine praehabita an dem Vollzug der Individuation per modum radicis Antheil haben kann. Dieses nothwendig zu denkende Praehabitum stellen sich nach Suarez' Relation Einige als ein ex natura rei von der Materie verschiedenes Superadditum vor; aber ein solcher Weise gedachtes Superadditum könnte schon aus dem Grunde der Materie nicht verleihen, die prima radix der Individuation zu sein, weil es als Superadditum eine Eigenschaft hat, welche das directe Gegentheil jener ist, vermöge welcher die Materie die prima radix der Individuation sein kann, nämlich vermöge ihrer Insusceptibilität. Es bleibt also, schließen die Salmanticenser weiter, die hierin Cajetan, Gonzalez, Javellus, Bañez für sich citiren, nur übrig zu sagen, daß die materia prima insofern prima radix der Individuation sei, als sie gerade für diese oder jene Quantität eine besondere Capacität besitzt. Blasius a Conceptione gibt diese Erklärungsart in dem von ihm gearbeiteten metaphysischen Theile des

[1]) Super Boëth. de Trin., qu. 4, art. 2.

Cursus Complutensis für die von den Thomisten gemeinhin recipirte aus. Johannes a St. Thoma aber bildete sich eine besondere Ansicht, indem er einerseits mit Ferrara die actuell der quantitativen Bestimmtheit unterzogene Materie für das erste Princip der numerischen Einheit erklärte; andererseits aber, den Salmanticensern sich annähernd, die Quantität für eine bloße Bedingung, für ein secundäres Princip der Individuation gehalten wissen will. Duns Scotus aber, bemerken die Salmanticenser, hat das ganze Problem mißverstanden, und statt an das principium fontale, vielmehr an das principium metaphysicum der Individuation gedacht, wenn er die differentia individualis als Princip der Individuation urgirte. Eben so auch Fonseca.

Duns Scotus entwickelte seine Ansicht von der Individuation im Gegensatze zur Thomistischen, und stellte dieser eine Reihe von Argumenten entgegen, um zu beweisen, daß weder die Materie, noch die Form, noch die Quantität, sondern nur die proprietatis individualis oder Häceceität Princip der Individuation sein könne. Cajetan hebt aus Scotus Argumentationen hervor, was ihm als das Wichtigere dünkt, und übergeht Anderes, wodurch die Thomistische Ansicht nicht berührt wird. Vornehmlich werden die gegen den individuirenden Einfluß der Quantität gerichteten Einwürfe von Cajetan geprüft und widerlegt. „Die Substanz ist früher als die Quantität; also kann sie nicht von dieser signirt sein.“ Dieser Schluß ist übereilt, und es ist übersehen, daß die Potenz der Materie, die als signirte eine bestimmte Quantität zum actus proprius hat, wol in ordine causae formalis als Posterius, hingegen in ordine causae materialis als Prius sich verhalte; demgemäß verhält sich auch die Signation der Materie zur Quantität als Prius in ordine causae materialis, als Posterius in ordine causae formalis. Duns Scotus meint wol, daß die Quantität als causatum singulare nothwendig eine causa singularis, die substantia signata nämlich, zur Voraussetzung haben müsse; aber nur in genere causae materialis ist die signirte Materie Ursache der Quantität, diese hingegen in genere causae formalis Ursache der materia signata. „Aber, was hat man sich unter der Causalität der Quantität eigentlich zu denken?“ Dieß, daß die Materie gerade für diese und keine andere Quantität empfänglich gemacht wird; und so erscheint die Quantität in der Signation der Materie als actus, die

Signation als Agens, als causa efficiens, und Duns Scotus kann demnach nicht mehr fragen, was und wie die Quantität causiren soll, wenn etwas Anderes, als was bereits vor der Quantität da war, causirt werden soll? Die Capacität ist es eben, welche vor der Quantität in genere causae materialis da ist, während die Quantität in genere causae formalis sich bethätiget, welche mit der finalis unter die causas posteriores gezählt wird. Duns Scotus kann nicht begreifen, warum gerade die Quantität, und nicht auch die Qualität in der genannten Weise die Materie signire, und einen solchen Modus, wie die erwähnte Capacität ist, involvire. Aber die Materie wird ja wirklich auch durch die qualitates proprias signirt, nur nicht so unmittelbar wie durch die Quantität, weil nur diese unmittelbar von der Materie recipirt wird. Die Materie des Sokrates hat in der That nur für diese und keine anderen Qualitäten Capacität, so gewiß sie eben Sokratische Materie ist. „Die zur Individuation concurrirende Quantität muß entweder terminirt oder interminirt sein; letzteres ist nicht möglich, weil die Termination von der Form abhängt, die interminirte kann nichts beitragen, da sie im Genitum und Corruptum dieselbe ist und bleibt." Dieser Einwurf beweist nach allem schon Gesagten nur so viel, daß die materia terminata nicht als principium intrinsecum zur Individuation concurriren kann. „Als primo-distinguens müßte die Quantität zuerst in sich selbst distinguirt sein, schlösse also eine specifische Diversität in sich, welche nach Thomas doch bloß von den Formen herzuleiten ist." Hiebei ist nur übersehen, daß es neben der differentia formalis, welche einen specifischen Unterschied involvirt, auch eine differentia formarum gebe, z. B. dieses oder jenes Feuers, dieses oder jenes Theiles einer Linie. Sind diese auch specifisch verschieden? — Den positiven Aufstellungen des Duns Scotus hält Cajetan entgegen, daß die Häcceität ein Gewirktes sei, also kein Princip sein könne; die Principien der Individuationen müssen nach Duns Scotus' eigenen Worten durch sich selbst primo-diversa sein, die Häcceitäten des Sokrates und Plato sind keine primo diversa, ihr Unterschied setzt vielmehr einen zwischen Plato und Sokrates bestehenden Unterschied bereits voraus, indem beide nicht Träger unterschiedener Häcceitäten sein könnten, wenn sie nicht an sich schon unterschieden wären. Endlich hat die Scotistische Ansicht auch die Auctorität des Aristoteles und seines Commentators wider sich.

Es heißt nämlich Metaph. XII, t. c. 24: Primum coelum i. e. primum principium est unum specie et plura numero; ergo habet materiam. Duns Scotus will das Wort materiam im Sinne von proprietas individualis verstanden wissen; aber Averroes' Erklärung dieser Stelle läßt über ihren wahren Sinn keinen Zweifel übrig. Aristoteles will zeigen, daß das primum principium, weil immateriell, nicht plura numero sein könne; demgemäß glossirt Averroes: Omne quod est unum specie et plura numero, habet materiam; sed jam declaratum est, quod principium coeli non habeat materiam. Andere maaßgebende Aussprüche finden sich Metaph. III, t. c. 10; Coel. I, t. c. 92 u. 93 [1]).

Derselbe Streit wiederholt sich bei der Frage nach dem Individuationsprincipe der Menschenseelen. Nach Duns Scotus ist jede Menschenseele durch sich selbst Individuum, weil sie durch sich selbst extra causam und extra intellectum ist. Dieß ist nach Cajetan unrichtig; kein Ding ist primo durch sich selbst extra nihil, sondern durch seine vom Dinge selber reell geschiedene actuelle Existenz; und keines ist durch dasjenige, wodurch es ist, auch schon dieses oder jenes; denn es ist primo durch das Sein, es ist ein hoc durch die Häcceität. „Die Menschenseelen sind specifisch nicht verschieden; und doch müßten sie es sein, wenn unter ihnen eine formale Geschiedenheit, d. i. eine nicht in der Materie gegründete Verschiedenheit statt hat, welche auch von den Thomisten anerkannt wird, um die Individualitäten der vom Körper abgeschiedenen Menschenseelen zu retten." Dieser Schluß ist abermals falsch, weil die von den Thomisten anerkannte distinctio formarum mit der distinctio formalis verwechselt wird, welche von den Thomisten nicht behauptet wird, weil alle Formen oder Seelen unter dieselbe Diffinition fallen, daher ihr Unterschied von einander nur in den Beziehungen zu den ihnen coaptirten Körpern begründet sein kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß die Engel als körperlose Wesen rein nur durch sich selbst individuirt sein können. Hier entsteht aber wieder die Frage, ob im Engel das Formsein und Individuumsein schlechthin zusammenfallen, so daß nicht einmal ratione ratiocinata zwischen beiden unterschieden werden kann, sondern

[1]) Über den weiteren Verfolg des Streites durch Lychetus vgl. Duns Scoti Opp. (ed. Wadding) VI, p. 415 ff.

bloß ratione rationis ratiocinantis. Diejenigen, welche eine specifische Identität aller Engel urgiren, wie Alexander Halesius, Bonaventura, Gregor von Valentia, müssen natürlich den Grund der numerischen Verschiedenheit in etwas Anderem als in der bei Allen dieselbigen Form als solcher suchen. Anders jene, welche, wie die Thomisten gemeinhin, eine specifische Diversität aller Engelwesen behaupten; denn für diese ist die numerische Verschiedenheit mit den specifischen Unterschieden der Formen schon von selber gegeben. Indeß sind einige Thomisten, wie Capreolus, Ferrara, Bañez geneigt, die Möglichkeit einer Mehrheit englischer Wesen innerhalb derselben Species zuzugeben; die weitaus größere Mehrheit jedoch verficht das Gegentheil. Der mehrerwähnte Pariser Artikel [1]), welcher dem Thomistischen Satze entgegen zu sein schien, wird auf jene bezogen, welche behaupteten, daß die in der beschriebenen Weise von der Materie gänzlich unabhängigen Formen selbst durch die göttliche Allmacht nicht plurificirt werden könnten. Diese Behauptung wäre aber nach Cajetan und Ferrara nur eine weitere Folgerung aus der Averroistischen Lehre von dem in Allen Einen Verstande gewesen, so daß durch den genannten Artikel eigentlich nur dem Averroismus begegnet werden sollte.

Übrigens gab das Thema über specifische Identität oder Diversität einen der Hauptstreitpuncte zwischen Thomisten und Scotisten ab, und Cajetan ist bemüht, eine Reihe von Gründen des Scotus zu widerlegen. Letzterer sagte, die Engel sind wesentlich Intelligenzen, die Intelligenz aber ist als Quiddität etwas Communicables. Cajetan findet keine der drei besonderen Arten von Communicabilität auf die vorliegende Frage anwendbar. Es gibt eine Communication verbunden mit Theilung der Essenz; eine solche Communicabilität widerstreitet der Vollkommenheit der intelligenten Wesen. Es gibt ferner eine Communicabilität ohne Theilung der Essenz, wie in der göttlichen Dreieinigkeit; für eine solche Communicabilität sind die geschaffenen Intelligenzen zu unvollkommen, keine geschaffene Essenz vermag sich auf solche Art mitzutheilen. Es gibt endlich eine Communication durch Aufnahme in die hypostatische Union, welcher zufolge die menschliche Natur an die drei göttlichen Personen communicirt wird; diese Art von Communication kann einem

[1]) Vgl. Bd. I, S. 863.

intelligenten Wesen nicht als solchem, sondern nur vermöge seiner creatürlichen Unvollkommenheit, vermöge der realen Geschiedenheit von Esse und Essenz desselben zukommen. „Engel sind als stofflose Quidditäten intelligibel sub ratione universalis, intelligible Quidditäten aber ohne Widerspruch plurificirbar.“ Allerdings sind intelligible Quidditäten als solche sowol ex parte intellectus als ex parte rei theilbar; die stofflose Quiddität hingegen ist zwar ex parte intellectus universell und als Prädicabile in pluribus, aber ex parte rei in concreter sachlicher Existenz ist sie nothwendig individuell. Auch eine successive Plurification derselben Engelspecies ist nicht denkbar. Würde Gott einen Engel vernichten und einen anderen derselben Species an seiner Stelle schaffen, so wäre der neugeschaffene eben derselbe, welcher der vernichtete gewesen, indem Gabriel die Häcceität und die Gabrielität aus einem und demselben Grunde besitzt.

Ob die Engel wirklich vernichtbar seien? Scotisten und Thomisten sind einverstanden, daß es Gott möglich wäre, sie zu vernichten, daß er sie jedoch nicht vernichten will. Aber Duns Scotus behauptet überdieß noch, nach dem Vorgange von Bonaventura und Alexander Halesius, daß die Engel von Natur aus corruptibel seien, eine Ansicht, die auch bei Aureolus, Richard, Occam, Biel wiederkehrt. Vasquez stimmt ihnen insofern bei, als er wenigstens den realen Grund der Vernichtbarkeit im Engel selber sucht, obschon er andererseits die actuelle Vernichtung für ein supranaturales Ereigniß hält. Die Complutenser sprechen sich kurz und bündig dahin aus, daß das existere den unabhängig von der Materie subsistirenden Formen im metaphysischen Sinne per accidens, im physischen Sinne per se zukomme, daher zwar durch keine natürliche, wol aber durch göttliche Macht Esse und Essenz einer reinen Form getrennt werden könnte.

Die individuirten Substanzen denkfähiger Naturen geben den Begriff der Person, und der Ausdruck Person soll für intellective Substanzen dasselbe bezeichnen, was für die individuirten Naturen im Allgemeinen Suppositum bedeutet. In den geistigen Wesen fällt Natur und Suppositum sachlich zusammen; man ist aber deßhalb nicht schon berechtiget, mit Durand und Göthals zu sagen, daß Person und Natur nur verschiedene Ausdrucksweisen für eine und dieselbe Sache seien, indem nicht zu übersehen ist, daß im creatür-

lichen Sein das Existentsein als modus particulariter subsistendi von der Essenz der Substanz metaphysisch unterschieden sei. Dem Sinne nach — bemerken die Complutenser — unterscheidet sich von Durand's Ansicht auch jene des Scotus nicht, welcher wol zugibt, daß „Person" im Verhältniß zur natura individui ein Superadditum sei, jedoch bloß eine negative Bedeutung habe, negativ als Verneinung einer Dependenz, und zwar einer doppelten, der dependentia aptitudinalis, welcher zufolge die Menschenseele erst kraft ihrer Beziehung zum Leibe Person ist — der dependentia actualis, vermöge welcher die Menschheit Christi in der hypostatischen Union mit dem Logos nicht Person sein kann. Indeß ist es ein Widerspruch, daß das Vollkommenste in genere substantiae durch eine Negation formaliter constituirt werden sollte; die Incommunicabilität kann nicht das Constitutivum des Begriffes Person, sondern nur eine Folgerung aus demselben sein, jede Negation weist auf eine Position zurück. Als dieses Positive wird von Cajetan die Subsistenz bezeichnet; durch diese werde die untheilbare Natur als ein der Susception des quod existentiae fähiges Sein constituirt. Der Ansicht Cajetan's stimmen auch Nazarius, Cabrera, Bañez bei. Indeß erklärt sich der weitaus größere Theil der Thomisten gegen diese Einschiebung der Subsistenz als neuer Realität zwischen Essenz und Existenz; die Unterscheidung von Existenz und Subsistenz in diesem Sinne ist erst durch Cajetan herbeigezogen, und auch er hat sie nicht jederzeit festgehalten. Denn in seinem Commentare zur Schrift de esse et essentia äußert er sich noch ganz so, wie vor ihm Petrus de Palude und Capreolus, und wie nach ihm ein Zumel, Blasius, Arubal u. A. sich äußern. Auch Suarez hält die letztere Meinung für die wahrscheinlichere; daß sie zweifellos die von Thomas gemeinte sei, sucht Blasius durch eine Reihe von Citaten aus dessen Schriften zu erhärten: Quodl. 9, art. 3 ad 2m; 1 qu. 29, art. 3 ad 4m; 1 dist. 25, qu. 1, art. 1 ad 8m; Pot. qu. 9, art. 2 ad 12m; Op. 42, c. 13; De unione verbi art. 2 ad 10m, ad 14m und 17m; 3 qu. 2, art. 2 ad 2m; art. 5 ad 1m; Ver. qu. 21, art. 1; Quodl. 9, qu. 4, art. 6 [1]). Das Suppositum wird demzufolge nicht

[1]) Goudin hält die Argumentation aus diesen Citaten nicht für zureichend, um zu erweisen, daß Thomas wirklich Subsistenz und Existenz für identisch hielt, obschon diese Identität am leichtesten über gewisse Schwierigkeiten im

durch Cajetan's Subsistenz, sondern durch die Existenz constituirt, die als solche eine individuelle und mit der individuellen Natur verbunden ist, und zwar nicht bloß extrinsece, wie Einige dem Capreolus fälschlich unterlegen, sondern intrinsece verbunden. Eine Consequenz der Ansicht Cajetan's wäre, daß Gott in einem geschaffenen Suppositum die Existenz suppliren und mit demselben ein schlechthin Eines werden könnte, was ein Widerspruch ist, wie denn auch Thomas beständig zu zeigen bemüht ist, daß in Christo nicht zwei Supposita sein könnten, weil sonst die hypostatische Union keine substanzielle, sondern bloß eine accidentelle wäre.

Die Begriffe Existenz, Subsistenz und Person müssen natürlich auch auf das göttliche Sein angewendet werden, und es fragt sich, wie sie mit jenem der göttlichen Wesenheit zu vermitteln seien. Die Erörterungen hierüber knüpfen an den Begriff der Relationen in Gott an. Dieser Begriff ist aber selbst bereits ein streitiger Begriff, indem auf der einen Seite behauptet wird, daß die Relationen in Gott als solche (secundum esse ad) etwas Reales seien, auf der anderen Seite aber das Gegentheil vertheidiget wird. Für die letztere Ansicht werden von Ruyz ein Paludanus, Capreolus, Cajetanus und Canus angeführt; die weitaus größere Mehrheit steht auf der entgegengesetzten Seite. Von der erstgenannten Seite beruft man sich auf Thomas eigene Worte: Die Relation als solche sei für sich genommen bloß ein aliquid; daß sie zugleich ein aliquid secundum rem sei, habe sie nicht aus sich sondern von daher, wodurch sie getragen wird. Darauf bemerken die Salmanticenser, daß man ein doppeltes ad unterscheiden müsse: ad in unbegränztem Sinne mit Abstraction vom esse reale und esse abstractionis — ad in determinirtem Sinne als prädicamentaler Ausdruck, in welchem Sinne es etwas Reales, an dem es ist, involvirt, möge es von demselben sachlich geschieden, wie in den Creaturen, oder sachlich Eines sein,

---

Incarnationsdogma hinweghelfen würde: Si enim existentia et subsistentia sunt idem, luce clarius constat distingui ab essentia; quia doctrina Ecclesiae tradit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam a natura humana, proindeque ab illa distingui. Attamen tertia sententia (scil. subsistentiam et existentiam esse duas actualitates realiter distinctas) videtur conformior D. Thomae, qui saepe dicit, suppositum i. e. subsistentiam cum natura, recipere existentiam. . . . .

wie in Gott. In diesem Realen muß es im letzteren Falle selber sein, und von daher weiters selber auch ein reales Sein haben, kann aber gleichwol, seinem Begriffe zufolge nur eine relative Realität haben, und deßhalb kein aliquid sein, soweit aliquid im engeren Sinne als eine aus den fünf Affectionen des ens als solchen etwas Absolutes zu bedeuten hat, woneben aber noch ein weiterer, vom Gegensatze zwischen Absolut und Relativ absehender Sinn des Ausdruckes aliquid und die Anwendbarkeit desselben auf unser reales Relativum denkbar ist. Die Relationen in Gott sind sachlich mit der göttlichen Essenz Eines, und bloß virtuell von derselben unterschieden. Duns Scotus behauptet einen förmlichen, actuellen Unterschied, und Durand, Occam, Marsilius, G. Biel fallen ihm hierin bei; Essenz und Relativum involviren actuelle contradictorisch entgegengesetzte Prädicate: Absolutheit und Relativität, Communicabilität und Incommunicabilität, welche eine actuelle Geschiedenheit ihrer beiderseitigen Träger fordern. Vasquez erwidert hierauf, contradictorische Prädicate könnten nur erst durch den Intellect aufgewiesen werden, und unabhängig vom Denken nicht existiren. Diese Gegenrede wird indeß von den Salmanticensern als ungenügend befunden; Duns Scotus spricht nicht von formalen, sondern fundamentalen Prädicationen, welche ex parte rei gemeint sind. Aber eben, weil solche fundamentale Prädicationen nicht formalissime von Einem und Demselben ausgesagt werden, so genügt ein virtueller Unterschied ihrer Subjecte, das Nebeneinanderbestehen beider Arten von Prädicaten zu ermöglichen. Nimmt man die göttliche Natur nicht nach ihrem Begriffe als Natur, sondern in transscendentem Sinne, so schließt sie positiv und intrinsece alles Positive in sich, was die göttliche Natur involvirt. Molina, Vasquez u. A. sind wol entgegengesetzter Ansicht und meinen, die Essenz sei ein Commune und Communicabile nicht communitate rationis, sondern communitate rei, und könne deßhalb in der incommunicablen Person z. B. des Vaters nicht intrinsece eingeschlossen sein, indem Communicabilität und Incommunicabilität formalissime einander entgegengesetzt seien. Die Salmanticenser aber meinen, es sei recht wol denkbar, daß einander entgegengesetzte Prädicate in einer höchsten Realität, wie eine göttliche Relation ist, vereiniget seien, so daß sie demnach, wenn ihr die Incommunicabilität als Proprium zukommt, doch auch wieder communicabel ist in Beziehung auf das, was in

ihr von der in transscendentem Sinne genommenen Essenz eingeschlossen ist. Daraus folgt keineswegs, daß etwa die Relation communicabel wäre; denn die Communicabilität wird vom Prädicate der Relation, von der Essentialität nicht an sich, sondern sofern derselben ein bestimmter Status, der Status der Transscendenz zukommt, ausgesagt, und kann daher auch nicht von der Relation als solcher ausgesagt werden.

Ob die drei Relationen in Gott drei besondere, von der absoluten Existenz der göttlichen Essenz virtuell verschiedene Existenzen haben? Thomas verneint es, und Suarez und Arubal bemühen sich vergeblich, seine Aussprüche zu ihren Gunsten auszulegen. Suarez führt auch Richard von St. Victor und Richard von Media Villa für sich an; Urheber seiner Ansicht ist eigentlich Duns Scotus, welchem auch Pesantius und Ruyz de Montoya folgen, und Medina sich wenigstens annähert. Diese Theologen berufen sich theils auf Stellen aus Augustinus und Cyrillus, theils auf andere theologische Gründe: Die Relation habe in den Creaturen ein vom Esse fundamentale und vom Subjecte verschiedenes Esse existentiae, also müsse sie es auch in Gott haben. Die Consequenz hieraus wäre — entgegnen die Salmanticenser —, daß in Gott drei Increata, drei Durantia oder substantive Aeterna wären, wie im creatürlichen Sein drei Relationen drei Creata sind. Die Thomistische Ansicht ist keineswegs, wie die Gegner meinen, eine Folgerung aus der falschen Ansicht, daß die Essenz mit ihrer absoluten Existenz von den drei göttlichen Relationen innerlichst imbibirt werde. Die Thomisten sind vielmehr überzeugt, daß die per modum transscententis imbibirte Essenz, so wenig sie den Relationen das Intelligentsein verleiht, eben so wenig das Existentsein, weil beide Prädicate Connotata sind, welche bei der im transscendenten Sinne verstandenen Essenz nicht mitverstanden werden. Das wichtigste Argument der Gegner ist: Die drei Relationen sind drei Entitäten, welche demzufolge unter sich real, und von der göttlichen Essenz dem Begriffe nach verschieden sind; sie müssen demnach auch drei relative Existenzen besitzen, welche unter sich reell, und von der göttlichen Essenz dem Begriffe nach verschieden sind. Der Vordersatz dieses Argumentes ist bedingnißweise zuzugeben, aber nicht schlechthin. Die Relationen, heißt es, sind drei actuale Realitäten; dieß ist insofern wahr, als man Actualität als etwas zur Essenz als solcher Gehöriges

betrachtet, und ſich die Entitäten im Dimanari, nicht aber in dimanato esse ſeiend denkt. Verſteht man unter Actualität das esse dimanatum, ſo iſt in allen drei Entitäten nur Eine Actualität, kraft welcher alle drei actual ſind. Man muß eben die actualitas ultima oder die Exiſtenz von der actuellen Dimananz, welche ſich auf die göttliche Eſſenz als ſolche bezieht, unterſcheiden; die actualitas ultima ſetzt die Eſſenz und die in dieſer durch Emanation begründeten Relationen voraus, und macht Eine, in ſolcher Weiſe trinariſch ſich entfaltende Eſſenz exiſtent. Daraus folgt noch keineswegs, daß jene drei Entitäten an ſich bloße Potenzialitäten ſeien; ſie ſind vielmehr, ohne ſelber Exiſtenzen zu ſein, actuell per modum actus purissimi zufolge einer Actualität, welche zur Ordnung der ratio formalis relativa gehört, ſofern dieſe vom ordo existendi virtuell verſchieden iſt. Es iſt dieſe Actualität im Unterſchiede von der actualitas ultima eine actualitas prima, vermöge welcher die realitas wol nicht in facto aut dimanato esse, wol aber im fieri oder dimanari ein Wirklichſein hat. Die Relationen in Gott haben von der göttlichen Eſſenz bloß ihre relative Eſſenz oder ratio formalis relativa, gleichwie auch die materia prima, welche als causa materialis zur Erzeugung eines creatürlichen Compoſitum concurrirt, und das Compoſitum ſelber von der causa efficiens bloß ihre reale Eſſenz, keineswegs aber die Exiſtenz haben, kraft welcher das Sein ſchlechthin (esse simpliciter = esse extra causas) errungen wird.

Mit der relativen Exiſtenz iſt die relative Subſiſtenz zu verwechſeln, welche von Scotus, Durand, Capreolus, Thomas von Straßburg, Marſilius den göttlichen Perſonen fälſchlich abgeſprochen wird. Einige wollen ſich hiefür auf Thomas eigene Worte (Pot. qu. 8, art. 3 ad 7^{mum}) berufen; dieſe beſagen aber, wie Cajetan hervorhebt, nur ſo viel, daß den göttlichen Perſonen der hypoſtatiſche Charakter in Anſehung ihrer ſachlichen Identification mit der göttlichen Eſſenz zukomme. Die göttliche Natur, ſagen die Gegner, ſubſiſtirt weſentlich durch ſich ſelbſt, alſo nicht erſt in den Perſonen. Aber — repliciren die Salmanticenſer — die relativen Subſiſtenzen werden ja nicht dazu gefordert, damit die Eſſenz überhaupt ſubſiſtiren könne, ſondern damit ſie in einer beſtimmten Weiſe, nämlich als incommunicable ſubſiſtire. Denn nur in Kraft einer ſolchen Incommunicabilität iſt die göttliche Perſon multiplicirbar, wie ſie es ſein muß, weil die conſtitutive Form der Perſon als ſolcher eine der

Multiplication der Personen entsprechende Multiplicirbarkeit involvirt. Wenn die Gegner nicht begreifen wollen, wie man die relative Subsistenz ohne relative Existenz zugeben könne, so ist zu erinnern, daß mit der absoluten Einfachheit Gottes sich wol eine dreifache Subsistenz, nicht aber eine dreifache Existenz vertrage, daß erstere durch die substantive Multiplication der Personen in Gott nothwendig gefordert ist, die Existenz hingegen nicht, weil sie keine constitutive Form der Person als solcher ist. — Vasquez, Arubal, Ruyz de Montoya, Arauxo sind wol mit der relativen Subsistenz einverstanden, nicht aber damit, daß den göttlichen Personen nebstdem auch noch eine gemeinsame absolute Subsistenz zukommen soll. Vasquez citirt auch die Auctoritäten eines Alexander Halesius, Bonaventura, Richard, Marsilius, Göthals, Genebrard [1]). Ihre Einwendungen gehen sämmtlich darauf hinaus, daß eine absolute Subsistenz neben drei relativen Subsistenzen auf eine Vierheit in Gott und auf einen sachlichen Unterschied der Gottheit von den drei Personen hinführen würde. Die Gottheit könne, den Personen vorausgedacht, nicht subsistent sein, weil sie in solcher Weise gedacht, nicht principium quod der

---

[1]) Gilbert Genebrard, dem Benedictinerorden angehörig, Doctor der Sorbonne und berühmter Hebraist, später zum Erzbischof von Aix erhoben, als Heinrich's IV. Gegner und Anhänger der Ligue zum Verzichte auf seine Würde genöthiget, † 1597. Schriften: Eine Ausgabe der Werke des Origenes; Isagoge rabbinica ad legenda et intelligenda Hebraeorum et Orientalium sine punctis scripta; Notae chronicae, seu ad chronologiam et historiam universam methodus; Joel propheta cum chaldaea paraphrasi et comment. Sal. Jarchii, Aben-Esrae et Davidis Kimchi; Eldad Danius hebraeus historicus de Judaeis clausis eorumque in Aethiopia imperio; R. Josephi Albonis, Dav. Kimchi et anonymi Judaei argumenta contra Christianos; Seder Olam Zuta; Liturgia mysteriorum ante consecratorum, e codice graeco cretensi conversa; Liturgia pro dormientibus seu defunctis; Chronographiae libri III bis a. 1584 p. Chr. n. fortgeführt, und die Epochen der christlichen Zeitrechnung anbelangend gegen die Magdeburger Centuriatoren gerichtet; Tract. de Trinitate adv. Jac. Schegkium; De syntaxi et poetica Hebraeorum; Comment. in psalmos Davidis et in symbolum Athanasii; Tractatus in haereticos antitrinitarios; Übersetzung des Hohenliedes in lateinischen Versen; endlich wird ihm auch die unter dem Autornamen Guilielmus Rossaeus erschienene Schrift de justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos animadversione zugeschrieben.

Generation sein kann. Das Letztgenannte ist richtig, es muß in der That, wenn vom principium quod der göttlichen Generation die Rede ist, die Paternität als incommunicable Subsistenz wenigstens connotativ mitgedacht werden, um einen realen Unterschied zwischen Zeugendem und Gezeugtem zu begründen. Damit ist aber die Subsistenz der im Vater zeugenden Natur nicht beseitiget. Aber wozu eine solche Subsistenz? Die Spiratio activa, welche auch ein Concretes, einen Spirator causirt, involvirt kein Subsistiren! Ganz richtig, wenn gesagt werden soll, kein Subsistiren per propriam subsistentiam, weil das Spiriren dem Vater und Sohne gemeinsam ist, und diese beiden die concreten Voraussetzungen des heiligen Geistes sind, die als Concreta Deitatis göttliche Natur haben und in ihr subsistiren.

Die Lehre von den Subsistenzen in Gott hat auch auf dem christologischen Gebiete ihre Consequenzen. So können jene, welche nur Eine Subsistenz in Gott, die absolute, zulassen, nicht umhin, diese als den Terminus quo der in die hypostatische Union aufgenommenen Menschheit zu erklären, wie Capreolus, Marsilius, Vittoria, Soto, obschon diese Theologen die zuerst von Durand vorgebrachte Behauptung insoweit ermäßigen, als sie die absolute Subsistenz der Gottheit nicht schlechthin, sondern als determinirte und durch die relative Proprietät des Sohnes modificirte für den terminus quo gehalten wissen wollen. Übrigens — bemerken die Salmanticenser — ist kaum abzusehen, worin sich diese Ansicht der Sache nach von jener Durand's unterscheiden soll; denn beiderseits geht es darauf hinaus, daß direct und primär die absolute und allen drei Personen gemeinsame Subsistenz, und erst secundär und beziehungsweise das Relativum des Wortes Terminus der Assumtion gewesen sei. Übrigens drücken sich auch manche Andere, welche die relative Subsistenz der drei Personen neben der Einen absoluten Subsistenz zugeben, nicht ganz correct aus; so Godoy, welcher meint, daß die Subsistenz des Sohnes für sich allein kein adäquater Terminus der Assumtion sei, indem die Menschheit früher von der absoluten Subsistenz die Perseität der Independenz haben muß, ehe sie von der relativen Subsistenz des Sohnes die Perseität der Incommunicabilität haben kann. Diese Auffassung streitet jedoch gegen die Worte der eilften Toletanischen Synode, welche sagt: Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personae non in

unitate divinae naturae i. e. in eo quod proprium est Filii, non quod commune est Trinitati. Und in der Actio 8 der sechsten allgemeinen Kirchenversammlung ist zu lesen, daß Vater und heiliger Geist im Incarnationswerke nicht anders als voluntate et operatione communiciren. Und wie will Godoy den Tadel, den er selber gegen Durand vorbringt, daß nämlich nach dessen Ansicht die Menschheit Christi zu allen drei Personen in ein Verhältniß hypostatischer Union getreten wäre, letztlich von sich selbst abwenden? Er sagt freilich, die absolute Subsistenz sei nicht der terminus quo, und verleihe die Perseität der Independenz nur, sofern sie in der relativen Subsistenz imbibirt enthalten ist. Aber dann kann sie nicht mehr der terminus quo sein, unter welchem man eine ratio formalis et immediate terminans ratione sui zu verstehen hat, womit sich das von Godoy behauptete indirecte und unmittelbare Verhalten der absoluten Subsistenz nicht vereinbaren läßt.

Eine weitere Streitfrage ist, ob der Menschheit Christi eine eigenthümliche geschaffene Existenz zukomme. Die Thomisten verneinen es; für die entgegengesetzte Ansicht aber lassen sich Albert d. Gr., Bonaventura, Durand, Scotus, Petrus Paludanus, Richard von Media Villa, Almainus[1]), Pitigianus, Faber, Suarez, Vasquez, Lorca, Ragusa, Caspar Hurtado und viele Andere anführen. Die sechste allgemeine Synode — sagen diese — lehrt (act. 4, ep. Agathis, — act. 11, ep. Sophronii), daß das Wort die Menschheit mit allen Theilen, Proprietäten und Perfectionen derselben angenommen habe. Aber — erwidern die Salmanticenser — gewiß doch nur mit allen compossiblen Perfectionen derselben, unter welche die existentia creata nicht gehören kann, so gewiß Christus ein unum per se sein soll. Eben so wenig ist die Berufung auf den Ausspruch des Bischofes Epiphanius in der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung (act. 6, coll. 8) zuläßig, welcher sagt, Natur und Hypostase unterscheiden sich dadurch, daß Natur die existente,

[1]) Jacobus Almainus, Professor am Collegium von Navarra zu Paris, † 1515. Schriften: Expositio circa decisiones quaestionum Magistri Guilielmi Occam de potestate summi Pontificis; Tractatus quinque consequentiarum; Emblemmata physicalia, moralia; De auctoritate ecclesiae et conciliorum; Dictata super sententias magistri Roberti Holkot u. s. w.

Hypostase die subsistente Menschheit bedeute. Denn er will doch gewiß nicht sagen, daß die Natur realiter durch sich existire, sondern daß sie radicaliter existent sei, d. i. apta existere per propriam existentiam. Von einer Stelle aus Johannes Damascenus (fid. orth. III, 3) gibt selber Vasquez zu, daß sie nichts für die beregte Ansicht beweise. Aber — wenden die Gegner ein — wenn die Menschheit Christi keine eigene Existenz hat, wie könnte sie denn, vom Worte losgetrennt, noch existiren? Für diesen Fall — erwidert Cajetan — würde sie eine neue Persönlichkeit und Existenz erhalten, nicht durch einen neuen Act, sondern durch Continuation eines vorausgegangenen, aber vor seiner vollkommenen Beendigung unterbrochenen und zufolge des Eintretens der hypostatischen Union präpedirten Actes; sie würde sich verhalten, wie eine niemals assumirte Natur, welche niemals ohne eigene Existenz in Wirklichkeit vorhanden ist.

Darin sind indeß Godoy und auch die Thomisten einverstanden, daß Gott, abgesehen von seiner Dreipersönlichkeit, als absolut subsistenter eine geschaffene Natur annehmen könnte. Vasquez, Lorca, Becanus, Caspar Hurtado behaupten mit Alexander Halesius, Richard, Göthals das Gegentheil. Nach der Lehre der Väter und Concilien könne eine geschaffene Natur nur entweder mit göttlicher Natur oder göttlicher Person sich substanziell einigen; die Union mit der absoluten Subsistenz wäre aber keines von beiden. Diesen Einwand suchen Godoy und Gonet durch Bestreitung seines Vordersatzes zu beseitigen. Die Salmanticenser halten dieß für eine verunglückte Entgegnung, weil der Nachweis versäumt wird, daß die Väter und Concilien die von den Gegnern geläugnete Möglichkeit einer Union mit der absoluten Subsistenz wirklich kennen und affirmiren. Richtiger ist, zu fragen, was die Väter unter Union mit göttlicher Natur und göttlicher Person eigentlich verstehen; und da ergibt sich alsbald, daß in der von ihnen zugegebenen unio in persona als subsistens ut quod die Möglichkeit der Union mit Gott ratione sub-istentiae absolutae bereits enthalten sei. Das Subsistens ut quod ist nämlich zu verstehen als ut habens utramque naturam, durch welche Fassung die von den Vätern abgewiesene unio in natura abgewiesen ist, und vielmehr unus Deus subsistens in utraque natura resultirt. Eine Union mit der absoluten Subsistenz, sagen die Gegner, könnte die Zweiheit der Personen im

Gottmenschen nicht hindern. Aber gesetzt auch, die absolute Subsistenz reiche für sich nicht aus, die Incommunicabilität der angenommenen Creatur zu supprimiren, so ist sie doch vermögend, die Perseität derselben aufzuheben; und dieß ist die Hauptsache. Denn die primäre Wirkung der geschaffenen Persönlichkeit ist die Perseität. Da übrigens die Union mit dem absolut subsistenten Gotte per consequens nothwendig auch eine Union mit den drei Personen wäre, so wäre die aus der Union resultirende Person wirklich Person, wenn auch das Subsistens in humanitate nicht zufolge seiner an sich genommenen absoluten Subsistenz Person wäre; woraus abermals hervorgeht, daß eine derartige Union keine persönliche Menschheit als Subject der Assumtion involviren würde.

Auf die Frage, ob die eine und selbe Menschennatur von mehreren göttlichen Personen zugleich angenommen werden könne, antwortet die Mehrzahl der Theologen: Thomisten, Scotisten, Nominalisten, Jesuiten bejahend, Duns Scotus selber jedoch mit Richard, Ovandus, Rada, Faber, Pitigianus, Castillo, welchen sich auch Lugo anschließt, verneinend. Irriger Weise wollen die Letztgenannten auch Anselm zu dem ihrigen machen; Anselm sagt bloß, und sehr richtig, daß mehrere Personen zugleich mit Einer Menschennatur nicht in unitate personae sich verbinden können. Die Gegner wenden ein, daß die eine und selbe Wirkung nicht zugleich von mehreren adäquaten Ursachen derselben Ordnung abhängen können. Dieß ist nur insoweit und dann wahr, wenn die Wirkung nicht bloß quoad substantiam, sondern auch quoad modum, d. h. nicht bloß intensive, sondern auch extensive von mehreren Ursachen derselben Ordnung abhängen soll. Dieß fände aber im angenommenen Falle nicht statt, weil die unter sich gleichsam specifisch oder noch mehr als specifisch verschiedenen göttlichen Substanzen auch auf verschiedene Weise zur Einen menschlichen Natur sich in's Verhältniß setzen würden, was immerhin ohne Widerspruch denkbar ist. Weiters sagen die Gegner, der Gottheit komme die Dreipersönlichkeit in Ansehung ihrer Unendlichkeit zu; diese Unendlichkeit mußte im angenommenen Falle einer dreipersönlichen Menschennatur auch dieser zukommen. Hier wird übersehen, daß die Dreipersönlichkeit der Gottheit connaturaliter zukommt, während sie der Menschennatur nur obediantialiter zukommen würde, in welchem Falle sie keineswegs auf eine Unendlichkeit ihres Subjectes schließen läßt. Über einen der noch

weiter vorgebrachten Gegengründe, daß man nämlich im angenommenen Falle den Gottmenſchen weder Einen Menſchen noch drei Menſchen nennen könnte, läßt Thomas' hierauf bezügliche Äußerung 3 qu. 3, art. 6 ad 1^{mum} im Ungewiſſen, und zwei berühmte Ausleger ſind durch ſie auf zwei einander ganz entgegengeſetzte Anſichten hingeführt worden. Cajetan nämlich (dem ſich auch Medina anſchließt) meint, man müſſe einfach ſagen, daß drei Menſchen vorhanden wären; Capreolus hingegen ſagt, es wäre ſchlechthin nur Ein Menſch vorhanden. Dieſe Anſicht hat denn auch die meiſte Geltung, und wird ausdrücklich gebilliget von Ferrara, Nazarius, Cabrera, Johannes a St. Thoma, Marinis, Godoy, Gonet, Lorca, von den Salmanticenſern und Suarez, welcher auch die Autoritäten eines Alexander Haleſius, Bonaventura, Durand u. A. hiefür citirt. Vgl. auch Thomas 1 qu. 39, art. 3. Den Einwendungen von entgegengeſetzter Seite iſt entgegenzuhalten, daß die drei Perſonen in Gott ſchlechthin nur Ein Gott ſind, und vermöge dieſer Einheit auch der Gottmenſch nur Ein Menſch ſein kann. Wie Deus, muß auch Homo als nomen naturae, nicht als nomen suppositi genommen werden; ſo wenig man daher ſagen kann: Tres habentes Deitatem sunt tres Dii, eben ſo wenig darf man ſagen: Tres habentes humanitatem sunt tres homines, ſondern in dem einen und anderen Falle ergeben ſich nur tria supposita. Habens Deitatem und habens humanitatem ſind adjectiviſche Termini, Deus und Homo ſind ſubſtantive Termini; zur Vervielfältigung der ſubſtanzialen Concretheit genügt nicht die Pluriſication der Suppoſita ohne zugleich ſtatthabende Pluriſication der Formen oder Naturen.

Im Widerſpruche gegen die gemeinhin geltende Anſicht behaupten nach Scotus' Vorgange mehrere Scotiſten und Jeſuiten: Almainus, Baſſolis, Valentia, Becanus, Peſantius, Martinus Perez, Bernal, Hurtado de Mendoza u. A., daß auch eine geſchaffene Perſon Terminus der hypoſtatiſchen Aſſumtion ſein könne. Die Berufung auf Tertullian und Origenes, die beide in ſo manchen Stücken irrten, kann keine Inſtanz abgeben, ſo wenig als ein Ausſpruch des heiligen Hieronymus, der nur eine fremde Anſicht referirt; die Bezeichnung des Antichriſt als incarnirten Satans iſt bloß eine figürliche Redensart. Sonſtige Einwendungen ſcheitern an der Nothwendigkeit, den terminus assumtionis als ein ſchlechthin Unbegränztes nehmen zu müſſen; denn er muß eine substantia irrecepta, mithin

actus purus sein, indem eine substantia recepta durch ihr Subject determinirt und auf dasselbe beschränkt wäre.

Es war bisher vom Verhältniß der göttlichen Essenz und Natur zu Existenz und Subsistenz die Rede, und es fragt sich nun weiter, wie Essenz und Natur in Gott zu einander sich verhalten. Hier tritt nun Cornejo, einst Inhaber der Lehrkanzel Durand's auf der Universität Salamanca, ganz singulär mit der Ansicht hervor, daß man zwischen Essenz und Natur in Gott einen virtuellen Unterschied annehmen müsse; das Constitutivum der also unterschiedenen Essenz sei der Begriff der wesentlich spirituellen Substanz, soweit sie aber unter den Begriff der Natur fällt, sei das Erkennen ihr Constitutivum. Wie in den Creaturen, seien auch in Gott, meint Cornejo, Essenz und Natur zu unterscheiden. Aber dann müßten Natur und Essenz Gottes eben so, wie jeder Creatur, z. B. des Menschen, als ein unum per accidens gedacht werden, was doch gewiß nicht angeht. Denn eben in dieser accidentellen Einheit beider ist die virtuelle Differenz beider gegründet. Curiel, Arrubal, Albertinus verwerfen wol Cornejo's Ansicht, wollen jedoch nicht, daß die Intellectualität per modum actus purissimi et ultimi Constitutivum der göttlichen Essenz oder Natur sei, sondern radicaliter als esse und in actu primo, wie auch bei Engeln und Menschen. Diese Theologen scheinen also zu glauben, es sei eine Constituirung ohne Zusammensetzung (aus Materie und Form in der physischen Constitution, aus Esse und Essenz in der metaphysischen) nicht denkbar. Gäbe es aber außerdem nicht auch eine Constitution ohne Zusammensetzung, so wäre die Constituirung einer göttlichen Person, z. B. des Vaters, nicht denkbar; denn die Constituirung des Vaters durch die Paternität ist nicht bloß über die physische, sondern auch über die metaphysische Zusammensetzung erhaben. Und eben so verhält es sich mit der durch das Intelligere constituirten göttlichen Essenz, deren Quiddität eben das Intelligere selber ist. Aber — wenden die Gegner ein — in der heiligenden Gnade wird das intellective Esse doch bloß radical mitgetheilt, nicht aber auch zur Schauung Gottes verholfen; mithin muß zwischen dem radicalen Esse und dessen höchster Actualität unterschieden werden. Dieser Einwurf — antworten die Salmanticenser — beweist nicht, was er beweisen soll, und ist schon deßhalb ungehörig, weil hier nur von einer inadäquaten, analogischen participatio formalis der göttlichen Natur

die Rede ist. Es müßte eher umgekehrt geschlossen werden, daß die vollkommene Erschöpfung dieser Einen Art von Participation jede andere überflüssig und unmöglich macht, mithin der Unterschied zwischen radicaler Intellectualität und actuellem Intelligere nur für uns in Absicht auf die verschiedenen Grade der Einen göttlichen Selbstmittheilung besteht. Die Gegner selber geben wenigstens zu, daß das Esse oder die durch formale Abstraction abstrahirte Entität nicht abstracter ist, als die ratio entis selber, im gegebenen Falle die Deitas, und zwar deßhalb nicht, weil das derart abstrahirte Esse formalissime die Deitas selber ist. In gleicher Weise aber schließt das derart abstrahirte Esse Gottes das Intelligere in sich, und wird von demselben umschlossen, und ist von demselben bloß in unserem Denken unterschieden; und das göttliche Intelligere, durch eine Abstraction secundum rem abstrahirt, besagt die ganze Vollkommenheit, welche das ohne Contraction verstandene Esse besagt, und die ratio entis oder des durch eine formale Abstraction secundum rationem abstrahirten Esse selber, ist nicht actueller und vollkommener, als das auf dieselbe Art oder auch durch eine Abstraction secundum rationem abstrahirte Intelligere.

Man kann aber nicht gleicherweise auch das göttliche Wollen als etwas im formalissimus conceptus Dei Inbegriffenes betrachten. Die Thomisten berufen sich hierin auf Thomas' Ausspruch: Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium. Suarez hingegen tritt mit mehreren seiner Ordensgenossen auf die entgegengesetzte Seite. Jedes Seiende, sagt Suarez, handelt durch dasjenige, wodurch es in actu constituirt ist; der Begriff der höchsten Vollkommenheit schließt Alles in sich, was schlechthin vollkommen ist, mithin auch den Willen; Verstand und Wille gehören zu jenen Dingen, welche als per se unita, einem Suppositum mitgetheilt, eine Essenz als Resultat ergeben; wie das Wollen zum inneren constitutiven Wesen des Menschen gehört, so muß es auch im quidditativen Concepte Gottes eingeschlossen sein. Auf diese Argumente antworten die Salmanticenser ungefähr folgendes: Es ist nicht nothwendig, daß dasjenige, wodurch ein Wesen quoad exercitium thätig ist, das esse naturae des Wirkenden mitconstituiren müsse. Der Begriff der vollkommensten Natur Gottes schließt nicht jedwede denkbare Vollkommenheit was immer für einer Art, sondern nur jene Vollkommenheiten in sich, welche eben zum Begriffe der Natur

selber gehören; demnach ist z. B. die Dreipersönlichkeit Gottes etwas außer dem Begriffe der Natur Liegendes, weil die Relationen keine constitutiven Momente des Begriffes Natur sind; der Wille ist eine Consequenz des Intellectivseins Gottes, setzt also das Vorhandensein und Constituirtsein der intellectiven göttlichen Natur bereits voraus.

Darin sind indeß die Thomisten mit Suarez gegen Duns Scotus, Mayronis, Villegas einverstanden, daß der Wille in Gott nicht als bloß potenzielles Vermögen (per modum potentiae realis) vorhanden ist, sondern ganz und gar nur per modum actus purissimi. Es ist nicht nothwendig anzunehmen, daß Gott bezüglich des Judas, welcher auch zur ewigen Seligkeit hätte vorherbestimmt werden können, unterlassen habe, einen Willensact in sich hervorzurufen, den er hätte hervorrufen können; es genügt, daß die Entität oder Realität der stets actuellen göttlichen Wollung auf Judas hätte abgezweckt werden können und nicht abgezweckt worden sei, ohne daß durch dieses rein nach Außen fallende Verhalten des schon ganz und gar actuellen Willens etwas Reelles und Innerliches in Gott selbst causirt werde.

Im göttlichen Erkennen und Wollen gehen aus der göttlichen Wesenheit Sohn und Geist hervor; beider Processionen sind das Erkennen und Wollen selber, jedoch unter einem gewissen, zu diesen beiden Thätigkeiten hinzukommenden Modus. Duns Scotus hingegen unterscheidet von einem den drei Personen gemeinsamen essentiellen Intelligere ein dem Vater allein zukommendes Dicere, welches von dem essentiellen Intelligere formaliter verschieden ist, und in ähnlicher Weise unterscheidet er das dem Vater und Sohne gemeinsame Spirare von dem allen drei Personen gemeinsamen Velle. Occam, G. Biel, Molina fallen ihm bei. Intelligere bedeute das Esse Verbi, Dicere hingegen die Production desselben. Aber der hiemit insinuirte formale Unterschied von Esse und Producere gilt nach der Bemerkung der Salmanticenser nur in Hinsicht auf das esse entitativum geschaffener Dinge, in keinem Falle aber in Hinsicht auf das esse intelligibile einer Sache; denn bezüglich dieses Esse ist keine distinctio excludentis et exclusi nothwendig, es genügt die distinctio includentis et inclusi. Sonach ist das göttliche Intelligere passiv verstanden ein Existere des Wortes, und indem es die Paternität connotirt, bedeutet es weiterhin auch schon ein Dicere und Produciren desselben. Demzufolge kann auch der weitere Einwurf nicht zugegeben werden, daß active und passive Production

des Wortes durchwegs von einander unterschieden sind. Denn auch die active Production des Sohnes muß essentiell die göttliche Essenz selber in sich schließen, indem die den Sohn hervorbringende Dictio und Generatio nothwendig das die göttliche Natur constituirende Intelligere in sich schließt.

Das göttliche Wort geht nach Thomistischer Lehre aus der göttlichen Erkenntniß alles dessen, was formaliter und nothwendig in Gott ist, hervor. Scotus behauptet zufolge seiner eben berücksichtigten Ansicht über das göttliche Intelligere, daß das Wort bloß aus der Erkenntniß des göttlichen Wesens, nicht aber der Personen, hervorgehe. Er nimmt nämlich eine gewisse Aufeinanderfolge im göttlichen Erkennen an; zuerst muß das Erkennen Gottes auf sein Wesen gerichtet sein, sodann folgt die Erkenntniß der Personen, letztlich jene der Creaturen; die auf das Wesen gerichtete Erkenntnißthätigkeit bringt eben den Sohn oder das Wort hervor. Darauf erwidern die Salmanticenser, daß man zwischen der prioritas a quo und in quo unterscheiden müsse; eine prioritas in quo, d. i. der Zeit oder Dauer nach, ist unstreitig nicht vorhanden, daher das Erkennen nicht anfänglich bei der Essenz stehen bleiben und erst weiterhin auch auf die Personen sich erstrecken kann. Wenn nun das Erkennen, durch welches das Wort producirt werden soll, auf alles Nothwendige in Gott geht, so sind nothwendig auch die Personen darin inbegriffen. — Vasquez nähert sich der Scotistischen Ansicht wenigstens in etwas an, wenn er meint, daß das Wort wenigstens nicht zugleich auch aus der Erkenntniß des heiligen Geistes als Erkenntnißobjectes hervorgehe, obschon das Erkanntwerden des Vaters und Sohnes nothwendig vorauszusetzen ist; diese Voraussetzung genügt jedoch, um die Production des Wortes zu motiviren, wenn es auch per impossibile keinen heiligen Geist gäbe. Hier überträgt Vasquez eine Trennung vom Zusammengehörigen, welche in unserem Denken vorgenommen wird, ungerechtfertigter Weise auf Gott selber, als ob dasjenige, was wir im Denken auseinanderhalten, eo ipso auch schon in Wirklichkeit getrennt sein könnte. Aber — replicirt Vasquez — wenn die Thomistische Ansicht wahr ist, muß ja der Sohn auch Bild des heiligen Geistes sein. Dieß kann insofern zugegeben werden, als damit gesagt ist, daß der Sohn Einer Natur mit dem heiligen Geiste, und von demselben persönlich geschieden ist. Aber der Sohn ist deßhalb noch nicht in

jenem Sinne Bild des heiligen Geistes, in welchem er das Bild des Vaters genannt wird. Denn der heilige Geist concurrirt nicht als reales Princip zur Erzeugung des Sohnes, weder als principium quod, noch als principium quo des Sohnes.

Wenn Scotus und Suarez bereits die Erkenntniß der göttlichen Personen aus dem das Wort producirenden Intelligere ausschließen, um so mehr die Erkenntniß aller möglichen Creaturen. Jenen beiden treten in Beziehung auf den letzterwähnten Punct im Besonderen auch Pesantius und Arrubal bei; sei das doch auch nicht nothwendig, daß die Liebe des heiligen Geistes, der wesentlich als Liebe aus Vater und Sohn hervorgeht, auf alle Creaturen sich erstrecke. Sehr wahr, bemerken die Salmanticenser; denn die Creaturen haben nach der bloßen Möglichkeit ihres distincten Seins außer Gott keine Güte oder Amabilität an sich eigen, während ihnen jedoch eine hinreichende Intelligibilität zukommt, daher der Einwand nichts beweist. Aber, wird weiter entgegnet, die göttliche Essenz steht ja in keinem nothwendigen Verbande mit der möglichen Creatur, muß also vollkommen und comprehensiv erfaßt werden können, ohne daß zugleich auch die Erkenntniß der Creaturen formaliter mit eingeschlossen sei. Darauf antwortet Suarez, die Möglichkeit der Creaturen sei so nothwendig als Gott selber, so wahr Gott allmächtig ist. Indeß glauben die Salmanticenser, man müsse neben der Allmacht auch noch die Connexion der das Wesen ausdrückenden Termini mit dem Sein des Wesens in's Auge fassen, und diese Connexion ist in Gott enger als in der Creatur, mithin die Nothwendigkeit Gottes größer als die Nothwendigkeit der Möglichkeit der Creatur. Gleichwol aber bleibt es wahr, daß, wenn keine Creatur möglich wäre, Gott auch nicht allmächtig wäre, und die Creaturen nicht möglich wären, wenn Gott nicht allmächtig wäre. Nur hat man zu beachten, daß aus dem Nichtvorhandensein der Creaturen noch nicht das Nichtvorhandensein der Allmacht folgt, während doch umgekehrt aus dem Nichtvorhandensein der Allmacht nothwendig das Nichtvorhandensein der Creaturen folgt.

Einige, wie Valentia und Montoya, wollten auch die Voraussicht der wirklichen zukünftigen Dinge zu einem realen Principe per se der Production des Wortes machen. Dieß ist jedoch zu weit gegangen. Denn das Aussprechen der existenten Creaturen setzt das Vorhandensein des Wortes voraus, die Futurition wird durch das

Sprechen des bereits generirten Wortes determinirt. Man müßte sonst annehmen, daß die göttliche Essenz, als species intelligibilis gedacht, nothwendig das wirkliche Künftige repräsentire, und das Zukünftige, unabhängig vom göttlichen Wollen, nothwendig wäre.

Es wurde zuvor gesagt, daß die Dinge in ihrer bloßen Möglichkeit kein Gegenstand der göttlichen Liebe seien. Mehrere Scotisten und Jesuiten behaupten das Gegentheil und meinen, daß die Dinge selbst nach ihrer bloßen Möglichkeit Gegenstand einer nothwendigen Liebe seien; so Vassolis, Rada, Herrera, Vasquez (der selbst Cajetan zu seinen Gunsten zu deuten bemüht ist), Arrubal, Herice [1]), Becanus, Theodorus [2]), Granado, Torres. Auch das bloß mögliche Ding sei wahrhaft ein ens und darum gut; es besage eine metaphysische invariable und realiter wahre Essenz. Hierauf hat bereits Thomas durch den Hinweis auf das grundverschiedene Verhalten von Verstand und Wille zum Erkenntnißobjecte geantwortet. Der Verstand für sich bezieht sich bloß auf das Wesen der Sache und die reellen Bedingungen ihrer Denkbarkeit, abgesehen hievon, ob sie an sich, oder bloß in ihren Ursachen existire, wenn sie nur überhaupt real möglich ist. Anders verhält es sich mit dem Willen, der eben auf das Wirkliche als solches geht; und eben nur insofern, als das Wirkliche ein Object des Willens und seines Begehrens ist, heißt es gut. Sind nun die Dinge als bloß mögliche überhaupt keine res amabiles, so ist auch Vasquez' Einwand gar nicht zur Sache gehörig, welcher meint, daß der unveränderliche Gott die Dinge nothwendig und von Ewigkeit her lieben müsse, also auch dann, wenn sie als mögliche existiren; die Dinge in ihrer bloßen Möglichkeit sind eben kein Gegenstand der Liebe, weder einer nothwendigen noch einer freien, daher auch Duns Scotus im

---

[1]) Valentin de Herige, S. J., lehrte Philosophie und Theologie zu Valladolid und Salamanca, † 1626. Schriften: Quatuor tractatus in Primam Partem S. Thomae i. e. de Scientia Dei, de Voluntate Dei, de Providentia, Praedestinatione et Reprobatione, de Visione Dei.

[2]) Theodorus Forestius aus dem Capuciner-Orden, der größtentheils in Italien sich aufhielt, Generaldefinitor seines Ordens wurde und bei Urban VIII. in hoher Gunst stand, † 1637. Schriften: Paraphrases, commentaria et disputationes de almae et sanctissimae Trinitatis mysterio juxta mentem S. Bonaventurae conciliatam ubique cum S. Thomae sententia et Scripturae ac Patrum assertis illustratam.

Irrthum ist, welcher sie für den Gegenstand einer freigewollten Liebe gehalten wissen will. Hätten sie übrigens als bloß mögliche etwas Begehrenswerthes an sich, so müßten sie Gegenstand einer nothwendigen Liebe sein. Gotti unterscheidet zwischen einer wirksamen und einer unwirksamen, bloß bedingnißweisen Liebe (amor simplicis complacentiae); diese letztere wende Gott auch der bloßen Möglichkeit der Dinge zu; diese Liebe sei nothwendig quoad specificationem et quoad exercitium, der Grund der Nothwendigkeit aber liege nicht in den Creaturen, sondern in der göttlichen Liebe selber.

Es steht im Vermögen Gottes, das Sein der Dinge zu wollen und nicht zu wollen. Einige fügen hinzu, es stehe in seiner Macht, von jedem Wollen oder Nichtwollen ihres Seins Umgang zu nehmen; so Bassolis, Aureolus, Curiel, Durand, Ferrara, Catharinus, Gonet und einige andere neuere Thomisten; es gebe keine positiv vorausbestimmende Reprobation, dazu, daß etwas nicht geschehe, bedürfe es keiner positiven Entschließung Gottes u. s. w. Darauf antworten die Salmanticenser u. A., die Entschließung Gottes, bestimmten Menschen das ewige Heil nicht efficaciter zu verleihen, vertrage sich ganz wol mit seinem, auf die Beseligung aller Menschen gerichteten Willen, indem es neben der gratia efficax eine gratia sufficiens gebe. Die Nothwendigkeit einer positiven Entschließung Gottes hinsichtlich des Seins oder Nichtseins zukünftiger Dinge läßt sich deßhalb nicht beseitigen, weil es zur Vollkommenheit der unbegränzten Freiheit Gottes gehört, sich in Beziehung auf alles Schaffbare zu entscheiden, ob es in Wirklichkeit treten soll oder nicht. Auf den Einwurf, daß in Gott neben der Freiheit conträrer Wollungen auch die libertas contradictionis (zwischen Wollen und Unterlassung des Wollens) vorhanden sein müsse, antwortet Billuart, daß die göttliche Freiheit nicht eine libertas indifferentiae ad diversos actus, sondern eine indifferentia actus purissimi et simplicissimi ad diversa objecta sei, wonach das Unterlassen des Wollens als Verzichtleistung auf irgend ein Wollen als solches von selbst als undenkbar hinwegfällt.

Man unterscheidet zwischen einem naturnothwendigen und freien Willen Gottes, und beide sind nach gewöhnlicher Annahme der Thomisten nicht virtuell, sondern bloß in unserem Denken unterschieden. Auch dieß wird nicht zugegeben, daß, wie Cajetan will, die freie Entschließung zur naturnothwendigen eine Vollkommenheit,

wenn schon minderen Ranges, hinzufüge. Denn diese neu hinzukommende Entität könnte kaum einen anderen als creatürlichen Charakter haben, sie wäre als etwas von der Natur Gottes Abtrennbares, etwas Zufälliges an Gott, Gott wäre nicht actus purus, nicht unveränderlich u. s. w. Salas, Fonseca und einige Anhänger Cajetan's wollen dessen Meinung in etwas mildern, meinen aber aufrecht erhalten zu können, daß der freie Willensact eine bloß virtuell vom actus necessarius unterschiedene reale formalitas begründe, die sich vom letzteren frei abtrennen lasse. Aber auch diese Ansicht kann sich den an Cajetan's Meinung gerügten Consequenzen nicht entziehen. Darum wird sie von Navarrette u. A. noch etwas weiter herabgestimmt, und gesagt, daß jene formalitas ihre Realität bloß von der göttlichen Essenz habe, in welcher sie per modum transcendentis eingeschlossen sei. Aber die göttliche Essenz imbibirend, muß sie a se existiren, hat also keine reale Ursache, und existirt somit schlechthin nothwendig, so daß demnach nicht mehr mit Navarrette gesagt werden darf, sie könne in Gott vorhanden sein oder auch nicht. Der freie Act Gottes kann nur eine nothwendige formalitas des göttlichen Willens selber sein, die eine nicht nothwendige relatio rationis zu den Creaturen comitativ besagt. Dieß ist gemeine Ansicht der Thomisten. Das göttliche nothwendige Wollen ist in sich unendlich und zufolge dessen eine complete Potenz und aus sich selbst genügend, eine Wirkung, die noch nicht ist, hervorgehen zu machen, ohne daß zum Esse des Willens noch etwas Anderes hinzutreten müßte, um ihn zu einem actuellen Willen zu machen. Der göttliche Wille hat primo und per se nicht die Creatur zum objectum formale quo oder quod, die Creaturen sind ihm nur secundäres und materiales Object; daher bezieht er sich wol auf sie, aber nur connotativ und sine additione intrinseca.

Ob der göttliche Wille jederzeit erfüllt werde? Man unterscheidet zwischen vorausgehendem und nachfolgendem Willen; die unbedingte Erfüllung des nachfolgenden, mit Rücksicht auf gegebene Umstände und Verhältnisse bestimmten Willens steht außer Frage. Aber eben aus diesem Anlasse behauptet Duns Scotus, daß der vorausgehende Wille nicht formaliter in Gott sei; denn sonst müßte er, wie z. B. der Wille, daß alle Menschen selig werden, nothwendig in Erfüllung gehen. Auch Alexander Halesius, Bonaventura so wie Marsilius und Major sind dieser Ansicht; Cajetan (Comm. ad

1 Tim. 2) und Zumel stehen ihr nicht ferne. Die Salmanticenser antworten hierauf mit dem Beispiele vom Kaufmanne, der seine Waaren aus dem sturmgepeitschten Schiffe in's Meer wirft; Niemand wird sagen, daß er nicht an sich, in Hinsicht auf Güte und Werth der Waaren dieselben zu behalten wünschte, anders aber denkt er in Rücksicht auf die obwaltenden Umstände und Gefahren. Man kann nicht sagen, daß der vorausgehende Wille dem nachfolgenden widerspreche; denn der erstere hat das Seligsein der Menschen an sich, der letztere mit Rücksicht auf besondere Umstände im Auge. Duns Scotus meint, der vorausgehende Wille könne unter solchen Umständen keine voluntas efficax sein. Dieß ist abermals nicht wahr; denn Gott will vorausgehend efficaciter die Mittel und allgemeinen Ursachen des Heiles, und kehrt Alles vor, was zur Ermöglichung des Heiles genügt; dem vorausgehenden Willen fehlt es also nicht an der efficacia actus, sondern nur an der efficacia objecti, daher die Förmlichkeit des Wollens selber nicht bestritten werden kann.

Soweit aber der Wille Gottes mittelst der causae secundae vollzogen wird, vollzieht er sich nach einstimmiger Ansicht der Thomisten und Scotisten zufolge einer absoluten und wirksamen Vorausbestimmung der Acte der causae secundae. Dawider lehnen sich aber bedeutende Theologen aus dem Jesuitenorden auf: Molina, Bellarmin, Fonseca, Suarez, Vasquez, Lessius, Granado, Arrubal. Namentlich glauben sie die menschliche Freiheit gegen diese Prädetermination menschlicher Handlungen in Schutz nehmen zu müssen. Die Thomisten suchen diese Bedenken durch Erklärung des Begriffes der Wahlfreiheit zu zerstreuen. Diese besteht — sagen die Salmanticenser — obwol simul in potentia ad opposita, doch nicht in potentia ad opposita simul habenda; es wird also auch nicht erfordert, daß der prädeterminirte menschliche Wille zu gleicher Zeit fähig sein soll, actuell einen Consens oder einen Dissens zu hegen, obwol ihm beide Acte möglich sein müssen; oder wie Capreolus es ausdrückt, im liberum arbitrium ist wol die simultas potentiae ad opposita, aber nicht die potentia simultatis. Die simultas potentiae heißt potentia ad oppositum in sensu diviso, die potentia simultatis wird die Possibilität in sensu composito genannt; erstere reicht zur Wahrung der Wahlfreiheit hin, letztere ist unmöglich und überflüssig. Man muß sich ferner nicht vorstellen, als ob die

Prädetermination das posse agere gäbe, welches schon an sich im Willen liegt; sie gibt nur das agere: aus dem posse agere erklärt sich aber die Sufficienz des Willens trotz fehlender Prädetermination, obschon zugleich auch einleuchtet, daß es bei aller Sufficienz ohne Prämotion niemals zum wirklichen Handeln kommen werde. Die praedeterminatio hebt die Selbstthätigkeit der geschaffenen Potenzen nicht auf; daher ist Salas im Irrthum, wenn er den Thomistischen Satz, daß die irrationalen Naturen nicht formaliter um eines Zweckes willen thätig sind, aus der Lehre von der praedeterminatio physica erklären will. Die Ursache dieses Ermangelns einer formalis actio ist einfach darin zu suchen, daß die irrationalen Wesen keine denkfähigen sind und demnach nicht mit Willen (formaliter), sondern bloß materialiter thätig sind.

Ob auch die Prädestination der Menschen zur ewigen Seligkeit als ein Act des göttlichen Willens zu betrachten sei. Duns Scotus behauptet es unbedingt, nach den Thomisten ist die Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit formaliter ein Act des göttlichen Verstandes, und involvirt nur connotativ auch einen göttlichen Willensact. Auf Seite des Duns Scotus stehen auch Bonaventura, Gregor, Aureolus, G. Biel, Eck, Suarez, Vasquez, Lessius: Wenn Gott efficaciter wolle, daß Petrus selig werde, d. h. ihn durch seinen Willen prädestinire, so müsse Petrus wirklich selig werden. In diesem Satze — erwidern die Thomisten — ist mit dem Ausdrucke Prädestination ein unrichtiger Begriff verbunden. Die volitio efficax ist nur die prima radix eines Verstandesactes, durch welchen Gott efficaciter die Mittel zur Beseligung des Petrus vorkehrt und ordnet, und diesen Verstandesact heißt man Prädestination. Ohne diese Vorkehrung könnte keiner selig werden, erst in Kraft derselben erweist sich der göttliche Wille als wirksamer Wille. Daraus ergibt sich auch die Antwort auf den Einwurf, daß die Prädestination nur eine besondere Bethätigung der Vorsehung sei, welche als Sorge doch wesentlich eine Willensthätigkeit sei. Vorsehung oder Vorkehrung, sahen wir, ist ein Act des ordnenden Verstandes, und die active Application dieses Verstandes heißt Sorge. Aber — fragen die Gegner — soll man auch Reprobation für einen Act des göttlichen Verstandes nehmen? Allerdings, auch sie ist gleich der Prädestination ein Theil der göttlichen Vorsehung, und als eine mit Urtheil verbundene Prüfung ein Verstandesact. Nun darf man nicht

mit Molina, Suarez, Arrubal, Vasquez, Valentia, Salas, Azor dieſes Urtheil für das Weſentliche und Eigentliche im Prädeſtinationsacte oder Reprobationsacte nehmen. Denn die Providenz iſt, wie Thomas lehrt, eine im Intellecte exiſtirende ratio praeceptiva ordinationis in finem, und demnach ſind die Acte der Prädeſtination oder Reprobation formaliter als imperia des ordnenden göttlichen Verſtandes zu faſſen. Vasquez beſtreitet die Übereinſtimmung dieſes Thomiſtiſchen Satzes mit der Ariſtoteliſchen Doctrin in Ethic. VI, c. 8 ff.; die prudentia werde daſelbſt bloß in ordine ad alios als praeceptiva dargeſtellt, ihr und der sagacitas werde ein vom judicium verſchiedenes imperium abgeſprochen. Dieſe Auslegung iſt durchaus unrichtig; Ariſtoteles ſpricht im angeführten Werke nicht von der prudentia civilis oder politica, ſondern von der prudentia monastica; er ſetzt den Unterſchied von sagacitas und prudentia darein, daß letzterer neben dem judicium auch noch das praecipere, und zwar dieſes vornehmlich zukomme. Unwahr iſt ferner, daß der usus kein von der electio verſchiedener Willensact ſei; und daß, wäre er verſchieden, der dem Wahlacte vorausgehende actus judicis zur Leitung jenes Willensactes ausreichen würde. Denn etwas Anderes iſt, gewiſſe Mittel als zweckdienlich erkennen, etwas Anderes, die Anwendung derſelben anordnen. Das Imperium im Reprobationsacte beſteht in der Anbefehlung einer Zulaſſung, nämlich der Sünde, der Abweiſung der gratia efficax, des Verharrens in Unbußfertigkeit. Peſantius kann nicht begreifen, wie Gott eine ſolche Zulaſſung wollen kann, welcher zufolge vernünftige Creaturen von der Erreichung ihres letzten Zieles ausgeſchloſſen ſeien; allerdings laſſe Gott auch in der phyſiſchen Natur Defecte und Corruptionen zu, aber nur deßhalb, weil Generation und Correption ſich wechſelſeitig bedingen, die ewige Verdammniß eines Theiles der Menſchen aber ſtehe in keiner ſolchen Wechſelbeziehung zur Beſeligung Anderer. Peſantius irrt, wenn er mit der von ihm angegebenen Urſache der Zulaſſung von Defecten in der phyſiſchen Welt nicht bloß eine genügende, ſondern eine adäquate Urſache für alle Defecte im creatürlichen Sein gefunden zu haben glaubt. Denn es laſſen ſich mancherlei andere Urſachen denken, aus welchen Gott die Zulaſſung der Sünde u. ſ. w. efficaciter beſchließt, z. B. um die Defectibilität des menſchlichen liberum arbitrium zu zeigen, ſeine Strafgerechtigkeit zu offenbaren, die Größe ſeiner Barmherzigkeit gegen die Prädeſtinirten

in's rechte Licht zu ſtellen u. ſ. w. Zugegeben, daß die Reprobation ein Theil der Providenz ſei — wird dagegen eingewendet —, ſo kann ſie als bloße Zulaſſung kein imperativer Act ſein. Aber, wenn das Erſte zugegeben wird — erwidern die Salmanticenſer —, muß auch das Zweite angenommen werden; denn es ſtreitet gegen die Vollkommenheit der göttlichen Providenz, daß ſie in bloß negativer Weiſe ſich bethätige. Und was wäre mit der bloß negativen Auffaſſung gewonnen? Man würde damit den Willen, daß ein Menſch dem ewigen Verderben anheimfalle, aus Gott nicht beſeitigen; da der reprobirende Wille in keinem Falle mit dem auf die Beſeligung aller Menſchen gerichteten antecedenten Willen coincidiren kann. Und hat nicht auch dieſer antecedente Wille, der doch zugeſtandener Maßen ein poſitiver Wille iſt, ſeine negative Seite, nämlich das Nichtverdammtwerden der Menſchen? Alſo kann umgekehrt auch der Reprobationsact, obwol er die Erwählung verneint, ein poſitiver Act ſein. Aber man ſoll ihn doch wenigſtens nicht als unbedingten Willen — meinen Duns Scotus und viele Andere —, ſondern als einen durch die Vorausſicht der Verdammungswürdigkeit bedingten Willen nehmen. In dieſer Weiſe ſprach ſich bereits Göthals aus; ferner Mayronis, Tartaret, Lychet, Valentia, Molina, Villegas, Aquila, Occam, G. Biel, Rubio, Oſor[1]), Camerafius, Catharinus, Horantius[2]), Viguerius[3]), Stapleton[4]), Turrianus[5]), Leſſius, Torres,

[1]) Die pyrenäiſche Halbinſel hat mehrere Theologen dieſes Namens hervorgebracht. Der hier gemeinte iſt wahrſcheinlich Hieronymus Oſorio, der Cicero Portugals, Biſchof von Silves, † 1580. Schriften: De nobilitate civili et christiana libri V; De gloria libri V; De regis institutione et disciplina libri VII; De rebus Emmanuelis Lusitaniae regis virtute et auspicio gestis libri XII; Defensio sui nominis; Admonitio ad Elisabetham reginam Angliae; Epistola ad Elisabetham Angliae reginam; In Gualterum Haddonum Elisabethae reginae magistrum libellorum supplicum de vera religione libri III; De justitia coelesti libri X; De vera sapientia libri V; Paraphrases in Job, Psalmos, Salamonis sapientiam, Isaiam; Comment. in parabolas Salamonis, Oseam, Zachariam; Oratio in laudem Divae Catharinae etc.

[2]) Horantius oder Orantes Franc., aus dem Minoriten, als Theologus des Biſchofes von Palentia beim Concil von Trient anweſend, nach Verwaltung verſchiedener anderer Ämter endlich Biſchof von Oviedo, † 1584. Schriften: Locorum catholicorum pro Romana fide adversus Calvini institutiones libri VII; Epistola seu tractatus de quibusdam quaestionibus

Cornejo: Reprobiren heiße so viel als Jemand haſſen; Gott könne aber doch Niemand haſſen, außer wegen der Schuld deſſelben. Es fragt ſich — erwidern die Thomiſten —, was man unter odium

inter Philippum Marnixium S. Aldagondae Abbatem et Michaelem Bajum Academiae Lovaniensis Cancellarium circa Ecclesiae auctoritatem et Judicem controversiarum fidei etc.

[3]) Es gab zwei Theologen aus dem Franziscanerorden, welche den Namen Vigerius trugen: Joh. Vigerius, ein Genueſer von Geburt, zuletzt Biſchof von Chio (ſ. 1533), ſchrieb: Lecturam in primum Sententiarum Scoti — Marcus Vigerius, der in Padua und Rom Theologie lehrte, und zuletzt Cardinal-Biſchof von Präneſte wurde, † 1516. Er hinterließ Decachordum Christianum de praecipuis Verbi incarnati mysteriis, dem Papſte Julius II. gewidmet. Ein gleichnamiger Verwandter von ihm, nicht dem Franziscanerorden angehörig, Marcus Vigerius, Biſchof von Sinigaglia, am Concil von Trient anweſend, und um a. 1556 als päpſtlicher Nuntius in Portugal fungirend, ſchrieb: Dialogus de tollendis ecclesiae abusibus; Tract. de Anti-Christo; De Justificatione; De residentia. — Außerdem hat ſich auch ein Theolog aus dem Dominicaner-Orden, Johannes Viguerius (blühte um a. 1540), durch ſeine Institutiones theologicae und noch mehr durch ſeine Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam bekannt gemacht.

[4]) Aus des berühmten Thomas Stapleton († 1598) vielen Schriften (Geſammtausgabe 1620. Paris, Tomi IV. fol.) erwähnen wir: De principiis fidei doctrinalibus libri XII; Relectio scholastica principiorum fidei doctrinalium; De universa justificationis materia hodie controversa libri XII; mehrere Streitſchriften gegen Whitaker und den anglicaniſchen Biſchof Horn; verſchiedene bibliſch-theologiſche Schriften gegen die proteſtantiſchen Anſchauungen und Behauptungen gerichtet.

[5]) Franc. Turrianus, ſeit 1566 der Geſ. J. angehörig, lehrte zu Rom und Ingolſtadt, wohnte als päpſtlicher Abgeordneter dem Concil von Trient bei, † 1584. Nebſt einer großen Anzahl von Überſetzungen patriſtiſcher Werke aus dem Griechiſchen ſind aus ſeinen gedruckten Schriften vornehmlich zu erwähnen: Dogmaticus de electione et justificatione; De dogmaticis characteribus verbi Dei; Epistola de definitione propria Peccati Originalis ex Dionysio Areopagita, et de Conceptione Virginis sine peccato ex Scriptura et testimoniis Patrum; De sanctissima Eucharistia; De hierarchicis ordinationibus ministrorum ecclesiae adversus schismaticas vocationes ministrorum; Adversus Magdeburgenses Centuriatores pro canonibus apostolicis et pro epistolis decretalibus; ferner Streitſchriften gegen Andreas Freihub und gegen Paul Vergerius' Schrift de idolo Lauretano; Epistola ad Stanislaum Hosium Cardinalem, qua Societatem tuetur; De Summi Pontificis supra Concilium auctoritate etc.

versteht. Bedeutet es Verhängung von Übel und Strafe und den Willen dieser Verhängung, so ist allerdings der Schluß der Gegner richtig; odium kann aber auch die denegatio beneficii indebiti bedeuten und muß hier allen vorausgegangenen Erklärungen zufolge so genommen werden, und dann läßt sich aus dem Begriffe des göttlichen odium die Nothwendigkeit einer Reprobation post praevisa peccata keineswegs folgern. Die Gegner meinen, der Reprobationsbeschluß müsse doch mindestens von der Voraussicht der Ursünde abhängig sein; aber diese verhält sich zur Reprobation nur als causa materialis, keineswegs als causa activa, obwol aus ihr als causa efficiens der Reprobationsbeschluß hinlänglich gerechtfertiget ist.

Der vorausgehende göttliche Wille ist auf die Beseligung aller Menschen gerichtet. Die Seligkeit besteht nach übereinstimmender Ansicht der Thomisten in einer Thätigkeit des Gott anschauenden Verstandes. Von Scotus hingegen, Richard, G. Biel, Major, Ägydius von Colonna wird sie nach dem Vorgange von Alexander Halesius und Bonaventura in einer Thätigkeit des Willens gesucht, indem Gott als höchstes Gut ein Object des Willens sei. Dieß geben die Thomisten zu, bemerken aber, daß man an Gott als objectum beatitudinis die ratio quae und die ratio sub qua der Beseligung unterscheiden müsse. Die ratio quae ist allerdings die ratio summi boni; aber als bonum wird Gott nicht von uns besessen, sondern besitzt vielmehr uns und zieht unser Verlangen nach sich; daher muß die ratio sub qua in etwas Anderem, in der ratio veri gesucht werden, kraft deren wir Gott gewinnen, insofern das Erkennen formalissime ein apprehendere ist. Daraus ergibt sich schon die Antwort auf den weiteren Einwand, daß denn doch der Wille zunächst an das Object reiche, weil er nach Außen greife. Aber die Apprehension besteht nicht in der Liebe, sondern in der Anschauung. Wenn Duns Scotus sich ferner auf das Axiom beruft: amabile bonum unicuique proprium, und daran die Bemerkung knüpft, daß dem Willen der eigene Act innerlicher und daher magis volendus sei, als der Act des Intellectes, so ist zu erinnern, daß diese Innerlichkeit des Verlangens nicht die Willenspotenz, sondern das Suppositum derselben zum Gegenstande hat und das größte Gut derselben am innerlichsten begehrt; dieses größte Gut ist aber eben die visio beatifica.

Da Gott als Gegenstand der vollkommensten Erkenntniß das Endziel des Menschen ist, so kann es kein aller Erkenntniß vorausgehendes natürliches oder angebornes Verlangen nach der ewigen Anschauung geben, wie Scotus, Durand, Paludanus, Dominicus Soto, Valentia meinen. Ein natürliches Verlangen kann es nur nach dem höchsten natürlichen Zwecke geben; die Anschauung Gottes ist aber der höchste Zweck des übernatürlichen Gnadenlebens. Daß Gott ein objectum specificativum des menschlichen Intellectes sei, wie die Gegner entgegenhalten, ist wol richtig; aber wenn von dem angebornen Streben des geschaffenen Intellectes nach einem bestimmten Objecte die Rede ist, so fragt es sich nicht um die ratio sub qua, da diese formaliter und univoce bezüglich aller den Intellect specificirenden Objecte dieselbe ist, sondern um die ratio quae, und zwar um eine dem Fassungsvermögen des Intellectes proportionirte ratio quae. Und diese wird nicht durch das Ansich Gottes nach seinem dreieinigen Wesen besagt, indem dasselbe erst in lumine gloriae geschaut werden kann. Von dem natürlichen oder angebornen Verlangen, welches keiner besonderen Potenz, sondern dem Wesen einer Creatur überhaupt angehört, ist das Verlangen als actus elicitus, als bewußtes Willensverlangen zu unterscheiden; und es kann nun noch gefragt werden, ob der Mensch von Natur aus eines solchen bewußten Verlangens nach der Anschauung Gottes als des Einen und Dreieinen fähig sei. Darin stimmen alle von Duns Scotus abweichenden Theologen überein, daß dieses Verlangen, wenn es vorhanden sein sollte, nur ein unwirksames sein könne. Einige, wie Vasquez, Pesantius, Suarez, Valentia, Montesinos schreiben nun wirklich dem Menschen die Fähigkeit zu, durch seine natürlichen Kräfte ein solches Begehren zu erwecken; Ferrara behauptet die Nothwendigkeit desselben mit Rücksicht auf das Begehren, Gott als den Einen Urheber der Creaturen zu schauen. Indeß wird es selbst unter dieser Beschränkung von der Mehrzahl der Thomisten, namentlich von Cajetan, Conrad, Nazarius, Martinez und von den Salmanticensern in Abrede gestellt. Man sagt wol, es müsse im Menschen ein natürliches Verlangen sich erzeugen, das von allem Beisatze des Schlimmen freie Gute kennen zu lernen und zu genießen; damit ist aber nur ein natürliches Verlangen nach dem Seligsein bewiesen, ohne Specification des Objectes, in dessen Genusse das Seligsein gefunden werden soll. Daß der Mensch aus sich nothwendig

auf das Verlangen komme, die erste Ursache nach ihrem eigentlichen quid kennen zu lernen, ist ganz richtig; dieses Verlangen wird aber sich nothwendig auf eine dem menschlichen Verstande proportionirte Erkenntniß beschränken, für eine höhere wird er, wo nicht durch göttliche Erleuchtung und Offenbarung geweckt, keine Anstrengung machen wollen, und zwar deßhalb nicht, weil er sich durch bloß natürliche Einsicht von der Möglichkeit einer Anschaubarkeit Gottes nicht überzeugen kann. Gonzalez und Vasquez meinen wol, daß diese Möglichkeit durch Vernunftgründe sich darthun lasse; ihre Beweise hiefür sind jedoch mangelhaft. So ist es z. B. nicht evident, daß das Ens, als ein vom Natürlichen und Übernatürlichen abstrahirter Gedanke, ein adäquates Object des Intellectes sei; wollte Einer behaupten, daß bloß das ens naturale das adäquate Object wäre, so könnte man ihn vom Standpuncte natürlicher Vernunfteinsicht nicht bis zur Evidenz widerlegen. Man meint wol, daß wenigstens der Engel, welcher seinen geschöpflichen Intellect in Kraft natürlicher Erleuchtung erkennt, die wenigstens radicitus in demselben gelegene Fähigkeit, Gott anzuschauen, erkennen müsse. Dieses Argument zerfließt unter den Händen, sobald man sich an den Unterschied zwischen natürlicher und obedientialer Potenzialität erinnert; nur erstere, nicht letztere wird durch das natürliche Vernunftlicht erkannt.

Ob der zur Anschauung Gottes gelangte Geist ein Bild Gottes recipire und den Gedanken Gottes aus sich producire? Nach Vasquez soll Thomas die species impressa zulassen, die species expressa hingegen in Abrede stellen; Andere geben das gerade Gegentheil als Thomistische Ansicht aus, so Capreolus, Ferrara, Silvester Prierias, Canus, Ledesma, Herice. Die meisten anderen Thomisten hingegen, Cajetan, Bañez, Nazarius, Gonzalez, Zumel, Navarrette, Ripa, Alvarez, Jabellus, Soncinas, die Salmanticenser, Billuart, Gotti lassen weder eine species impressa noch eine species expressa als bildliche Vergegenwärtigung Gottes zu, und erhärten ihre Auffassung aus den klaren Worten in 4 dist. 49, qu. 2, art. 1 ad 15^{m}. Also tritt die göttliche Essenz selber an die Stelle der species intelligibilis. Suarez meint, dieß sei nicht nöthig, und auch nicht einmal möglich; nicht möglich, weil man Gott nicht zur Inhärenz des menschlichen Intellectes machen kann. Aber es gehört ja gar nicht formaliter zum Wesen der species intelligibilis, eine Inhärenz

zu sein; denn sonst müßte ja Gott selber Inhärentes an sich haben, was mit seiner Vollkommenheit unverträglich ist. Zudem ist ja die species intelligibilis bloß ex parte objecti Complement der intellectiven Potenz und Thätigkeit, und demgemäß kann die göttliche Wesenheit als reine Intelligibilität sich unmittelbar mit dem creatürlichen Verstande verbinden und demselben unmittelbar durch sich selber als species intelligibilis präsent sein, kann ihm aber, da sie das subsistere selber ist, nicht inhäriren. Da die hiemit angegebene Art der Einwirkung Gottes auf den Gott schauenden Verstand die einzig denkbare ist, so ist bereits auch ersichtlich, was von Suarez' Ansicht zu halten sei, daß statt einer Information des menschlichen Intellectes bloß eine active Concurrenz Gottes in ratione objecti statt haben solle. Hier fallen aber einige Thomistisch Gesinnte Theologen, wie Bañez, Zumel in das andere Extrem, und wollen eine unmittelbare Vereinigung des creatürlichen Verstandes mit Gott, ohne active Einwirkung Gottes auf den Verstand, weil dieß eine Subordinirung Gottes unter den Verstand involviren würde. Von einer solchen Subordinirung Gottes kann jedoch nach den bereits gegebenen Erklärungen keine Rede sein, indem die göttliche Essenz, die als species intelligibilis auf den seligen Geist einwirkt, keine Inhärenz, sondern eine durch sich subsistirende Form ist. Ist Gott die Intelligibilität selber, so läßt sich auch nicht mehr mit Duns Scotus, Aureolus, Suarez, Vasquez, Valentia sagen, daß eine geschaffene species impressa des quidditativen Wesens Gottes wenigstens möglich wäre; wenn Gott die Intelligibilität selber ist, so kann er nicht durch etwas von ihm Verschiedenes intelligibel werden. So wenig aber, als es eine von Gott verschiedene species impressa Gottes geben kann, eben so wenig ist auch eine von ihm verschiedene species expressa seines quidditativen Seins möglich, und zwar aus demselben Grunde, indem Gott durch nichts von ihm Verschiedenes adäquat repräsentirt werden kann. Suarez hingegen behauptet, es sei gar nicht möglich, daß die Seligen Gott ohne ein aus sich producirtes geschöpfliches Wort anschauen sollten. Die visio beatifica sei entweder eine prädicamentale Qualität, und diese ist dann eben das Wort selber, oder sie ist eine actio praedicamentalis, und dann lasse sich ein fieri ohne factum (Wort), eine Bewegung ohne Ziel der Bewegung nicht denken. Als ob die immanente Thätigkeit des Intellectes ihr Ziel nicht in sich selber hätte,

und sie nicht selber eine ultima actualis der intellectiven Potenz wäre! Daß nicht das Wort es sei, wodurch der Verstand formaliter als Verstehender constituirt werde, ist bereits früher erinnert worden. Wenn gesagt wird, das Wort könne als actuelle Hervorstellung der erlangten Erkenntniß nicht fehlen, so ist mit der Unterscheidung einer doppelten actuellen Manifestation zu antworten, per modum vitalis operationis und per modum objecti et similitudinis; nur um erstere, nicht um letztere kann es sich im gegebenen Falle handeln. So die Salmanticenser. Aber nicht wenige Theologen sind der Meinung, daß mit solchen Argumenten sich nur die Möglichkeit einer wortlosen intuitiven Erkenntniß darthun lasse, in Wirklichkeit aber die selige Anschauung ohne ein die göttliche Essenz quidditativ darstellendes Wort nicht statthaben könne. So Silvester Prierias, Canus, Capreolus, Bonaventura, Scotus, Soto, G. Biel, Durand, Ferrara, Vasquez, Molina, Arrubal. Gott wäre als objectum intelligibile nicht der Vollkommenste, wenn ihm die Vollkommenheit der Erkennbarkeit durch das geschöpfliche Wort fehlte. Darauf antworten die Vertreter der Thomistischen Ansicht, daß die Deficienz des Wortes nicht in einem Mangel in Gott, sondern in einem Defecte der visio creata gründe. Darum verfängt auch die Berufung auf den göttlichen Vater nicht, welcher, obgleich er seine Essenz als objectum cognoscibile vollkommen gegenwärtig habe, dennoch das Wort aus sich producire; denn diese Hervorbringung geht aus einer Fülle hervor, welche dem geschaffenen Geiste abgeht. Dieser müßte denselben Grad von Immaterialität haben, welcher Gott zukommt, wenn er fähig sein sollte, ein Gottes Quiddität repräsentirendes Wort aus sich hervorzustellen; indem dieses in esse intelligibili gleicher Natur mit Gott sein müßte.

Alle Theologen sind darin einverstanden, daß die Anschauung Gottes nur im Stande der gnadenvoll erhöhten Natur möglich sei. Gleichwol wirft Molina die Frage auf, ob es Gott nicht möglich gewesen wäre, dem Menschen eine natürliche Befähigung hiefür zu ertheilen, und glaubt die Frage bejahen zu müssen, weil der Intellect mit dem ihm zu Theil werdenden lumen gloriae etwas Begränztes sei. Daraus folgt aber nicht, daß Gott einen von ihm geschaffenen Intellect so kräftig begaben könnte, daß dessen natürliches Vermögen jenem des verklärten Intellectes gleich komme; der Zustand der Verklärung gehört einer höheren Ordnung an, an welche

das in eine tiefere Rangordnung Locirte auch bei möglichster Steigerung niemals hinanreicht. Molina hält auch die von Major vertheidigte Möglichkeit einer Connaturalität des lumen gloriae mit dem geschaffenen Geiste für probabel. Aber es involvirt einen Widerspruch, daß Gott eine übernatürliche Substanz schaffe, indem das Geschaffene als solches eben Natur ist, und das Übernatürliche als Superadditum hinzutritt; also kann das lumen gloriae dem geschaffenen Geiste nicht connatural sein. Molina will die Möglichkeit der Connaturalität aus der Bestimmung des lumen gloriae für den Geist ableiten; seine Argumentation beweist aber nur so viel, daß diese Bestimmung dem lumen gloriae connatural sei, woraus jedoch keineswegs folgt, daß das lumen ein debitum des Geistes sei. Wie die übrigen göttlichen Perfectionen, meint Major, müsse auch die ratio substantiae von Gott an die Creatur nicht bloß auf natürliche, sondern auch auf übernatürliche Weise mitgetheilt werden können, woraus sich sodann das lumen gloriae als connaturale Qualität der geschöpflichen Substanz ergebe. Hiebei wird jedoch abermals übersehen, daß jede übernatürliche Participation eine accidentelle Participation sei, und demnach auch die an sich unvollkommene Participation an der göttlichen Substanz, wie sie z. B. in der gratia sanctificans statt hat, immer ein Superadditum der geschöpflichen Natur ist und bleibt.

Übrigens stimmt Major wenigstens darin mit den Thomisten überein, daß er die Nothwendigkeit des lumen gloriae zur Ermöglichung der ewigen Anschauung zugibt. Duns Scotus und Vasquez hingegen behaupten, es sei nicht nothwendig; das lumen gloriae sei ein Habitus, dieser ist aber nicht Disposition zur Reception eines Actes, sondern umgekehrt der Act die Bedingung zur Reception eines Habitus, daher auch das lumen gloriae nicht die Bedingung des Actes der Anschauung sein könne. Allein, was vom habitus acquisitus gilt, kann nicht gleicher Weise vom habitus infusus gesagt werden, und von jenem, welcher die Potenz im Esse potentiae proximae constituirt, wie es rücksichtlich des lumen gloriae der Fall ist, welches ein habitus infusus ist, und den Intellect zu dem die natürlichen Kräfte desselben excedirenden Acte der Anschauung Gottes befähiget. Daß die vollkommenste Form ihrer Natur nach früher recipirt wird, als die mit ihr zugleich verträglichen minder vollkommenen, gilt nur in Hinsicht auf die substanzielle Form und

deren Vorrang vor den accidentellen Formen; die Gottförmigkeit des Gott anschauenden Geistes ist aber keine substanzielle und natürliche Form, kann daher nicht die Präcedenz vor den übrigen, dem anschauenden Subjecte noch zukommenden Formen ansprechen. Das lumen gloriae ist nothwendiges Vehikel der ewigen Anschauung; sein Mangel könnte daher auch nicht durch eine potentia obedientialis des Intellectes ersetzt werden, und Suarez, Molina, Vasquez, Arrubal, welche auch den Petrus Paludanus und Thomas von Straßburg für sich citiren, bemühen sich vergeblich, das Gegentheil zu zeigen; denn wenn es in der Natur des Intellectes liegt, daß er aus sich die Anschauung Gottes nicht erstreben kann, so kann auch Gott nicht machen, daß er es aus sich vermöge. Die Gegner meinen, daß das lumen gloriae, und demzufolge auch der Intellect, bloß partiales causae der Anschauung seien, und bei der Concurrenz zweier solcher Ursachen nicht nothwendig sei, daß die eine die andere informire, und erstere deßhalb durch eine dritte supplirt werden könne. Aber hier ist auch noch der Unterschied von causa remota und proxima beizuziehen; der Verstand ist bloß causa remota der Anschauung, und die causa proxima muß ejusdem ordinis mit jener sein, Gott aber als clare visus ist nicht ejusdem ordinis mit dem Verstande, daher Gott nicht das lumen suppliren und durch bloße simultane Concurrenz auf Ermittelung der Anschauung Einfluß nehmen kann.

Major behauptet einen specifischen Unterschied der Vollkommenheiten in den Schauungen der verschiedenen seligen Geister; er übersieht, daß alle in Gott ein gemeinsames objectum formale haben, und daß die verschiedenen Seligkeiten der Verschiedenen als solche nicht essentiell und specifisch, sondern bloß individuell und numerisch als Mehrheit zählen. Scotus meint, eine höhere geistige Potenz könne bei gleichem Erleuchtungsgrade eine vollkommenere Anschauung von Gott haben als die tiefer gestellte; eine Ansicht, die auch von Richard, Major, Durand, Holkot, Molina, Cajetan angenommen wird. Indeß antworten hierauf die meisten anderen Thomisten, daß die visio beatifica ganz und gar durch das lumen gloriae commensurirt werde, und von dem Intensivitätsgrade desselben der Vollkommenheitsgrad der Anschauung abhänge. Die Scotisten meinen, es könne eine Anschauung der göttlichen Essenz ohne Anschauung der göttlichen Personen geben, indem die Relationen nicht

zum objectum primarium der visio beatifica gehören. Dieß ist wol richtig, es besteht aber zwischen ihnen und der Essenz in ratione objecti quidditative et clare cognoscibilis eine nothwendige Verbindung; und da die Personen durch Relationen constituirt werden, die sowol der Sache nach als auch im menschlichen Denken simultan existiren, so läßt sich auch nicht behaupten, daß eine Person ohne die andere geschaut werden könne. Lorca fragt, ob denn der Vater, wenn schon nicht ohne Sohn, doch nicht ohne heiligen Geist geschaut werden könne? Allerdings bezieht sich der Vater nicht kraft seiner Vaterschaft auf den heiligen Geist; er ist jedoch eben kraft seiner Vaterschaft ein suppositum relatum ut quod, und involvirt kraft dessen ein ihm entsprechendes Relationsglied. Die Scotisten meinen, die göttliche Essenz könne sich dem geschöpflichen Intellecte in ratione speciei intelligibilis mittheilen, ohne daß deren Begriff mit jenen der Personen verbunden wäre. Wahr, wenn eine unmittelbare Einheit der Relationen als solcher mit dem Begriffe der Essenz als solcher gemeint ist; falsch, wenn man unter jener Verbindung eine mittelbare versteht und diese mit Rücksicht auf die Essenz auffaßt, die auch in Ansehung ihrer immanenten Relationen eine species intelligibilis ist. „Wie Gott als causa prima ohne Kenntniß von seinen Relationen erkennbar ist, so muß er auch mit Hinwegdenkung derselben letzter Zweck sein können." Man übersieht den Unterschied der ratio formalis Gottes als erster Ursache und als letzten Zweckes; als erste Ursache wird er aus seinen Wirkungen erkannt; als letzter Zweck soll er nach seinem Ansich erkannt werden.

Molina und Vasquez behaupten nach Durand's Vorgange mit G. Biel und Major, daß die Seligen in Gott nicht das Künftige schauen können, weil dieß ein Werk der göttlichen Freiheit sei. Dieses Argument beweist aber nur so viel, daß die Seligen das Künftige nicht nothwendig schauen müssen, und zwar aus eben dem Grunde, weil es kein Gegenstand eines nothwendigen Wollens Gottes ist. Eben so wenig besagt der Einwand, daß das Künftige als Künftiges unter einer anderen Species angeschaut würde, denn als Mögliches, nämlich als seiend und doch auch als nicht seiend, welches letztere sich mit dem Begriffe der visio beatifica nicht vertrage; bleibt doch immer noch die beiden gemeinsame ratio formalissima videndi, das Göttliche, welches beide Arten von Effecten gemeinsam in sich enthält. Eben so wenig kann man Vasquez zugeben, daß die Seligen

in Kraft der visio beatifica gar keine mögliche Creatur sollten schauen können. Es ist nicht allgemein wahr und nothwendig, daß dasjenige, was mit Anderem in nothwendiger Verbindung steht, in einer realen Relation zu demselben stehen müsse; so braucht man auch keine realis habitudo der göttlichen Essenz und Omnipotenz zu den möglichen Creaturen anzunehmen oder jene von diesen specificirt werden zu lassen, und kann deßungeachtet einen nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden festhalten. Auch ist es nicht richtig, wenn Vasquez meint, es lasse sich kein Grund denken, warum gerade diese oder jene aus den möglichen Creaturen geschaut werden solle. Allerdings sind solche Gründe denkbar, die möglichen Creaturen können in der göttlichen Essenz mehr oder minder latent sein (vgl. Thomas Ver., qu. 8, art. 4 ad 12^{mum}), und nach den verschiedenen Graden der göttlichen Lichtmittheilung können die verschiedenen Geister mehrere oder wenigere dieser Möglichkeiten schauen.

Schon von den älteren Scholastikern war die Frage aufgeworfen worden, ob bereits Adam im Urzustande Gottes Wesenheit geschaut habe. Der Lombarde behauptete, der erste Mensch habe Gott ohne Medium geschaut; Hugo von St. Victor schrieb ihm eine Erkenntniß von Gott zu, welche in Hinsicht auf Klarheit die Mitte zwischen Glauben und seliger Anschauung gehalten habe. Bonaventura lehrt, daß die Engel in via Gott nicht durch den Glauben, sondern durch Contemplation erkannt haben; Durand spricht ihnen für den status viae den Glauben ab, in Rücksicht auf die Evidenz der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen, welche jeden Glauben überflüssig machten. Eine ähnliche Ansicht findet sich bei Alexander Halesius, Duns Scotus, G. Biel und anderen älteren Theologen. Bañez, Ferre u. A. wenden dagegen ein, eine solche Evidenz lasse sich mit dem Glauben an geoffenbarte Mysterien nicht vereinbaren, und sie nehmen deßhalb an, die Engel und ersten Menschen hätten die Wahrheit der ihnen gewordenen Offenbarungen nicht durchschaut; ja Vittoria meint, obwol der Engel evident erkannte, daß Gott ihm Mysterien offenbarte, so erkannte er doch nicht evident, daß die Offenbarung wahr sei. Aragon findet diese Antwort des großen Mannes unwürdig; er habe zu viele Rücksicht auf den nominalistischen Satz genommen, daß Gott unwahr reden könne. Richtiger wäre gewesen, zu sagen, er habe die evident von Gott gekommene Offenbarung nicht geistig durchdrungen; denn die Evidenz des

Objectes in esse revelato — bemerken die Salmanticenſer — iſt nur eine Evidenz secundum quid, bei welcher das Object für den Verſtand ein simpliciter obscurum bleiben kann.

Die gläubige Erkenntniß von Gott, welche dem erſten Menſchen zukam, ſetzt einen urſprünglichen Gnadenſtand der menſchlichen Natur voraus, welcher von den Theologen als justitia originalis bezeichnet wird. Bañez will mit Palacio die justitia originalis für etwas von der Gnade ſelber entitativ Verſchiedenes gehalten wiſſen, welches mit jener zugleich unmittelbar der Seele inhärirte; Thomas ſelber unterſcheide beide entitativ, wenn er die Gnade die radix justitiae originalis nenne. Dieſer Ausdruck iſt ganz richtig — bemerken die Salmanticenſer —, involvirt aber das gerade Gegentheil deſſen, was Bañez daraus folgert; denn als radix iſt die justitia in der Gnade eingeſchloſſen und enthalten, gleichwie die Wurzel im Baume enthalten und ein Theil deſſelben iſt. Bañez urgirt eine andere Äußerung von Thomas, welcher ſage, daß der Menſch im Urzuſtande wol Gott auf natürliche Weiſe über Alles lieben konnte, zur charitativen Liebe Gottes aber der Gnade bedurft habe; alſo müſſe die durch die justitia bedingte integritas naturae etwas vom übernatürlichen Gnadenſtande Verſchiedenes ſein. Bañez überſieht, daß die Integrität der Natur durch das Vorhandenſein der Gnade bedingt iſt, und ohne dieſelbe jene Vollkommenheit der natürlichen Fähigkeit des erſten Menſchen nicht erklärlich wäre. Die von Bañez citirte Stelle aus Thomas Mal., qu. 5, art. 11 ad 13^{m} braucht man nur ganz zu leſen, um das Gegentheil von Dem zu finden, was Bañez aus ihr herauslas. Die justitia originalis — urgirt Bañez — bezieht ſich primär auf die Natur, die Gnade auf die Perſon des Menſchen; alſo müſſen ſie zwei verſchiedene Habitus ſein. Mit nichten; denn dieſe Verſchiedenheit der Beziehungen reſultirt nicht aus der Natur dieſer Habitualitäten, ſondern hat in einer äußeren Anordnung Gottes ihren Grund.

Aus der Gnade des Urſtandes ergaben ſich gewiſſe natürliche und moraliſche Vollkommenheiten des menſchlichen Seins und Lebens (Herrſchaft der Seele über den Leib, Fähigkeit des Leibes für ein immer dauerndes Sein), welche in unvollkommener Weiſe die Vollkommenheiten der verklärten Menſchennatur andeuteten, und auch auf dieſelbe Weiſe zu erklären ſind, primär aus der Gnade, ſecundär aus der hiedurch erlangten Herrſchaft des Geiſtes über den Leib,

der höheren Vermögen über die niederen. Daraus folgt nun im Besonderen auch, daß der urständliche Mensch, mit Cajetan zu reden, sibi ipsi auctor vitae zu sein fähig, und obschon nicht formaliter, so doch effective unsterblich war. Duns Scotus hingegen will dieses ursprüngliche donum immortalitatis rein nur aus äußeren Ursachen erklärt wissen; entweder ausschließlich durch eine extrinseca Dei manutenentia, oder durch bestimmte Nahrungsmittel und andere natürliche Einflüsse, welche die von außen kommende Schädigung des Lebens ferne hielten und unwirksam machten. Das Gleiche behaupten neben mehreren älteren Scotisten auch Rada, Vulpes, Aretin, Poncius, Mastrius, ferner Arriaga, Lezana, Aversa. Molina meint, daß dem Körper Adam's eine körperliche Qualität eingegossen worden sei, welche ihn unverletzbar machte; ähnlich wie die verklärten Leiber durch eine solche Qualität impassibel gemacht worden. Wenn aber eine solche dem Menschen eignende Qualität angenommen werden soll, bemerkt Rubion, so müßte sie der Seele vindicirt werden, nicht aber dem Leibe, weil sie sonst, einem auflöslichen Subjecte inhärirend, durch den Bestand desselben bedingt wäre, statt ihn zu bedingen. Dieß geben die Thomisten zu, oder ist vielmehr ihre eigene Meinung, und sie bezüchtigen ihre Gegner, welche diese der Seele eignende übernatürliche Qualität läugnen, der Auflehnung gegen die Autorität des heiligen Augustinus. Andererseits geben sie zu, daß diese Qualität für sich allein im urzuständlichen Menschen nicht zureichte, ihn ohne besonderen äußeren Schutz Gottes vor allen verfehrenden und corrumpirenden Einflüssen zu bewahren; sie ist eben keine dos, wie die Impassibilität der verklärten Leiber, keine dem Körper zu Theil gewordene forma intrinseca. Nach Scotus wäre wol eine solche forma intrinseca für den verklärten Leib etwas ganz Überflüssiges, da nach seiner Meinung das vollkommene dominium animae ausreicht, um die jener forma intrinseca beigelegte Wirkung zu actuiren, die angebliche forma intrinseca aber vermöge ihrer begränzten Kraft zwecklos wäre, indem immerhin eine stärkere physische Macht denkbar wäre, deren corrumpirender Einwirkung auf den Leib zu widerstehen sie nicht im Stande wäre. Dieses Argument — erwidern die Salmanticenser — ist Suarez und Salas gegenüber berechtiget, welche jener Qualität der verklärten Körper die Bestimmung zuweisen, direct und unmittelbar conträren Einwirkungen zu widerstehen; die Thomisten hingegen suchen darin die

unmittelbare Bedeutung jener Qualität, daß sie das Begehren der Materie nach jedweder anderen Form durch vollkommene Sättigung comprimirt, wodurch mittelbar jede Induction einer anderen Form unmöglich gemacht wird.

In dem Verluste der justitia originalis sammt allen von ihr abhängigen Fähigkeiten und Dispositionen des Menschen besteht formell das Wesen der Erbsünde. Der Mensch pflanzt sich als ein auf den Besitz der pura naturalia reducirtes Geschöpf fort; man kann aber mit Gregor Martinez und Ruño sagen, daß überdieß auch noch eine verderbte positive Qualität durch Zeugung fortgepflanzt werde. Aber sagt Thomas nicht, daß die Erbsünde nicht pure Privation, sondern ein habitus corruptus sei? Nennt er sie nicht eine inordinata dispositio naturae, und ist diese nichts Positives? Vergleicht er sie nicht mit einer Krankheit? sagt er nicht von der justificatio impii, sie sei nicht einfache Umwandlung, sondern ein motus a contrario in contrarium? Darauf erwidern die Thomisten, daß Thomas den Ausdruck Habitus, wenn er ihn auf die Erbsünde anwendet, nicht in strengem Sinne genommen wissen will, da er unter der Erbsünde weder eine Form oder Qualität, noch irgend ein anderes positives Superadditum der Menschennatur versteht. Sie ist keine pure Privation, d. h. sie erscheint in concreto als etwas mit der Concupiscenz Verwachsenes; sie ist ein habitus corruptus, d. h. die Concupiscenz ist mit der Privation oder Corruption der originalis justitia verbunden. Daraus erklärt sich auch der Vergleich der Erbsünde mit einer Krankheit. Auf den von der justificatio impii hergenommenen Einwand könnte geantwortet werden, daß er die Bekehrung Erwachsener im Auge hat, deren terminus a quo jederzeit persönliche Sünden sind. Abgesehen hievon deutet er durch den Ausdruck: secundum rationem motus an, daß die justificatio impii nicht im eigentlichen Sinne, sondern bloß gleichnißweise als motus a contrario in contrarium zu nehmen sei.

Curiel und einige Andere setzen wol auch das Wesen der Erbsünde in eine Privation, aber nicht in die Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern der habituellen Conformität mit dem Gesetze, welches Adam hätte beobachten sollen. Also müßte man eine doppelte Conformität und Difformität annehmen, eine actuelle und habituelle. Was soll man nun unter der habituellen Conformität verstehen? Doch gewiß nicht jene der Gnaden und der Tugenden,

welche den Träger des Habitus zur Erfüllung des Gesetzes befähigen? Denn in diesem Falle wäre ja eben die bestrittene Thomistische Ansicht angenommen. Soll sie aber eine von der Gnade verschiedene Form sein, so muß sie als bleibende unmittelbar vom Willen oder von der Seele recipirt werden. Die Seele kann aber nur Eine Form unmittelbar recipiren, also außer der bereits recipirten Gnade keine andere; mithin müßte jene angebliche andere Form vom Willen recipirt werden, dann wäre sie aber von den Tugenden nicht verschieden.

Die nächste Frage, die sich an die erste über das Wesen der Erbsünde anschließt, ist, wodurch die Nachkommen Adam's in die Theilnahme an seiner ersten Sünde gezogen seien; ob durch eine physische, oder eine moralische Ursache? An der äußersten Gränze der Extenuation des von Adam ausgegangenen causalen Einflusses stehen der Dominicaner Catharinus und der Utrechter Propst Albertus Pighius, Luther's Gegner[1]). Diese Ansicht von der Transmission der Sünde Adams wird durch das Bild von einem Jüngling erläutert, der von einem König an Kindesstatt angenommen und für sich und seine Descendenz zur Herrschaft im Reiche berufen, durch ein Verbrechen gegen seinen königlichen Wohlthäter die ihm übertragenen Ehren und Rechte für sich und alle seine Nachkommen verwirken würde. Catharinus meinte Durand zu bekämpfen, welcher behauptete, daß die Erbsünde nicht vere et proprie Sünde sei; sie ist Sünde, sagt Catharinus, aber nicht einzig Adam's Sünde. Pighius wurde durch seinen Gegensatz zu Luther auf dieses Extrem hingeführt und glaubt sich auf Cajetan's Auslegung des Römerbriefes berufen zu können; nicht ohne Grund. Im Commentar zu Thomas' Summe hingegen äußert sich Cajetan in anderer Weise. Es lag nahe, in Bestreitung der Lutherisch-Manichäischen Anschauung nach Theorien zu greifen, welche den katholischen Gegensatz zu derselben möglichst entschieden hervorheben sollten; so faßte auch Fisher von Rochester in seiner polemischen Schrift gegen Luther die Fortpflanzung der Erbsünde nach muthmaßlich Durand'scher Auffassung als bloße Schuldvererbung, und glaubt auch Augustinische Stellen für sich citiren zu können, welche ihm von Vasquez zugestanden

[1]) Über Pighius vgl. Döllinger, Reformation, innere Entwickelung u. s. w. Bd. III. S. 309.

werden, von Anderen jedoch, z. B. den Salmanticenſern, nicht. Dominicus Soto ſucht Pighius' Behauptung zu entſchuldigen und vom Vorwurfe der Heterodoxie zu entlaſten: wollte Pighius ſagen, daß Adam's Nachkommen bloß die Strafe, nicht aber die Schuld ſeiner Sünde geerbt, ſo würde er allerdings gegen die Lehre des heiligen Paulus verſtoßen haben; wollte er aber ſagen, daß die neugebornen Kinder durch keine andere Schuld, als jene Adam's befleckt ſeien, ſo könne man ihn, ſo irrig auch das Geſagte iſt, nicht einer heterodoxen Anſicht zeihen. Vasquez findet dieſes Urtheil zu milde; Pighius ſei offenbar in den Pelagianiſchen Irrthum verfallen, verſtoße gegen das Pauliniſche Rom. 5: In quo omnes peccaverunt, gegen Conc. Milev. c. 2 und Trid. Sess. V, de pecc. orig., can. 3; Sess. VI, c. 3. Die Salmanticenſer halten des Catharinus' und Pighius' Anſicht zum mindeſten für ſehr bedenklich, weßhalb ſie auch die Rüge des römiſchen Index erfahren habe. Übrigens bleibt auch Vasquez mit Curiel, Zumel, Monteſinos, Granada, Johannes de Lugo, Arriaga, Oviedo, Poncius, Vulpes, Herrera, Cavellus, Hicquäus[1]) bei der Behauptung eines bloß moraliſchen Einfluſſes der Sünde Adam's auf die erbſündliche Beſchaffenheit der Nachkommen Adam's ſtehen. Wie ſoll dasjenige, was factiſch nicht exiſtirt, eine phyſiſche Influenz ausüben können? Die Sünde Adam's hat noch eine phyſiſche Exiſtenz, antworten die Thomiſten; ſie exiſtirt virtuell im befleckten Zeugungsſamen und in der Schwächung ſeines urſprünglichen Vermögens, und Befleckung und Schwäche des Samens reflectiren das materiale und formale Moment der Erbſünde. Zur Ausübung eines phyſiſchen Einfluſſes — bemerken die Salmanticenſer, welche ſich in dieſem, wie in verſchiedenen anderen die Erbſünde betreffenden Puncten der rühmenden Zuſtimmung des B. M. de Rubeis[2]) erfreuen — genügt die

[1]) Hingegen die Scotiſten Galles, Gavatius, Maſtrius ſind entgegengeſetzter Anſicht, und Maſtrius ſucht zu zeigen, daß auch Duns Scotus es geweſen.

[2]) De Rubeis: De peccato originali ejusque natura ac traduce et poena, deque multiplici statu hominis innocentis, lapsi reparatique ac de possibili purae naturae statu tractatus theologicus, in quo haeresum historia diligentius enarratur, vindicantur fidei catholicae dogmata ac solidiores quae agi solent in scholis juxta S. Thomae Aquinatis doctrinam dirimuntur quaestiones. Venedig 1757 — neuer Abdruck bei Stahel in Würzburg 1857.

moralische Existenz, welche die Sünde Adam's, auch nachdem sie längst vergangen, fort und fort in Gottes Abscheu vor ihr hat. Aber wozu — fragt Guriel — ein physischer Einfluß, da die Erbsünde bloß in einer moralischen Privation besteht? Aus dem Grunde, weil der Einfluß des Willens Adam's auf seine erste Sünde im strengsten Sinne ein physischer war, und diese Sünde, soweit sie nicht retractirt wird, der obex ist, welcher, so lange er nicht beseitiget ist, den Verlust der justitia originalis causirt. Aber wie — fragen die Gegner —, wäre vielleicht auch die justitia originalis durch eine physische Causalität traducirt worden? Allerdings; und wenn nicht durch jene Adam's, so doch durch die physische Causalität Gottes. Gregor Martinez findet dieß verwunderlich; wenn dem Zeugungssamen die physische Macht zur Traduction der justitia originalis innewohnte, so wäre er ja ein Sacrament, und Sacramente des Urzustandes dürfen nicht zugegeben werden. Diese Folgerung ist unrichtig — antworten die Salmanticenser — und der Vordersatz, aus dem sie abgeleitet wird, keine so unerhörte Behauptung; diese findet sich bei Ferrara und Lyra, und bei Bañez eine Deduction aus den nöthigen Prämissen zur Begründung derselben. Die justitia originalis — sagt Bañez — vervollkommnete die Seele nicht bloß in deren Fürsichsein, sondern auch nach ihrer Beziehung zum Leibe als Form desselben; daher erklären sich die schon besprochenen Vorzüge des menschlichen Leibes im Urzustande. Demgemäß wurde auch dem Zeugungssamen eine Kraft zu Theil, welche ihm natürlicher Weise nicht zukommt; und kraft dieses vigor konnte durch die Zeugung ein Individuum geformt werden, in welchem zufolge der Beschaffenheit des Samens die mit den puris naturalibus der menschlichen Natur verbundene Unvollkommenheit und Disordination nicht vorhanden ist; nicht als ob das gezeugte Individuum zufolge der Zeugung als solcher die leiblichen Vorzüge des Urzustandes an sich gehabt hätte, sondern insofern die Beschaffenheit des Samens es ermöglichte, ein Individuum hervorzubringen, dessen leibliche Beschaffenheit einer mit der justitia originalis begabten intellectiven Form vollkommen proportionirt war. Daraus ergibt sich aber auch, daß von einer Traduction der justitia originalis durch den Zeugungssamen keine Rede sein will, somit der Vergleich des letzteren mit einem Sacramente des Neuen Bundes verfehlt ist.

Wie Adam physische Ursache des von allen seinen Descendenten contrahirten Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit war, so ist er auch physische Ursache aller mit diesem Verluste verbundenen Pönalitäten. Es fragt sich nur, ob ihm auch die moralische Urheberschaft derselben zuerkannt werden müsse. Zumel und Curiel, welcher letztere auch Driedo[1]) und Hasselt[2]) citirt, wollen es in Abrede stellen: Adam würde, im Stande der Gerechtigkeit verharrend, durch seine Acte nicht uns dieselbe erworben haben; also kann ihm umgekehrt auch nicht das Gebrechen ursprünglicher Carenz, mit welchem behaftet alle Menschen angeboren werden, als Demeritum angerechnet werden. Diese Folgerung — erwidern die Salmanticenser — ist unrichtig; es läßt sich recht wol zeigen, daß Adam ein demereri nobis und pro nobis möglich war, nicht aber in gleicher Weise auch ein mereri nobis und pro nobis. Jede Sünde ist dadurch, wodurch sie Sünde ist, auch demeritorisch; die Sünde Adam's war als Sünde des Hauptes der Menschheit auch unsere Sünde; mithin ist das demeritum derselben auch unser demeritum, und Adam der moralische Urheber desselben. Ein mereri pro nobis aber nicht einmal Christo möglich gewesen; denn mereri pro altero heißt so viel, als machen, daß dieser Andere das Verdienst der Leistung des merens habe, was undenkbar ist. Ein mereri nobis wäre Adam bloß de congruo, nicht aber de condigno möglich gewesen, weil er nicht in ordine gratiae Haupt der Menschheit war, wie Christus es ist. Hier könnte wol noch gefragt werden, ob Gott den Adam nicht auch zum Menschheitshaupte in ordine gratiae hätte erheben können? Vorzüglichste Theologen: ein Johannes a St. Thoma, Medina, Valentia, Zumel, Lorca, Suarez, und nach deren Vorgange die Salmanticenser, stellen es in Abrede. Sicher ist, daß umgekehrt Christus nicht das Haupt Adam's geworden wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte. Dieß steht in der Thomistischen Schule fest,

---

[1]) Joh. Driedo, Löwener Doctor und Gegner Luther's, † 1535. Schriften: De gratia et libero arbitrio; De libertate christiana; De temporibus, de scripturis et dogmatibus ecclesiasticis etc.

[2]) Joh. Leonh. Hasselt, Präses des großen theologischen Collegiums zu Löwen, Abgeordneter zum Concilium von Trient, † 1555. Schriften: Comment. in Jesaiam; Comm. in epistolas S. Pauli; De Nectarii Patriarchae C. P. facto super abrogatione confessionis etc.

und wird von Soto, Alvarez, Arauxo, Sylvius, Joannes a St. Thoma, Johannes Vincentius, von den Salmanticenſern, außerdem auch von Vasquez, Becanus, Leſſius, Caspar Hurtado u. A. ausdrücklich vertheidiget. Hierin ſind nun wol Suarez, Godoy, Lorca, Ferre, Gonet und der Carmelit Laurentius entgegengeſetzter Anſicht. Am weiteſten geht Suarez: Man müſſe in Chriſto zwei Arten von Thätigkeiten unterſcheiden, jene nämlich, deren Verdienſt durch ſeinen Tod zu vollenden war, und andere, welche nicht auf dieſe Art zu vollenden waren; letztere konnten Adam auch im Stande der urſprünglichen Gerechtigkeit zu Gute kommen. Dieſe Unterſcheidung nennt Vasquez eine willkürliche und fictive, welche einzig nur dazu erfunden ſei, um ſich gegen die ausdrücklichſten Zeugniſſe der Väter abzuſchließen. Den Thomiſten muß ſie mißfallen, weil ſie vorausſetzt, daß auch ohne Adam's Fall die Menſchwerdung Chriſti eingetreten wäre; ſie habe die heilige Schrift wider ſich, indem es Hebr. 10, 14 heißt: Christum una oblatione (i. e. morte sua) consummasse in aeternum sanctificatos.

Übrigens iſt Suarez nicht der Einzige, welcher den Eintritt der Incarnation nicht durch die Urſünde des menſchlichen Geſchlechtes bedingt ſein läßt[1]); Albert d. Gr., Alexander Haleſius, Wilhelm von Paris, Scotus und die meiſten ſeiner Schüler: Lychetus, Faber, Rada, Smiſing, Caſtillo u. A., Catharinus, Galatinus, Albertus Pighius, Jacob von Valentia, Ayctoneus[2]), Cartagena, Puente Hurtado, Perez, Fonſeca, Perlinus[3]) u. A. ſtehen auf ſeiner Seite. Die Scotiſten geben zu, daß die Schrift poſitiv die Erlöſung als Grund der Menſchwerdung Gottes angebe; daraus folge aber noch nicht, daß ſie ohnedem nicht hätte eintreten können und ſollen. Die Salmanticenſer ſchlagen die Scotiſten mit deren eigenen Waffen;

[1]) Vgl. Bd. I, S. 395.

[2]) So finde ich dieſen Namen bei den Salmanticenſern geſchrieben; vielleicht iſt Radulfus Actonus oder Achedunus gemeint, ein Oxforder Theolog, der um a. 1320 blühte. Derſelbe hinterließ Comment. in epistolas S. Pauli; Comm. in magistrum Sententiarum; Homilias in evangelia et epistolas de tempore et Sanctis.

[3]) Joſ. Perlin S. J., in Madrid geboren, lehrte lange Zeit in Peru, zuletzt aber in Cöln Theologie, † 1638. Schriften: Apologia scholastica pro magnae matris ab originali debito immunitate; Sacrum convivium seu de frequentia et usu Eucharistiae.

die Zweckbeziehung der Incarnation ist lediglich Sache des göttlichen Willens, welchen wir bezüglich der das Reich der Gnade betreffenden Dinge einzig aus der heiligen Schrift kennen; mithin könne man vernünftiger Weise nur auf jene Zwecke der Incarnation, welche die Schrift selber angibt, reflectiren. Zudem werden die bezüglichen Stellen Joh. 3, 16; Luk. 5, 31; Matth. 18, 11; Mark. 10, 45; Gal. 4, 45; 1 Tim. 1, 15; Hebr. 2, 14. 15 von den Vätern auf die Erlösung als ausschließlichen Zweck der Incarnation gedeutet; und eben so wird gegen die entschiedenen Aussprüche von Irenäus (Adv. haer. V, 14), Athanasius (contr. Arian. serm. 3), Gregor Naz. (Or. 4. de Theol.), Augustinus (de verb. apost. serm. 8 u. 9, Comm. in psalm. 36 u. s. w.), Gregorius Magnus (4 Reg., c. 1 ad verba: Juxta omnia opera), Leo Magnus (De Pentecost. serm. 3, c. 2), Cyrillus Alexandrinus (De Trin. dialog. 5), Andreas Cretensis (Hom. de exalt. cruc.), Bernardus (Serm. 1. Vigil. nativ.), Rupert von Deutz (De operibus Spir. S. II, c. 6) keine Exception möglich sein. Die Kirche singt bei der Weihung der Osterkerze: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte delendum erat — deutet also an, daß die Menschwerdung Gottes von Adam's Sünde abhängig sei. Die Einwendung der Scotisten, daß diese Zeugnisse nur in Beziehung auf die Passibilität Christi, nicht aber in Beziehung auf die Incarnation Christi, die bei Fortdauer des Urzustandes der Menschheit ohne dieses passible Sein eingetreten wäre — ist eine leere Ausflucht, weil sie, wenn sie ihren Principien treu bleiben wollen, keinen positiven Grund geltend machen können, warum Christus für jeden Fall hätte auf Erden erscheinen müssen — mithin auch nicht den von der excellentia Incarnationis und perfectio Universi hergenommenen Grund. Suarez führt einen ähnlichen Grund an; Christus war schlechthin vorausbestimmt, caput et finis omnium divinorum operum zu sein. Wie geht aber diese Behauptung — fragen die Salmanticenser — mit Suarez' anderweitiger Ansicht zusammen, daß Gott nur bedingnißweise, nämlich im Hinblick auf den möglichen Fall Adam's, den wirksamen Beschluß der Menschwerdung Christi in carne passibili faßte? Man muß nämlich wissen, daß Suarez als Anhänger der Lehre von der scientia media alles Beschließen Gottes von einem vorausgehenden Wissen Gottes abhängig macht; demnach ist bezüglich dessen, was kein Gegenstand der Voraussicht Gottes ist, auch kein

decretum efficax Gottes möglich. Oder noch richtiger, da in Gott factiſch keine Vorausſicht des Verharrens Adam's in der urſprünglichen Gerechtigkeit hatte, ſo hat er factiſch auch keinen von der Sünde Adam's abſehenden Beſchluß hinſichtlich der Incarnation gefaßt. Und wenn nach Suarez Gott die Incarnation in der möglichſt vollkommenen Weiſe eintreten zu laſſen beſchließt, ſo muß man fragen, warum Gott ſelbſt im Hinblick auf Adam's Sünde nicht für einen impaſſiblen Erlöſer ſich entſchied, da ja auch eine Erlöſung ohne Leiden des Erlöſers möglich iſt und als möglich behauptet werden muß, wofern man nicht die abſolute Macht Gottes in Abrede ſtellen will?

Wenn Gott die Incarnation im Zuſammenhange mit der von ihm vorausgeſehenen Sünde dachte, ſo liegt es nahe, den Incarnationsbeſchluß Gottes als ſachliches Poſterius ſeiner Vorausſicht des Sündenfalles aufzufaſſen. Cajetan begründet dieſe Aufeinanderfolge durch Unterſcheidung eines dreifachen ordo, des ordo naturae, ordo gratiae, ordo unionis cum Deo; jeder vorausgehende zweckt auf den folgenden ab, und geht darum im Denken dem nächſtfolgenden voraus, die hypoſtatiſche Union fällt unter den letzten ordo. Cajetan's Anſicht wird in der Hauptſache von Arauxo, Alvarez, Curnejo, Joannes a St. Thoma, Billuart, Vasquez, Raguſa angenommen und von den Salmanticenſern als probabel befunden. Gleichwol glauben letztere die Ordnung umkehren zu müſſen, ſchon aus dem Grunde, weil wenigſtens die gegen den leidenden Chriſtus ſelber begangenen Sünden doch gewiß den Gedanken des paſſiblen incarnirten Gotteswortes als Prius vorausſetzen. Ferner iſt es ſachgemäß, anzunehmen, daß das Vollkommenſte, alſo die Perſon des Gottmenſchen, auch das primo volitum Gottes ſei. Zudem iſt dieſe Auffaſſung einfacher als jene Cajetan's, welche bei näherer Analyſe zum mindeſten vier signa in quo [1]) aufweiſt, während die andere

[1]) Eine nähere Erklärung dieſes Ausdruckes bei Billuart: Quamvis in Deo non sint plures actus quorum alii sint priores alii posteriores ut in nobis, sed ipse unico simplicissimo actu omnia simul intelligat, velit, ordinet ac decernat, nihilominus propter imbecillitatem nostram distingui solent in Deo diversa instantia seu signa rationis, quae quidem non diversificantur ex parte Dei, sed ex parte objectorum, idque juxta nostrum modum concipiendi, et prout alia ab aliis aliquam habent dependentiam.

mit zwei signis in quo ausreicht; im ersten signum in quo erkennt Gott die Möglichkeit der Sünde, der Incarnation und dessen, daß Christus der finis cujus gratia der Zulassung und Reparation der Sünde und der Instauration aller Dinge, der Mensch aber finis cui der Redemtion sei; im zweiten signum in quo hat Gott dieß Alles beschlossen und sein causatives Vorauswissen darum geordnet. Auf Seite der Salmanticenser stehen Capreolus, Medina, Cabrera, Vincentius, Herrera, Nazarius, Cipullus, Godoy, Joh. Prudentius, Parra, Gonet, Mendoza, Lorca. — Nazarius, Lorca und wie es scheint, auch Cabrera sind der Meinung, daß jener göttliche Beschluß, durch welchen Gott in Hinblick auf den von ihm vorausgesehenen Verfall des menschlichen Geschlechtes die Incarnation beschlossen hat, keineswegs auch eine Incarnation des ewigen Wortes für den Fall, daß bloß die Erbsünde und keine andere zu sühnen wäre, in sich schließe; denn die Rücksicht auf die einzige Erbsünde wäre ein inadäquates Motiv dieses Beschlusses gewesen. Die Antwort hierauf ist leicht; man hat zwischen einem primären und secundären motivum adaequatum zu unterscheiden, das primäre ist die Erbsünde. Daraus folgt umgekehrt gegen Suarez, Valentia, Granados, daß Christus zufolge eben desselben göttlichen Beschlusses nicht gekommen wäre, wenn es bloß persönliche Sünden, aber keine Erbsünde gäbe.

Christus ist gekommen, um für die Sünden der Menschheit genug zu thun und uns aus der Macht des Teufels zu befreien. Ob zur vollgiltigen Genugthuung für die Sündenschuld nicht ein bloßer Mensch ausgereicht hätte? Kein Theolog — bemerkt Lorca — hat dieß je behauptet; und wenn Gonet einen Duns Scotus, Paludanus, Durand und Richard als Beweis für das Gegentheil citiren zu können glaubt, so unterstellt er nach der Meinung der Salmanticenser den genannten Theologen eine Ansicht, die denselben in Wahrheit fremd war. Scotus lasse es zum mindesten dahin gestellt sein, ob nicht erst durch göttliche Acceptation die Genugthuungsleistung eines bloßen Menschen zu einer vollgiltigen erhoben werden könnte; Paludanus, Richard und Durand behaupten ausdrücklich, daß eine solche Acceptation nothwendig wäre; nicht minder Cajetan, welchen man gleichfalls hin und wieder den Genannten beigezählt hat. Den Grund der Ungenüge eines rein menschlichen Genugthuungsverdienstes hat man in der Unendlichkeit der Beleidigung zu suchen, welche Gott durch eine schwere Sünde zugefügt wird. Einige wollen diesen

Grund nicht zugeben, und glauben hievon abſehend auf anderen Wegen die Ungenüge eines rein menſchlichen Verdienſtes erhärten zu können. So meint Vasquez, der Menſch könne das Debitum nicht bezahlen, welches daraus entſpringt, daß er des zur Genugthuungsleiſtung nöthigen auxilium primum entbehrt. Aber — erwidern die Salmanticenſer — es handelt ſich ja in vorliegender Frage nicht um die Satisfaction für das geſammte Debitum, das aus der Sündenſchuld entſpringt; geſetzt, Gott erließe einem Menſchen dieſes Debitum, und verliehe ihm ſeine zuvorkommende Gnade, ſo müßte dieſer Menſch nach Vasquez' Vorausſetzung einer bloß endlichen Geltung der Schuld im Stande ſein, einen adäquaten Genugthuungsact zu leiſten. (Mit dieſer Antwort iſt freilich Godoy, der übrigens im Princip mit den Thomiſten einverſtanden iſt, nicht ganz zufrieden, und nicht ohne Grund.) Suarez meint, darum ſei die Beleidigung Gottes durch keinen bloßen Menſchen gut zu machen, weil ſie superioris ordinis ſei; aber die menſchlichen Acte der Charitas gehören derſelben Ordnung an, indem ſie Gott zum Objecte haben. Lugo will die menſchliche Sufficienz darum nicht zugeben, weil ſie den Menſchen zum Sündigen ermuthigen würde; aber dieſer Grund betrifft nicht das Weſen der Sache, und beweist kein wirkliches Unvermögen des bloßen Menſchen.

Was hat man aber gegen die Unendlichkeit der Schuld einzuwenden? Man ſtellt ſie nicht ſchlechthin in Abrede; aber man will ſie nur secundum quid gelten laſſen. So die Scotiſten; ferner Vasquez, Suarez, Lugo, Raguſa u. A.; endlich ſelbſt einige Thomiſten: Paludanus, Soto, Conradus [1]), Cabrera, Joh. Prudentius. Der wichtigſte Einwand wäre wol der, ob, wenn jede ſchwere Sünde eine ſchlechthin unendliche Beleidigung Gottes iſt, nicht alle ſchwere Sünden gleich ſchwer ſein müſſen? Darauf antworten Alvarez,

[1]) Conradus Köllin O. P., † 1536, lehrte die Theologie in Heidelberg und Cöln. Schriften: Scholastica commentaria subtilissima simul ac lucidissima in Primam Secundae S. Thomae. Cöln 1512. — Quodlibetica XXVII per modum dialogi concinnata, penitissima moralis theologiae arcana scire volentibus oppido idonea. Cöln 1523. — Epithalamii Lutherani eversio. Cöln 1527. — Adversus caninas Martini Lutheri nuptias, adversusque alia ejusdem vel gentilibus abominabilia paradoxa opus novum. Tübingen 1530.

Godoy, der Carmelit Cornexio, Billuart, Gotti mit der Unterscheidung zwischen offensa passiva und activa; als offensae passivae, d. h. mit Rücksicht auf Denjenigen, welchem die Beleidigung zugefügt wird, sind alle Sünden formalissime gleich schwer; als offensae activae sind sie nach den mannigfaltigen Arten, Graden und Motiven der aversio a Deo und conversio ad creaturas verschieden. Indeß leidet diese Lösung an einigen Schwierigkeiten, und die bedeutendste derselben ist, daß unerklärt gelassen wird, warum Gott durch die eine Sünde schwerer beleidiget werde als durch die andere. Darum behaupten die Salmanticenser mit Arauxo, Joh. a St. Thoma u. A. auch eine Diversität rücksichtlich der offensa passiva, weil diese unbeschadet ihrer formellen Untheilbarkeit und Einfachheit Grade der Intensität zuläßt.

Die Unendlichkeit der Sündenschuld involvirt selbstverständlich auch die Nothwendigkeit eines unendlichen Genugthuungsverdienstes Christi. Diejenigen, welche die Adäquatheit dieses Verdienstes von göttlicher Acceptation abhängig machen, läugnen natürlich, daß es seinem inneren Werthe nach unendlich sei; so Scotus, Durand, G. Biel, Almainus, Johann de Medina, Rada, Mastrius und überhaupt die Scotisten, obschon sie in der Begründung ihrer Ansicht unter sich differiren. Rada meint, aus der göttlichen Würde Christi könne nur auf eine beziehungsweise Unendlichkeit der Verdienste seiner Leistungen geschlossen werden, aus demselben Grunde, aus welchem auch die Schuld der Beleidigung Gottes nur eine beziehungsweise unendliche genannt werden könne. Bellutus meint, das Verdienst der Leistungen Christi könne deßhalb keinen unendlichen Werth haben, weil die menschliche Seele Christi selber als endliche Seele nicht im Stande war, die unendliche Dignität der gottmenschlichen Person zu fassen. Mastrius erinnert dagegen, daß ein solches Erfassen gar nicht nöthig sei; so könne auch der Gerechte, ohne um seinen Gnadenstand zu wissen, Heilsverdienste erwerben. Faber u. A. meinen, daß das göttliche Suppositum in der Person Christi gar nicht per se zu den menschlichen Handlungen Christi concurrire; dann aber — bemerkt Mastrius — müßte man den Verdiensten Christi selbst die beziehungsweise Unendlichkeit absprechen. Gallus meint, Gott sehe nicht auf die Person, sondern auf das Werk des Leistenden; daran ist aber nach Mastrius nur so viel richtig, daß nicht der äußere Rang der Person das Verdienst der Leistung in

Gottes Augen erhöhe, womit aber sehr wol zusammenbesteht, daß der höhere moralische Werth, der höhere Grad von Gerechtigkeit und Heiligkeit des Leistenden der Leistung einen höheren Werth ertheile. Als wichtigsten Grund urgirt Mastrius die Bedingtheit und Begränztheit jeder Leistung und auch der gottmenschlichen vermöge ihrer Abhängigkeit von den Bedingungen, welchen sie in Rücksicht auf Object, Zeit, Ort u. s. w. unterstellt ist. Diese Bedingtheit wird von den Thomisten nicht in Abrede gestellt, sie hebt aber den unendlichen Werth der Genugthuung Christi nicht auf; denn — bemerken die Salmanticenser — es kann physisch und subjectiv begränzt, und gleichwol moralisch von unbegränztem Werthe sein. Cardinal Lugo gibt wol den unendlichen valor der Genugthuung Christi schlechthin zu, glaubt aber, daß derselbe ratione meriti nicht schlechthin unendlich sei. Das meritum sei wol in Ansehung der Person, nicht aber in Ansehung der Leistung unendlich; denn es könne eine Leistung durch die andere überboten werden. Aber dasselbe müßte dann ja auch vom valor der Genugthuung gesagt werden; mithin könne sich Lugo — erinnern die Salmanticenser — dem Vorwurfe der Inconsequenz nicht entziehen.

Die Scotisten behaupten consequenter Weise, daß die Genugthuung Christi den Bedingungen einer rigorosa et perfecta justitia nicht entspreche; Vasquez, Lorca, Lugo, Bernal, Molina, Lessius u. A. stimmen ihnen bei. Es liege im Begriffe einer Gerechtigkeitsleistung, daß sie auf Befriedigung eines Anderen abzwecke; in der Genugthuung Christi aber habe Gott sich selber genug gethan, wie am allermeisten Jene zugeben müssen, welche eine unendliche Geltung des Verdienstes Christi behaupten. Einige meinen, man dürfe auf die göttlichen Dinge nicht den Maßstab menschlicher Verhältnisse übertragen; diese Ausflucht ist jedoch verfehlt, weil von dem, was streng zum Begriffe des Gerechten gehört, nicht abgegangen werden darf. Joh. Vincentius meint, der Vater, dem der Sohn die Genugthuung geleistet, sei ja eine vom Vater verschiedene Person; aber Vincentius übersieht, daß die Genugthuung zunächst Gott geleistet werden sollte, als welcher eben auch Christus selber anzusehen ist. Das Richtige ist, daß man keinen Grund habe, in Abrede zu stellen, daß die Genugthuung Christi für eine Leistung an Gott als einen Anderen anzusehen sei; sonst müßte man das Gleiche auch vom Gehorsam und Gebete Christi sagen, während doch Niemand läugnet,

daß er zur gesammten Dreieinigkeit gebetet, der gesammten Dreieinigkeit gehorsam gewesen sei. — Die Gegner fragen, wie man doch von einer justitia rigorosa der Genugthuung Christi könne reden wollen, wenn das ganze Erlösungswerk ein Werk der Gnade und Erbarmung ist? Suarez meint, es lasse sich ganz wol vereinbaren, daß ein Schuldner die ihm erlassene Schuld freiwillig zahle. Indeß übersieht Suarez, daß eben die Gott zu leistende Satisfaction ein Zweck des göttlichen Incarnationszweckes gewesen sei. Nicht glücklicher ist die Auskunft, welche Nazarius gibt; er hält wol die Incarnation selber für ein unbezahltes Geschenk, die Früchte derselben aber für den Ertrag der Nützung dieses Geschenkes, und mit diesem Ertrage sei der Gläubiger, Gott nämlich, von dem beschenkten Schuldner bezahlt worden. Aber ist die Leistung Christi etwa Erwerb des Schuldners und nicht unmittelbarer Ausfluß derselben Gnade, welche das unbezahlte Geschenk gab? Vielleicht kann man aber — meint Godoy — sagen, eben die Gnade machte möglich, vollgiltige Zahlung der Schuld zu leisten. Er merkt nicht, daß dieser Ausweg eben auch ein bemäntelter Schulderlaß sei. So bleibt nur die gemeinhin von den Thomisten gebotene Lösung übrig, zwischen dem principium quod und principium quo der Satisfaction zu unterscheiden; und während zuzugeben ist, daß das principium quo (Menschheit Christi) Geschenk der Gnade war, bleibt dennoch auch wahr, daß durch das principium quod im strengsten Sinne vollgiltige Zahlung geleistet werde, da das incarnirte Wort nicht etwa ein ihm gemachtes Geschenk zurückgab. Man darf aber nicht soweit gehen, zu sagen, daß Gott, wenn er sich nicht selbst dazu erboten hätte, gehalten gewesen wäre, die von Christus ihm dargebotene Satisfaction als giltig anzunehmen, wie Godoy meint; Gott hätte unbeschadet seines Wohlgefallens an der Leistung Christi von den Schuldnern selber die Zahlung verlangen können. Die von Godoy zu Gunsten seiner Meinung citirte Stelle aus Anselm (Cur Deus homo II, c. 19) schließt die Voraussetzung eines bereits bestehenden Pactum nicht aus, wie Godoy selber zugestehen muß.

Es steht fest, daß Christus durch alle freithätigen Acte verdiente; daß er auch durch Acte der unfreien Naturthätigkeit verdiente, indem dieselben für ihn freigewollte Acte waren, und deren Suspension in seiner Macht stand, wird gegen Godoy's u. A. Widerspruch ausdrücklich von Medina, Alvarez, Nazarius, Joh. a St. Thoma, von

den Salmanticenſern und Billuart vertreten. In Bezug auf die Zeit ſeines Verdienens behauptet die Thomiſtenſchule einſtimmig gegen Alexander Haleſius, Albert d. Gr., Bonaventura, Durand, daß er vom erſten Augenblicke der Conception bis zum erſten Momente ſeines Verſcheidens verdient habe; von einem Verdienen noch nach dem Tode, wie Vasquez will, kann keine Rede ſein. Das ganze Leben Chriſti war Ein Verdienen; damit läßt ſich ein anderer Satz, daß er ſchon im erſten Momente alles zu Verdienende wirklich verdiente, dadurch vereinbaren, daß alle einzelnen Acte ſeines Verdienens nur diviſive Applicationen ſeines Verdienſtes waren, welche er im Schluß- und Vollendungsacte, nämlich in der ſterbenden Hinopferung ſeiner ſelbſt in Eins zuſammenfaßte, wie Joh. Vincentius, Joh. a St. Thoma und Cabrera annehmen. Oder noch richtiger iſt es — bemerken die Salmanticenſer —, zu ſagen, daß Chriſtus mit jedem Acte alle Früchte der Incarnation actu primo verdiente, und dieſelben ſchließlich zuſammenfaſſend, actu secundo applicirte. Dieſer Anſicht ſind auch Soto, Medina, Silvius, Godoy, Vasquez, Lorca u. A. Daß Chriſtus für ſich nicht verdient habe, iſt eine häretiſche Behauptung Calvin's; falſch iſt aber, daß er die gratia habitualis durch Verdienen erworben habe, wie Franc. Bonäſpei behauptet, oder wenigſtens erwerben konnte, wie Arauxo, Joh. a St. Thoma, Gonet, Lumbier[1]), Averſa, Godoy, Suarez u. A. meinen. Wohl aber konnte er die gloria essentialis verdienen, was Sylvius, Medina, Cabrera, Nazarius, Vasquez, Scotus, G. Biel, Göthals nicht zugeben wollen; de facto jedoch hat er ſie nicht durch Verdienen erworben, wie Albert d. Gr., Rubio, Baſſolis, Mayronis, Bonäſpei, Bernal behaupten. Und eben ſo wenig hat er die Gnade, moraliſches Haupt der Menſchheit zu ſein, verdienend erworben, wie von Scotus u. A. angenommen wird, wogegen indeß die große Mehrzahl der Theologen ſich erklärt. So die Salmanticenſer über dieſe Fragen.

Chriſtus hat durch ſein Verdienen Alles erworben, was in der

[1]) Lumbier vielleicht identiſch mit Lumbäus oder Lombe. — Thomas Lombäus, ein engliſcher Carmelit, lehrte c. a. 1400 zu Oxford Theologie, und hinterließ: Lecturas in s. scripturam; Super IV libros Sententiarum; Contra Lollhardos s. contra Wiclefitas; De incarnatione Domini; Sermones; Determinationes theologicae; Quaestiones ordinariae.

göttlichen Vorausbestimmung enthalten war. Dieser Satz wird von der eminenten Majorität der Theologen festgehalten. Einige Wenige machen eine Ausnahme. Capreolus, Ferrara und Conradus behaupten, Christus habe uns die dem Rechtfertigungsprocesse vorausgehenden unvollkommenen Dispositionen nicht verdienend erworben. Indeß ist die Berufung auf 3 qu. 79, art. 7 ad 2^{m} eben so verfehlt, als der Einwand unzureichend ist, daß bei Festhaltung der gemeinen Ansicht die göttliche Beihilfe im Justificationsprocesse nicht ein Werk der Gnade, sondern der Gerechtigkeit wäre. Die Antwort hierauf findet sich bei Thomas: Gratis alicui nostrum confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiae non evacuatur. Dieß gilt nun auch gegen Driedo, welcher meint, daß Christus uns nicht den Glauben, das Hoffen und andere dem Vollzuge der Justification vorausgehende dona habitualia erworben habe. Vasquez widerlegt Driedo's Behauptung auf eine den Thomisten mißfällige Weise; er meint nämlich mit Bellarmin, Pereira und Granados, Adam habe sündigend den Glauben verloren, und sucht dieß mit mancherlei Aussprüchen der Väter zu belegen, worüber er von Joh. a St. Thoma mit bitterer Schärfe zurechtgewiesen wird. Richtiger ist, zu sagen — bemerken die Salmanticenser —, daß wir in Adam den Glauben verloren haben; woraus dann allerdings folgt, daß er uns durch Christus wieder erworben werden muß. Das conc. Araus. II lehrt im c. 25, daß das liberum abitrium des Menschen durch Adam's Sünde so abgeschwächt worden sei, daß er aus sich weder des Glaubens noch des Hoffens mehr fähig sei. — Aber nicht nur alle Gnaden der Prädestination, sondern diese selber ist uns durch Christus verdient worden. Dieser Thomistische Satz wird von Scotus und seiner Schule bestritten: Hätte Christus uns die Prädestination selber verdient, so wäre ein geschaffener Wille das primum principium der Unterscheidung zwischen Auserwählten und Verworfenen. Warum soll man aber nicht zugeben — fragen die Thomisten —, daß Christus per modum causae meritoriae das primum discernens sei? Damit läßt sich ganz wol vereinbaren, daß Gott allein der absolute discernens sei, indem allein Er die Incarnation beschlossen, und Christum durch seine inspirirende und physice prävenirende Gnade bewogen hat, das erworbene Verdienst gewissen Menschen zuzuwenden. Hier entsteht jedoch ein neues Bedenken: Christus hat diesen ihn prä-

venirenden göttlichen Willen nicht verdient, mithin auch das Verdienſt der Intention dieſes Willens ſich nicht erworben; alſo iſt doch nur Gottes Wille allein die wirkſame Urſache der Prädeſtination als ſolcher. Aber — lautet die Antwort — dieſer Wille war nur originaliter und radicaliter, keineswegs formaliter auf die Verherrlichung Auserwählter gerichtet; die förmliche Prädeſtination beſteht nicht in jener Willensintention, ſondern in einem actus imperii, der jene Intention und alles in ihr Enthaltene, ſomit auch die Verdienſte Chriſti als Prius vorausſetzt. Denn eben die Liebe zu den Auszuwählenden um Chriſti willen iſt die nächſte Urſache ihrer actuellen und förmlichen Vorherbeſtimmung. Übrigens gehen nicht alle Thomiſten ſoweit, zu ſagen, daß Chriſtus als Verdienender gerade dieſen und keinen anderen Menſchen die Gnade des Prädeſtinirtſeins verdienen wollte, wie Vasquez, Godoy, Gonet, Labat, Lumbier, der Carmelit Philippus und die Salmanticenſer annehmen. Letztere ſuchen den Einwendungen des Suarez und Arauxo gegen eine förmliche electio comparativa von Seite des verdienenden Chriſtus zu begegnen. Die Summe dieſer Einwendungen ſpitzt ſich in den Vorwurf zu, daß es ſcheine, als ob Chriſtus die Verdammung der Nichterwählten hätte verdienen wollen. Darauf antworten die Vertheidiger des Verdienens der electio comparativa mit der Unterſcheidung zwiſchen non mereri electionem und mereri non electionem; nur erſteres, nicht letzteres wolle von Chriſtus behauptet werden. In der Frage, ob Chriſtus auch den Engeln die gratia habitualis und gloria essentialis verdient habe, entſcheidet ſich die große Mehrheit der Theologen aller Richtungen gegen Catharinus, Galatinus, Jacobus de Valentia, Viguerius, Jacobus Naclantus [1]),

[1]) Naclantus Jac. O. P., zuletzt Biſchof von Chiozza, † 1596. Schriften: Enarrationes in Epistolas S. Pauli ad Rom. et Eph.; Medulla s. scripturae; Enarrationes s. tractatus theologicales XVIII, darunter Abhandlungen de existentia existendique modo Christi corporis in Sacramento, de maximo Pontificatu J. Chr., de ecclesiastica hierarchia, de episcoporum institutione et eorum residentia, de primatu Petri, de auctoritate Papae et Concilii, de actis Concilii per Papam approbandis, de indulgentiis, de jure divino, de sacramento matrimonii, de sacrificio missae, de matrimoniis clandestinis etc.; Theoremata theologica, metaphysica et naturalia.

Suarez, Valentia, Granados, Hurtado [1]), Amicus, Godoy, Zipullus, Pitigianus, Castillo für eine verneinende Entscheidung. Gehen auch die Prädestination Christi und die Verdienste Christi allen anderen Prädestinatiosacten voraus, so steht doch die Prädestination Christi im engsten Zusammenhange mit der göttlichen Voraussicht der Erbsünde, während umgekehrt die Prädestination der Engel ein von jener Voraussicht ganz unabhängiger Willensbeschluß Gottes ist.

Christus verdiente für uns alle natürlichen und übernatürlichen Wirkungen des göttlichen Prädestinationsbeschlusses. Zu den übernatürlichen Wirkungen desselben gehört unbestritten der habituelle Besitz der gerecht machenden Gnade, welche dem Menschen, nachdem er sie verloren, durch einen besonderen Act, den Justificationsact zugewendet wird. Der terminus ad quem dieses Actes ist die Erlangung der heiligenden Gnade, mit welcher die Nachlassung der vorausgegangenen Sünden des Empfängers nothwendig und unzertrennlich verbunden ist. Duns Scotus und die auf ihn folgenden Nominalisten Gregor, G. Biel, Occam, Johann von Medina, welchen sich Coninck und Suarez anschließen, halten den hiedurch erlangten Habitus für eine an sich unvollkommene Form, deren Besitz nur durch Gottes gnädiges Urtheil als ein Habitus vollkommen ausreichender übernatürlicher Gerechtigkeit genommen werde. Über Suarez Anschauung äußert Vasquez unverholen seine Verwunderung; er könne nicht begreifen, wie man nach den Entscheidungen des Trienter Kirchenrathes noch von einer inneren Unzulänglichkeit der heiligenden Gnade zur Reinigung von den Sünden reden könne. Und Bellarmin nennt es geradezu glaubenswidrig, zu läugnen, daß die heiligende Gnade eine inhärente Gerechtigkeit sei. Aus dem Gesagten folgt, daß der Stand der heiligenden Gnade mit keiner schweren Sünde seines Trägers gleichzeitig zusammenbestehen

[1]) Hier ist Caspar Hurtado S. J. († 1646) gemeint, zu unterscheiden von Peter Hurtado (siehe oben S. 148) so wie von dem Minoriten Thomas Hurtado, der in Rom, Alcala des Henares und Salamanca lehrte, † 1659, und nebst Anderem Folgendes hinterließ: Praecursor philosophiae asseela Aristotelis et D. Thomae; Praecursor Theologus asseela D. Thomae; Commentaria apologetica in Summam Cajetani; Paralipomena Summae Cajetanae; ferner eine spanisch geschriebene Abhandlung: Chocolate o tabaco si se compadecen con el ajuno.

könne; und man muß sich wundern, wie Lorca nach vorausgegangenen Entscheidungen des Concils von Trient und nach Verdammung der Bajanischen Propositionen 31. 33. 43. 80. 71 noch das Gegentheil behaupten könne. Einige glauben, daß wol durch Gottes geordneten Willen eine solche Coexistenz ausgeschlossen sei, daß dieselbe aber wenigstens denkbar sei und daß es im Vermögen des absoluten Willens Gottes stünde, sie zuzulassen; so Bonaventura, Göthals, Scotus, Durand, Paludanus, Gregor, Occam, G. Biel, Peter d'Ailly, Medina von Alcala, Curiel, Suarez, Ripalda. Die Ansicht der Scotisten und Nominalisten fließt aus einer Unterschätzung der Würde und inneren Vollgenüge der heiligenden Gnade; sie meinen, dieselbe vermöge nicht durch ihre innere Natur die Sünde zu bannen. Dann wäre aber die Gnade nicht die causa formalis der Justification, wie das conc. Trid. lehrt. Ripalda gibt zu, daß die Gnade in actu primo und vermöge ihrer Natur die Sünde austreibe und mit ihr sich nicht vertrage; daß sie aber ihrer Natur nach nicht unüberwindlich sei und deßhalb Gott ohne ein Wunder und ohne Widernatur ein Zusammenbestehen der Gnade und Sünde zulassen könne. Dieß heißt zwischen zwei unvereinbaren Gegensätzen haltlos schwanken; es läßt sich nicht vereinbaren, einerseits einen physischen Gegensatz zwischen Sünde und Gnade zu statuiren, und andererseits der letzteren nur die moralische Wirkung der Zuwendung eines göttlichen Wohlgefallens zuzuschreiben, welches Gott immerhin auch ohne diese zuwendende Ursache spenden könnte. Ripalda scheint fast in den Irrthum des Albertus Pighius und der Cölner Domherren zurückzufallen, die mit Bucer zwar der Gnade eine auszeichnende Qualität und innere Gerechtigkeit zuerkennen, gleichwol aber den Erlaß der Sünde einzig nur von einer rein äußeren Ursache, der göttlichen Nachsicht herleiten. Suarez gibt zu, daß die Coexistenz von Sünde und Gnade in einem und demselben Subjecte ein wahres Wunder wäre; hält aber dieses Wunder für möglich, indem aus demselben nichts Gottes Unwürdiges fließe; denn in Absicht auf die fortdauernde Sünde verhalte sich Gott bloß permissiv, effectiv aber in Hinsicht auf die eingeströmte Gnade. Es ist unbegreiflich, daß Suarez den Widerspruch nicht bemerkt, in welchen er sich verwickelt, wenn er seinerseits zugibt und behauptet, daß die habituelle Gnade eine forma destructiva peccati sei, andererseits aber meint, Gott könne eine habituelle Sünde in dem

Träger jener Gnade zulassen, was doch nur so viel heißt, als ihm die habituelle Gnade, die forma destructiva peccati nicht ertheilen. Curiel meint, es vertrage sich widerspruchlos, physice Gott zugewendet, moraliter aber von ihm abgewendet zu sein. Er vergleicht diesen denkbaren Fall mit jenem, wenn ein Sohn seinen Vater schwer kränkt; der Sohn ist vermöge dieser Handlung moralisch unwürdig, aber doch zugleich seiner Natur nach als Sohn, also physice disponirt, Erbe seines Vaters zu sein. Den Widersinn dieses Raisonnements aufzuzeigen, fällt den Thomisten nicht schwer. Es ist nicht wahr, daß der Mensch durch die Gnade Gott bloß physisch zugewendet werde; denn die Gnade ist förmliches Theilhaben an der göttlichen Natur, welches den an ihr Theilhabenden physisch und moralisch in die Gemeinschaft mit Gott zieht. Die charitative Liebe zu Gott über Alles ist eine förmliche und essentielle Hinwendung zu Gott als letztem Zwecke; denn wer Gott über Alles liebt, stellt ihn über alles Physische und Moralische, und schätzt ihn physice und moraliter, d. h. aus innerster Nothwendigkeit seiner Natur so wie mit freiester Bewußtheit.

So wenig als Gnade und Sünde in demselben Subjecte coexistiren können, eben so wenig ist es denkbar, daß Gott dem Menschen eine schwere persönliche Sünde ohne innere Umwandlung des Sünders erlasse. Scotus, G. Biel, Johann von Medina lehren das Gegentheil: die habituelle Sünde sei nichts anderes, als die Verbindlichkeit einer Strafübernahme für die einstmals begangene Sünde, und diese durch göttliche Taxation festgestellte Verbindlichkeit könne Gott zufolge eines von Ewigkeit her gefaßten Beschlusses suspendiren. Diese Ansicht wird seit dem Concil von Trient von den Theologen gemeinhin bestritten, und mit Recht; denn sie identificirt die Begriffe Schuld und Sünde, was insbesondere auch die Verurtheilung der Bajanischen Prop. 53 nach sich gezogen hat, sieht von der formalen Beschaffenheit der in Folge der Sünde von Gott abgewendeten Menschen gänzlich ab, und vermag endlich keine Antwort zu geben auf die Frage, warum den Verdammten, die doch fort und fort actuell sündigen und also neue sündige Habitualitäten contrahiren, nicht für jede neue Sünde eine neue Strafe von Gott zugewogen wird. Der Scotistisch-nominalistischen Ansicht stehen Cardinal Lugo und Ripalda sehr nahe, welche behaupten, das peccatum habituale bestehe aus dem peccatum actuale und dem

Mangel göttlicher Verzeihung. Aber fällt beiden nicht ein, an den Grund der non condonatio zu denken? Die non condonatio ſetzt eine aversio a Deo, eine Befleckung u. ſ. w. voraus; und iſt die nach der Sünde in der Seele zurückbleibende condignitas ad poenam nicht etwas Innerliches, was durch eine bloße äußerliche Änderung des göttlichen Willens, welche das innere Sein der Seele unberührt läßt, nicht aufgehoben werden kann? Auch der Ausdruck non condonatio, ſo privativ er klingen mag, was bedeutet er anders, als den actus increatus eines göttlichen Strafbeſchluſſes? Denn die göttliche Freiheit kann niemals in suspenso bleiben, und nicht durch bloße Unterlaſſungen ſich bethätigen, ſondern übt in Bezug auf jedes Object des göttlichen Erkennens und Wollens einen poſitiven Act. Suarez geſteht zu, daß die Seele, um vom peccatum habituale befreit zu werden, der ihr anhaftenden Befleckung los werden müſſe; glaubt aber, daß hiezu keine Gnadeneinſtrömung nöthig ſei, ſondern eine bloß äußere Änderung ausreiche, indem Gott nach Ablauf einer beſtimmten Zeit den über den Sünder verhängten Strafbann aufhebe, worauf die fortdauernde Carenz nicht mehr die Bedeutung einer privatio, ſondern einer reinen negatio haben könnte. Wie will jedoch Suarez hiemit die innere Umwandlung des Sünders umgehen? Vor der Sünde war der Menſch zugewendet, durch die Sünde wandte er ſich von ihm ab; muß er, um in den früheren Stand zurückzukehren, ſich nicht wieder umwenden? Auch beweist Suarez mehr, als er beweiſen will; der Nachlaß der Sünde braucht nach ſeinen Erklärungen gar nicht aus der abſoluten Macht Gottes erklärt zu werden, und iſt auch kein Act der Gnade und Barmherzigkeit, ſondern einfach nur eine Vorkehrung der ordinären Providenz. Curiel gibt die Nothwendigkeit einer inneren Umwandlung des Sünders zu, erklärt ſie aber dennoch aus ganz äußerlichen Gründen, die den eigentlichen Grund der aversio a Deo beheben; denn weder fremde Fürbitte noch göttliche Verzeihung können eine Wirkung thun, wenn der innerlich todte Menſch nicht durch Gnade neu belebt wird; der geiſtige Tod kann nicht einfach durch Gott hinwegdecretirt werden, ſondern muß aus einer inneren Urſache aufhören. Übrigens muß dieſe innerlich wirkende Urſache nicht nothwendig die heiligmachende Gnade ſein, wie Gonet, Gregor de Valentia, Capreolus, Hiſpalenſis meinen; die gewöhnliche Anſicht iſt vielmehr, daß der übernatürliche Act einer charitativen Liebe zu Gott über Alles, wofern

er von der heiligmachenden Gnade abgetrennt existiren könnte, für sich allein hinreichen würde, das peccatum habituale des zur übernatürlichen Ordnung erhobenen Menschen hinwegzunehmen. Es kommt eben darauf an, das peccatum habituale oder den versündeten Zustand richtig zu fassen, nicht als bloß physische Privation der Gnade, wie Gonet meint, sondern zugleich auch als moralisches Beharren des peccatum, d. h. als Unterlassen einer wirksamen Retractation durch den Act der Charität, der trotz der gegentheiligen Meinung des Gregor von Valentia das odium Gottes wenigstens insoweit aufheben müßte, daß dasselbe auf eine einfache Negation (negatio gratiae) reducirt würde. Hiemit will jedoch nicht gesagt sein, als ob wirklich ohne Eingießung der heiligenden Gnade ein Act charitativer Liebe möglich wäre, wie Arauxo, Gregor Martinez, Zumel, Joh. a St. Thoma, Montesinus, Vasquez, Soto, M. Canus, Vittoria, Godoy annehmen. Die Salmanticenser berufen sich für die entgegengesetzte Ansicht auf die Auctoritäten eines Capreolus, Cajetan, Conrad, Medina, Petrus de Herrera, Gonet, Labat, Alvarez, ferner auf die Zustimmung von Bellarmin, Valentia, Becanus u. A., und legen einigen der Gegner, namentlich dem Joh. a St. Thoma zur Last, daß er die hieher bezüglichen Stellen aus Thomas 1, 2 qu. 113, art. 2; Ver. qu. 28, art. 2; 4 dist. 1, qu. 1, art. 3, q. 1. schweigend übergehe. Der Hauptgrund ist indeß in Thomas Comm. in Joann. c. 14, lect. 4 angegeben, wo es heißt: Nullus potest Deum diligere, nisi habeat Spiritum sanctum, womit seine Äußerungen und Ausführungen in Gent. III, c. 150 u. 151 zu vergleichen sind. Arauxo fragt, ob zur Hervorbringung eines charitativen Actes nicht die actuelle Gnade genüge? Er gesteht jedoch selber, daß ein principium radicale zur Hervorbringung dieses Actes nöthig sei; nun aber kann das principium radicale nur unmittelbar von der Natur oder Essenz der Seele selber recipirt werden, was aber in die Essenz der Seele recipirt wird, muß ihr habituell eignen, und kann nicht etwas bloß Vorübergehendes sein, wie die Erregung einer seelischen Potenz durch die actuelle Gnade. Daraus folgern die Salmanticenser, daß auch eine im status purae naturae begangene Todsünde ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade und ohne innere Umwandlung aus innerer Causalität nicht ausgelöscht werden könne. Einige glauben, daß eine aus natürlichen Ursachen und Motiven entspringende Umwandlung zureichen würde; so Curiel,

Gonet, Zumel, Monteſinos, Bellarmin, Lorca, Ripalda, Suarez, und vielleicht auch Vittoria. Auf der Gegenſeite aber ſtehen Capreolus, Cajetan, Medina, Arauxo, Herrera, Cornejo, Labat, Scotus, Alvarez, Vasquez, Meratius. Und der von dieſer Seite geltend gemachte Hauptgrund iſt, daß der Zuſtand der Sünde als Abwendung vom übernatürlichen Ziele des Menſchen nur durch eine übernatürliche Einwirkung wieder aufgehoben werden könne.

Das von Gott verordnete Mittel zur Aneignung der Gnade der Verzeihung für die ſchweren Sünden der Getauften iſt das Sacrament der Buße. Der Empfang dieſes Sacramentes, ſo wie jenes der Taufe, iſt necessitate medii nothwendig, und G. Biel, Johann von Medina [1]) u. A. irren, wenn ſie bei einer bloßen necessitas praecepti ſtehen bleiben. Denn der Menſch muß einen Act ſetzen, durch welchen die Gott zugefügte Beleidigung aufgehoben wird, und zwar — wie Thomas 3 qu. 90. art. 2 lehrt — einen Act secundum arbitrium Dei, in quem peccatur. Denn es handelt ſich hier nebſt Wiedererlangung der Gerechtigkeit auch um die Wiedergewinnung der göttlichen Huld und Freundſchaft, die ohne Achtung des göttlichen Willens nicht errungen werden kann. Der Catechismus Romanus gibt allerdings zu, daß die vollkommene Reue (contritio) für ſich zur Tilgung der Sündenſchuld zureichend wäre; er fügt aber bei, daß nur ſehr Wenige ſich zu jenem hohen Grade charitativer Stimmung aufſchwingen und eine ſolche Reue empfinden würden, welche hinreichend wäre, daß um ihrer willen mit Zuverſicht von Gott die Gnade der Vergebung erwartet werden könnte. Und ſomit iſt es eine Wohlthat der göttlichen Güte und Erbarmung, daß uns ein leichterer und unſere Schwäche ſchonungsvoll berückſichtigender Weg zur Wiedererlangung der göttlichen Huld erſchloſſen iſt. Das conc. Trid. beſteht auf der Nothwendigkeit dieſes Mittels ſo ſehr, daß es auch der contritio perfecta nur unter der Bedingung, daß mit ihr zugleich auch der Wunſch, das Sacrament zu empfangen, verbunden iſt, eine rechtfertigende Kraft zugeſteht. Demgemäß iſt Vasquez im Irrthum, wenn er meint, daß für dieſen Fall das Verlangen nach dem Sacramente bloß de necessitate praecepti, nicht

[1]) Joh. Bapt. Porcel de Medina, ein Prieſter von Sevilla, um a. 1600, ſchrieb: Grano de Oro, modo de confessar bien con un copioso examen de consciencia.

auch de necessitate medii sei; denn die contritio ist im gegebenen Falle nur Ersatzmittel des Sacramentes selber. Vgl. Thomas contr. Gent. IV, c. 72. Derjenige, welcher die übernatürlichen Gründe und Motive der Reue nicht kennt, ist jure naturae zur natürlichen Reue und Buße verpflichtet, und muß sich dazu verpflichtet fühlen, so gewiß er das Bewußtsein hat, contra rectam rationem gehandelt zu haben. Medina von Alcala [1]) und Cajetan erklären sich gegen diese Thomistische Ansicht, und Cajetan vermuthet sogar eine Verfälschung des seiner Ansicht widersprechenden Textes in 3 qu. 84, art. 1. Allein Augustinus (de duabus animabus c. 14) lehrt dasselbe, und es ist so einleuchtend, daß derjenige, welcher gefehlt hat, sich auch verpflichtet fühlen muß, seinen Fehler zurückzunehmen, daß man sich Cajetan's Exception dawider nur aus einem falschen Begriffe von natürlicher Reue und Buße erklären kann. Auf Cajetan's Seite scheint auch Suarez zu stehen, sofern er behauptet, es sei ungewiß, ob man vom Standpuncte der natürlichen Vernunft einsehen könne, daß die Sünde eine Gott zugefügte Unbild und Beleidigung sei. Aber ist die menschliche Vernunft unvermögend, einzusehen, daß man Gott mehr als alles Andere lieben müsse? Woraus anders, als aus dem Einflusse eben dieser Überzeugung der Vernunft hat man sich den heidnischen Opferdienst zu erkären? Dem Gesagten zufolge darf man sich nicht wundern, wenn Suarez, wenigstens im Allgemeinen, einer anderen Ansicht Cajetan's zustimmt, welche mit dessen ersterwähnter zusammenhängt: daß nämlich die Buße keine besondere Tugend, sondern eigentlich nur ein Religionsact sei. Daß die Buße eine Gerechtigkeitstugend sei, wird direct von Niemand, als von Lugo bestritten; der Mensch könne Gott keinen Ersatz leisten, denn was er Gott geben wollte, sei ohnehin schon an sich Gottes Eigenthum, der Ausfall sittlicher Leistungen lasse sich nicht mehr decken, da keine Handlung später ganz genau so, unter denselben Umständen von Zeit und Ort wiederholt werden könne, unter welchen sie früher verrichtet worden u. s. w. Der Fehler ist, daß Lugo nur das Verhältniß des Menschen zu Gott, nicht aber jenes Gottes zum Menschen im Auge hat; aus der Sünde als Beleidigung erwächst Gott offenbar ein Recht, Genugthuung zu heischen, ein Recht, welches

[1]) Johann Medina, von Alcala gebürtig, † 1546, schrieb: De restitutione et contractibus; In titulum de poenitentia ejusque partibus etc.

vor der Sünde nicht vorhanden war, und eben um Genugthuung, nicht um Restitution oder Compensation handelt es sich. Wahr ist, daß das Gute zu thun an sich Schuldigkeit sei; aber läugnen läßt sich nicht, daß dieses Gute von demjenigen, der gefehlt hat, in satisfactorischer Absicht geleistet werden könne, und diese Absicht ist das Neue, was zu der an sich schuldigen Leistung hinzutritt. Daß diese Leistung als eine gerechte Leistung im Sinne strenger Vollgenüge verstanden werden solle, wird nicht zugemuthet.

Thomas hat die Contritio, Confessio und Satisfactio als die drei integrirenden Bestandtheile der Buße als Tugend und Sacrament bestimmt; diese Bestimmung ist, wie Cajetan bemerkt, durch das Concil von Florenz zur canonischen Geltung gelangt, und — fügen die nach Cajetan lebenden Thomisten hinzu — noch entschiedener durch das Trienter Concil zur dogmatischen Norm erhoben worden. Demgemäß bemerkt Bellarmin, daß die Thomistische Ansicht gemeine Ansicht der Theologen sei. Diese drei Theile sind näher zu bestimmen als partes materiales, zu welchen sich die priesterliche Absolution als Form verhält. Mit Unrecht wirft Suarez dem Soto vor, derselbe hätte die Absolution nicht als Theil der Buße anerkannt; Suarez mißverstand wahrscheinlich die Äußerung Soto's, daß zwar die Acte des Pönitenten, nicht aber die Absolution Buße heißen könne. In der That aber verlegte umgekehrt Scotus das Wesen des Sacramentes einzig in die Absolution; Vasquez sucht ihn vor dem Vorwurfe eines dogmatischen Irrthums durch die Annahme zu schützen, Scotus habe den Sündenschmerz und das Sündenbekenntniß als nothwendige Prärequisite der zu erlangenden Absolution angesehen. Andere Scotisten sagen, er habe den Sündenschmerz und andere Acte allerdings für integrale Theile der Buße, aber nur nicht als partes essentiales genommen. Dieß ist aber offenbar zu wenig; daher die Mehrheit der Theologen auch schon im sechszehnten Jahrhunderte diese Fassung der Scotistischen Ansicht verworfen hat; Nuño hält sie für sehr unwahrscheinlich, Arauxo für periculos, Andere urtheilen noch schlimmer, Cajetan steht nicht an, sie als glaubenswidrig zu bezeichnen. Cajetan erfährt aber selbst wieder Tadel von Suarez, welcher nicht begreifen kann, wie man die contritio oder poenitentia interior, die als solche nichts Sinnefälliges ist, als eine pars materialis der Buße bezeichnen könne. Die Antwort hierauf ist leicht; quoad substantiam ist die contritio nichts Sinnefälliges;

virtuell aber schließt sie alle unerläßlichen äußeren Bekundungen einer aufrichtigen Reue in sich.

Der oben für die necessitas necessitate medii des Bußsacramentes angegebene Grund rechtfertiget durch sich allein schon die von Estius, Silvius, Jansenius, Natalis Alexander, Vincenz Contenson, Nicolaus Zanardus, Merbesius [1]) u. A. bestrittene Sufficienz der bloßen attritio für den Empfänger des Sacramentes [2]). Einigen hervorragenden Theologen: Capreolus, Cajetan, Vittoria, Martius de Ledesma, Cano, Navarrus u. A. wird die Ansicht beigelegt, daß sie die Sufficienz der bloß natürlichen attritio behauptet hätten; indeß ist es nicht gewiß, ob sie nicht wenigstens einen übernatürlichen Charakter derselben quoad modum, d. h. ex parte causae efficientis aut finalis als nothwendig urgirt haben; in welchem Falle sie mit der gemeinen Ansicht nicht im Widerspruche stünden. Weniger Zweifel lassen die Äußerungen eines Valentia, Vasquez, Henriquez, Hurtado, Bonacina übrig, welche Suarez mit dem Bestreben möglichster Milde und Schonung gegen die Unvollkommenheiten der Pönitenten, die erst Anfänger im Heile seien, entschuldiget. Daß das Concil auch das Motiv des Abscheues vor der Häßlichkeit der Sünde gestatte, beweist noch nicht die Genüge eines rein natürlichen oder philosophischen Beweggrundes; einerseits muß jener Abscheu nicht nothwendig ein rein natürlicher sein, andererseits aber ist es klar, daß die attritio als Subject der Schlüsselgewalt und Bedingung der Aufnahme des Bereuenden in den Bereich einer übernatürlichen Ordnung etwas dieser Ordnung Congruirendes an sich tragen müsse. Übrigens genügt eine attritio inefficax und die von G. Biel, Major, Petrus de Soto, Vasquez, Suarez, Bellarmin, Coninck, Laymann, Tyrsus u. A. urgirte Forderung einer attritio efficax läßt sich aus dem conc. Trid. nicht nachweisen. Da die

---

[1]) De Merbes, ein französischer Theolog, eine Zeitlang Mitglied des Oratoriums, sodann Lehrer der Rhetorik im Colleg von Navarra zu Paris, auch als Prediger hervorragend, und endlich die Leitung des Collegs von Montdidier übernehmend, † 1684. Vom Pariser Erzbischof Le Tellier veranlaßt, schrieb er eine Summa christiana sive orthodoxa morum disciplina. Paris 1683, 2 Voll. Fol.

[2]) Vgl. hierüber die monographische Arbeit des Conte Giuseppe Benaglio: Dell' attrizione quasi materia e parte del Sacramento della penitenza secondo la dottrina del concilio di Trento. Mailand 1846, 2 Bde.

objecta formalia et prima der attritio und contritio essentiell verschieden sind (nämlich Gott und das Heil des eigenen Selbst), so müssen auch beide Acte essentiell verschiedene Acte sein, und die entgegengesetzte Ansicht des Duns Scotus ist seit dem Trienter Concil als eine nicht weiter zu haltende Meinung anzusehen.

Die Nothwendigkeit der Beicht gründet sich auf ein göttliches Gebot, und nur unter Voraussetzung eines solchen Gebotes konnte die Kirche giltiger Weise alle Gläubigen zur jährlichen Beicht verpflichten. Von dieser gemeinsamen Ansicht aller Thomisten sagt sich nur Nuñez los, welcher der entgegengesetzten Behauptung eines Adrianus [1]), Joh. de Medina, Suarez, Vasquez, Filliutius, Caspar Hurtado u. A. folgt. Aber die Kirche konnte nicht aus eigener Macht den Gläubigen ein so schweres Werk auflegen, als in vielen Fällen das Sündenbekenntniß sein mag; aus diesem Grunde fordert sie, wie Lugo richtig bemerkt, auch nicht das Bekenntniß der läßlichen Sünden, und würde es nur dann fordern, wenn ein göttliches Gebot bestünde, daß auch alle läßlichen Sünden gebeichtet werden müssen. Es verhält sich demnach mit der Beicht anders, als mit der Bußgesinnung, von welcher Suarez meint, daß sie wenigstens zum Theile, nämlich als formalis detestatio oder contritio ausschließlich ein Gegenstand des göttlichen Gebotes sei, obschon sie als intentio satisfaciendi durch das natürliche Gesetz geboten sei. Nicht viel davon verschieden ist Lugo's Ansicht, welcher zwischen poenitentia implicita und explicita unterscheidet, und letztere als determinata contritio unter die Gegenstände positiver Anordnungen Gottes verweist. Indeß entzieht sich Suarez nur aus Inconsequenz den nothwendigen Folgerungen der von ihm vertretenen Wahrheit, daß die Buße Pflicht sei; der actus proprius und formalis der Buße ist aber eben nur die contritio. Lugo stützt seine Ansicht auf die irrige Meinung, daß die Charitas schon durch sich eine implicita poenitentia sei, und hiedurch werde der unabhängig vom positiven göttlichen Gebote geltenden Forderung, Buße zu thun, genügt. Daß jedoch die Charitas

[1]) Cornelius Adrianus, auch unter dem Namen Bruder Cornelius von Brügge bekannt, dem Franciscanerorden angehörig, des Griechischen und Hebräischen nicht unkundig, als Prediger in bewegten Zeiten und Verhältnissen die Aufmerksamkeit auf sich ziehend, † 1581, hinterließ ein Werk: De septem Sacramentis.

eine von der Buße verschiedene Pflicht sei, erhellt schon daraus, daß für die Engel wol die Pflicht der Charitas, nicht aber die Verpflichtung zu einer für sie unmöglichen Buße bestand; mithin kann die bloße Erweckung der Charitas für sich nicht als Erfüllung der Bußpflicht angesehen werden. Mit demselben Rechte, als Lugo das virtuelle Enthaltensein der Bußtugend in der Charitas behauptet, kann von allen Tugenden behauptet werden, daß sie in der Charitas enthalten seien; und doch entspricht jeder derselben ein eigenes Gebot, dessen Erfüllung per actus proprios als Pflicht besteht.

Alle Theologen sind darin einverstanden, daß die Buße alle Sünden auslöscht. Wenn aber näher gefragt wird, in welcher Weise sie auf die Sündentilgung Einfluß nehme, so treten der Thomistischen Ansicht zwei entgegengesetzte Extreme gegenüber; einerseits Läugnung alles effectiven Einflusses der Bußtugend auf die Erwirkung der Vergebung, andererseits ungerechtfertigte Überbietung desselben. Scotus gesteht dem actus proprius der Pönitenz bloß einen dispositiven Einfluß zu; eine Meinung, die auch bei Ferrara angedeutet scheint, und von Vasquez und Suarez angenommen wurde. Sie könnte als wahr zugegeben werden, wenn es sich bloß um Aufnahme der heiligenden Gnade handeln würde; aber es handelt sich nebstdem auch noch um Wiedergutmachung der Gott zugefügten Beleidigung, also um eine effective Bethätigung, welche eine nothwendige Bedingung zur Erlangung der Vergebung ist, und einen von der Vorbereitung auf den Empfang der Gnade verschiedenen Act constituirt. Dieser Act muß effectiv sein, weil sein Ziel etwas außer dem Subjecte Gelegenes, Gott selbst, ist, während das Informirtwerden durch die Gnade ein bloßer Receptionsact sein kann. Kann man nun mit Andreas Vega [1]) sagen, daß die Buße die causa efficiens der Gnadenverleihung sei? Die correcte Thomistische Antwort lautet, daß man die causa efficiens in eine causa principalis und instrumentalis abzutheilen habe; die Buße als Sacrament ist causa principalis, die Buße als Tugend ist causa instrumentalis der Gnadenverleihung. In diesem Sinne kann man Stapleton zustimmen, welcher sagt, daß die Mitwirkung des liberum arbitrium zur Justification

---

[1]) Andreas Vega aus Segovia, dem Franciscanerorden angehörig, wohnte dem Concil von Trient bei, † 1557, und hinterließ Commentaria in aliquot Concilii Tridentini decreta; De justificatione, libri XV etc.

gleich allen anderen Dispositionen und bewirkenden Ursachen der Rechtfertigung unter das Genus der causa efficiens zu beziehen seien. Wollte man aber mit Bonaventura, Durand, Soto, Nuñez, Martinez de Prado die virtus poenitentiae als physische Ursache der Gnadenverleihung nehmen, so hieße dieß, die rechte Ordnung umkehren, und die untergeordnete causa efficiens für die übergeordnete erklären. Man kann nicht sagen, daß der Bußtugend durch Beschränkung ihrer Wirkungen auf einen rein moralischen Einfluß der specifische Charakter, welcher sie von allen übrigen Tugenden unterscheide, benommen werde; ihr Unterscheidendes besteht darin, daß sie actu proprio allen Arten von Sünde entgegenwirkt, während jede andere Tugend nicht einer bestimmten besonderen Art von Untugenden entgegengesetzt ist. Dagegen excipirt nun Martinez de Prado mit mancherlei Gründen, welche Curiel für kaum widerlegbar hält. „Dasjenige, wodurch die ultima dispositio hervorgebracht wird, müsse auch die Form selber efficienter produciren." Dieser Satz ist an sich richtig, leidet aber auf vorliegende Frage keine Anwendung, da es keine solche vorausgehende Disposition gibt, welche in Beziehung auf die Gnade die schlechthin letzte genannt werden könnte, und die Ertheilung derselben nothwendig nach sich ziehen müßte. Daß die prävenirende actuelle Gnade einen vorbereitenden und disponirenden Einfluß übe, wird nicht geläugnet; daraus ergibt sich wol eine physice prädisponirende Causalität, aber diese ist keine causa proxima, sondern bloß eine remota, und wäre der Gnadeneinfluß eine causa proxima, so wäre er eben aus der heiligenden Gnade selber herzuleiten. Alle sonstigen Wendungen des Angriffes scheitern an der unbestreitbaren Wahrheit, daß die Gnade ein freies Geschenk sei, und auf sie nicht das Gesetz angewendet werden könne, welches in Beziehung auf eine durch einen natürlichen Proceß zu introducirende Form gilt.

Die vollständige Verrichtung des Bußactes hebt nicht nur die ewige Schuld der Sünde auf, sondern gilt nach ihrer satisfactorischen Seite auch als vollgiltige Genugthuung für die nach Erlaß der ewigen Schuld noch erübrigende zeitliche Strafe. Bajus' Ansicht, welcher die Genugthuung nur für eine Bedingung der Application des Genugthuungsverdienstes Christi ansah, wurde von der Kirche verworfen. Durand und Martin Ledesma gestehen wol den Genugthuungswerken eine selbsteigene Wirksamkeit zu, aber nur, soweit

Gott dieselbe gelten läßt; Johannes Medina meint, es könnte ihnen nur für den Fall, daß die zeitlichen Strafen des jenseitigen Reinigungsortes derselben Art wären, wie die diesseitigen, ein vollgiltiger Werth zugestanden werden. Auch Zumel, Cipullus u. A. müssen consequenter Weise den vollgiltigen Werth der menschlichen Satisfaction in Abrede stellen, weil sie der Ansicht sind, daß der Gerechte für eine läßliche Sünde keine vollgiltige Genugthuung zu leisten im Stande sei. Dieses letztere ließe sich aber nur unter der gemeinhin mißbilligten Voraussetzung behaupten, daß auch jede läßliche Sünde eine unendliche Beleidigung Gottes sei, obschon Vasquez, Suarez, Salas, Montesinus wenigstens soweit gehen, zu behaupten, daß der Gerechte im läßlichen Sündigen die Creatur sich wenigstens als negativ letzten Zweck vorsetze; sie gehen nämlich von der irrthümlichen Ansicht aus, daß es hiebei nicht bloß auf einen usus, sondern auf eine eigentliche fruitio des Gegenstandes der läßlichen Versündigung abgesehen. Die vom Fegefeuer hergenommene Einrede Medina's ist ohne Gewicht, wenn nicht zugleich auch gezeigt wird, daß einzig nur das Leiden im jenseitigen Reinigungsorte eine vollgiltige Genugthuung für die zeitliche Sündenschuld sei. Daß die Leiden des Fegfeuers schwerer seien als die diesseitigen, ist richtig, aber auch ganz recht und billig; denn sie treffen denjenigen, der es versäumte, hier auf Erden vollgenügende Satisfaction zu leisten. Ohne daß die im Fegefeuer abzubüßende zeitliche Schuld größer ist, als die auf Erden zu büßende, kann die im Fegfeuer zugewiesene Büßung schwerer und schmerzlicher sein, als die diesseitige; wie z. B. ein bestimmtes Quantum Wein, welches in Spanien mit einem Silberstücke bezahlt wird, in Indien ganz billig um 20 Silberstücke verkauft werden kann.

Durch die Entscheidung des Trienter Concils, daß die attritio bei Hinzutritt des sacramentalen Bußactes hinreiche, die heiligmachende Gnade zu erlangen, ist von selbst die Meinung der nominalistisch gesinnten Theologen Occam, Major, G. Biel, welchen sich auch noch Johann von Medina und Petrus de Soto anschließen, beseitiget, daß gar kein Sacrament des Neuen Bundes die gratia prima causire. Arauxo nennt diese Ansicht falsch und sehr unwahrscheinlich; die große Majorität der Theologen verwirft sie. Was von der Buße gilt, gilt auch von der Taufe; und es ist nur noch die Frage, ob auch die Sacramente der Lebendigen dieselbe Wirkung

ſetzen. Dieß wird nur von verhältnißmäßig Wenigen, Gerſon, Villalobos, Vasquez, Lugo, Dicaſtillo, Caspar Hurtado, Bernal, Meratius u. A. beſtritten, und von dieſen ſtatuiren noch Einige in Bezug auf die Euchariſtie oder auch letzte Ölung eine Ausnahme. Die große Mehrzahl der Theologen geht jedoch nicht ſo weit, mit Nuñez, Johann von Kreuz und Joh. a St. Thoma zu ſagen, daß die Sacramente der Lebendigen per se die gratia prima cauſiren. So wenig als man den Sacramenten der Todten die Wirkung zugeſtehen darf, per se die heiligende Gnade zu mehren, eben ſo wenig den übrigen, per se die gratia prima zu produciren. Das Vermögen, per accidens dieſe Wirkung hervorzubringen, wird der Euchariſtie von Juſtinus M., Cyrillus, Auguſtinus, Joh. Damascenus ausdrücklich zugeſprochen; ja noch mehr, das Concil von Trient droht jenen mit dem Anathem, welche dieſe Wirkung der Euchariſtie, ſo wie der letzten Ölung nicht zugeben wollen. Man hat aber keinen Grund, den übrigen Sacramenten der Lebendigen abzuſprechen, was zweien aus ihnen zukommt. Und wenn man den Sacramenten der Lebendigen eine Wirkung der Sacramente der Todten per accidens und ſecundärer Weiſe zuerkennt, ſo hat man auch keinen Grund, umgekehrt den letzteren als ſecundäre Wirkung abzuſprechen, was erſtere per se zu wirken vermögend ſind.

Alle Theologen ſind einverſtanden, daß die Sacramente causae morales der Gnade ſeien; nicht ſo, ob ſie im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne ſo zu nennen ſeien. Erſteres behaupten Canus, Martin de Ledesma, Bartholomäus de Ledesma, Vasquez, Coninck, Becanus, Caſtro Palao[1]), Bernal, Lugo, Keliſenus[2]), Carolus Abra[3]),

[1]) Ferdinand de Caſtro Palao S. J., lehrte zu Valladolid und Compoſtella, † 1633 und hinterließ: Opus morale de virtutibus et vitiis; Manuale christiani etc.

[2]) Martin van der Keele, dem Franziscanerorden angehörig, lehrte zu Löwen, † 1511. Schriften: Comm. in IV libr. Sent.; Speculum christiani hominis; Sermones de decem praeceptis; Sermones de Sacramentis Ecclesiae; Sermones in epistolam ad Ephesios; Arithmetica divina seu de numeris mysticis S. Scripturae; Expositio itinerarii mentis in Deum D. Bonaventurae per sermones distributa etc.

[3]) Carolus Franc. d'Abra Raconisius oder de Raconis wurde auf dem Schloſſe de Raconis von reformirten Eltern erzogen, bekehrte ſich aber ſpäter zum Katholicismus, und lehrte hierauf in Paris unter großem

Aversa u. A. — und berufen sich auf die Autoritäten älterer Scholastiker, indeß nicht mit hinreichendem Grunde. Bonaventura läßt die Frage unentschieden; Richard von Media Villa neigt sich auf die entgegengesetzte Seite zu Gunsten des physischen Einflusses der Sacramente; Duns Scotus schreibt denselben bloß eine dispositive Causalität zu; Durand spricht ihnen Causalität im eigentlichen Sinne ganz ab; Göthals anerkennt nur ein Wirken Gottes durch sie; Major meint, daß sie von den Sacramenten des Alten Bundes nicht durch ihre Causalität, sondern durch eine größere Gnadenfülle und per apertionem januae sich unterscheiden. Diese älteren Theologen würden indeß anders gedacht und gesprochen haben, wenn sie die späteren Entscheidungen des Florentiner und Trienter Concils geahnt hätten. Es läßt sich auch gar nicht begreiflich machen, wie die Sacramente einen eigentlichen moralischen Einfluß sollten nehmen können. Canus meint, ad instar crumenae continentis pretium redemtionis; aber das materiale pretium redemtionis kann in der crumena doch nur physice, sicut locatum in loco hinterlegt sein, und die crumena selber könnte weder physische noch moralische Ursache des Losgekauftwerdens (redemtio passiva) genannt werden. Andere vergleichen die Sacramente mit einer geschriebenen Anweisung an den göttlichen Gnadenschatz; aber dann ist nicht die Anweisung, sondern der vorausgegangene Pact moralische Ursache der Zahlung. Zudem verschwände nach dieser Auffassung der Unterschied zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes; und man müßte, trotz der entgegengesetzten Versicherung der Gegner, auch die Sacramente des Alten Bundes für moralische Ursachen der Gnade halten.

Die Sacramente sind nur uneigentlich moralische Ursachen der Gnade; wenn sie nun gleichwol wahrhafte Ursachen der Gnade sind, so müssen sie als physisch causirende Ursachen der Gnade genommen werden. Dieß letztere ergibt sich jedoch auch durch directe Noth-

---

Beifall zuerst Philosophie, dann Theologie, und wurde endlich zum Bischof von Lavaur erhoben, † 1646. Schriften: Totius philosophiae tractatio; Metaphysica; Triomphe de la verité; La parallele entre Dieu et l'ame, Lettres spirituelles et instructives; Breve anatomie du libelle anonyme intitulé: Reponse au livre de Mr. Eveque de la Vaur; La primauté et souveraineté singuliere de St. Pierre.

wendigkeitsgründe, und wird deßhalb auch von solchen vertreten, welche die moralische Causalität der Sacramente im eigentlichen Sinne vertheidigen zu müssen glauben, wie Cabrera, Serra, Joh. a St. Thoma, Gonet, der Carmelit P. Philippus u. A. Die physische Causalität ist eben eine nothwendige Folgerung aus dem durch kirchliche Lehrentscheidung festgestellten Satze, daß die Sacramente vere et proprie Ursachen der durch sie appercipirten Gnade sind, und läßt sich aus den Zeugnissen eines Augustinus, Gregorius Nyss., Cyrillus, Leo, Chrysostomus, Tertullian, Cyprian, Papst Silvester (vgl. Nicephor. VII, c. 33) nachweisen. Lugo meint freilich, daß man die Aussprüche der Väter nicht im strengen, natürlichen Wortsinne premiren dürfe, wenn sie von den übernatürlichen Wirkungen der Sacramente reden. Aber wie soll man sie anders verstehen, ohne den Sinn ihrer Äußerungen abzuschwächen? Lugo sagt, es verhalte sich mit der Wirksamkeit der Sacramente, wie mit jener des Gebetes der Heiligen, welches wunderthätige Erweisungen der göttlichen Allmacht erwirkt, während man gemeinhin sagt, der Heilige habe das Wunder gewirkt. Daran — erwidern die Thomisten — ist so viel wahr, daß die Heiligen nicht selbstmächtig, sondern als physische Werkzeuge Gottes Wunder wirken, womit der moralische Einfluß ihres Gebetes sich ganz wol verträgt. Auch die Menschheit Christi war physisches Instrument der göttlichen Wundermacht des Heilandes, wie von der großen Mehrheit der Theologen gegen Vasquez, Becanus, Hurtado, Aversa, Castillo aufrecht erhalten wird. Freilich macht Vasquez mancherlei Einwände: Wann hätten je die Väter die Menschheit Christi ein physisches Instrument genannt? Aber eben so gut wäre auch zu fragen, welcher aus ihnen etwa die Menschheit Christi ein moralisches Instrument genannt habe? Wol aber ist es bekannt, daß Cyrillus Alexandrinus die hypostatische Union eine unio physica genannt habe. Vasquez gesteht zu, daß die Menschheit Christi ein instrumentum morale gewesen sei und als solches im wahrhaften Sinne auf die Gnadenspendung Einfluß genommen habe; aber zwischen dem Instrumente und der Wirkung desselben hätte keine reale Beziehung bestanden. Will Vasquez die Möglichkeit einer solchen Beziehung in Abrede stellen, so muß er noch weiter gehen, und auch die moralische Causalität der Menschheit Christi läugnen; er muß sagen, daß Menschheit und Gnade in Absicht auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung überhaupt

nicht correferibel seien. Gibt er aber die Correferibilität beider an sich zu, so muß er sich weiter auch noch zu dem Zugeständniß verstehen, daß die als Instrument gebrauchte Menschennatur eine Immutation erleide, welche zur actuellen Begründung der an sich möglichen Relation ausreicht; und diese Immutation ergibt sich theils aus der Abhängigkeit der instrumentalen Menschheit vom agens principalis, in dessen Kraft wirkend sie selbst gehoben wird, theils aus ihrer Wirksamkeit selber, gerade so wie wenn Gott durch einen zeugenden Menschen einen anderen schafft, eine reale Beziehung des Gezeugten zum Zeugenden entsteht, obwol Gott den Gezeugten auch ohne werkzeugliche Dienstleistung des Zeugenden hätte schaffen können.

Die Sacramente setzen nach gewöhnlicher Ansicht ihre Wirkung in Einem Momente. Scotus, Paludanus, Capreolus, Ferrara glauben, daß der Act der Wirkung über die ganze Dauer der sacramentalen Handlung sich vertheile und erst im letzten Momente sich vollende. Diese Ansicht läßt sich mit der gemeinen Ansicht vereinen, da die genannten Theologen nicht sagen wollen, daß die Sacramente während der ganzen Dauer der sacramentalen Handlung immerfort und effectiv die Gnade setzen, indem sonst bei vorzeitiger Abbrechung der Handlung die Gnade gesetzt und nicht gesetzt wäre. Die dem Schlußacte vorausgehenden Momente verhalten sich also nur dispositiv und vorbereitend, und gehören insoferne zum Wesen der Handlung. Nach einer anderen von Granados, Meratius, dem Carmeliten P. Philipp u. A. vertretenen Ansicht sollen sie nicht im letzten Augenblicke, wo ihre Wirkung bereits vorüber ist, sondern früher ihre Wirkung setzen. Dieß ist aber nicht möglich, weil die Sacramente eben nur in ihrer perfecten und completen Realität sich als wirksame Ursachen erweisen können. Demnach kann man auch nicht mit Bellarmin u. A. sagen, daß sie in demjenigen Momente, welcher dem Schlußmomente ihrer Vollbringung unmittelbar vorangeht, ihre Causalität äußern. Eben so wenig kann man aber mit Lugo einen auf den Schlußmoment der Vollbringung folgenden Moment als Moment der Wirkung setzen; es wäre doch mehr als sonderbar, daß die Sacramente, deren Wesen es ist, die Gnade zu wirken, diese nicht im Acte ihrer completen Setzung wirken sollten.

Dem Gesagten zufolge setzt auch die Eucharistie ihre Gnadenwirkung in dem Momente, in welchem sie vollständig als empfangen und genossen gelten darf, trotzdem, daß selbst einige Thomisten und

mit ihnen verschiedene andere Theologen: Cajetan, Sylvius, Nuñez, Arauxo, Bartholomäus ab Angelis [1]), der Carmelit P. Gabriel, Gonet, Major, Suarez, Lugo, Coninck, Valentia, Aversa u. A. die Gnadenwirkung auf die ganze Zeit ausdehnen, während welcher die Eucharistie nun unzersetzt und unaufgelöst im Empfänger vorhanden ist. Aber die Gnade des Sacramentes ist ja eben den Genießenden (manducantibus) verheißen, also von dem mit dem Genusse wesentlich verbundenen Geschehen abhängig. Die Sacramente wirken, so weit dieß mit ihrem übernatürlichen Wesen vereinbar ist, nach Art der natürlichen Ursachen; aus diesem unbestrittenen Axiome würde bei Festhaltung der hier bemängelten Ansicht folgen, daß derjenige, welcher langsamer verdaut oder eine größere Hostie genießt, mehr Gnade erntete, als ein Anderer u. s. w.

Ist Christus in der Eucharistie auf natürliche oder übernatürliche Weise zugegen? Daß die Gegenwart Christi ex parte causae efficientis und quoad modum übernatürlich sei, wie z. B. das einem Todten oder Blinden wiedergegebene Leben oder Augenlicht, ist einverständliche Meinung aller Theologen; quoad speciem aber und in sua entitate wäre sie nach Vasquez, C. Hurtado, Franz de Lugo etwas Natürliches, zum Theile auch nach Suarez, Granados, Joh. de Lugo, welche der Seele Christi ein natürliches Sein in der Eucharistie vindiciren. Die gemeine Ansicht jedoch und der Thomisten im Besonderen ist, daß die Gegenwart Christi schlechthin übernatürlich sei; denn der Leib Christi existirt nicht bloß als ganzer in der ganzen Quantität der Species, und in allen einzelnen Theilen der Species, sondern hat zugleich auch die Accidenzen zum terminus continens, und dieß übersteigt das Vermögen und die Exigenz aller geschaffenen Naturen, daher die Gegenwart Christi entitativ und quoad speciem übernatürlich ist. Ja selbst dieß, daß der Leib Christi als ganzer in jedem Theile der sinnlichen Species enthalten ist, ist ganz und gar übernatürlich; eine solche Art von Prä-

---

[1]) Der Neapolitaner Bartholomäus ab Angelo O. P. † 1584, hinterließ nebst mehreren ascetischen Schriften ein Examen confessariorum ac ordinandorum, ubi primo de Sacramento generatim, deinde singillatim de Sacramentis Baptismi, Confirmationis, Extremae Unctionis, Eucharistiae, deque Missa multa necessaria ad communem omnium fidelium salutem more dialogi disputantur.

senz in einem sinnlichen Gebilde ist nur für Geister und Seelen, nicht aber für Körper etwas Natürliches, sondern übersteigt deren natürliches Vermögen schlechthin.

Die Thomisten sind gemeinhin gegen Duns Scotus, G. Biel u. A. einverstanden, daß Christus im Sacramente nicht localiter gegenwärtig ist. Suarez meint, die Frage beziehe sich auf einen bloßen Wortstreit; in einem gewissen Sinne, sofern nämlich der Leib Christi im Verhältniß zum umgebenden Raume gedacht werden müsse, könne man von einem ubi reden. Lugo meint, die Gegenwart Christi könne keine außerräumliche sein, weil er kraft seiner Gegenwart einen bestimmten Raum umschließt. Aber die Union des Leibes Christi mit den sinnlichen Gestalten des Abendmals ist nicht gleichbedeutend mit localer Gegenwart, und die Berufung auf conc. Trid., sess. XIII, cap. 1. beweist nichts, weil die Thomisten nicht in Abrede stellten, daß Christus ratione specierum an vielen Orten sei. Aus diesem Verhältnisse zum Raume folgern weiters die Salmanticenser mit Cajetan, Nuñez, Cornejo, Serra, Vasquez, Henriquez [1]), Ochogavius [2]), Gonet, Contenson gegen Capreolus, Dominicus Soto, Petrus de Soto, Arauxo, Prado, Richard, Biel, Major, Marsilius, Suarez u. A., daß die Bewegung der Abendmalselemente im Raume den Leib Christi nur per accidens berühre, ohne daß er selber der Kategorie des ubi unterstellt werde. Andererseits kann man nicht etwa mit Suarez, Bellarmin, Lugo, Vittoria, Martin de Ledesma, Petrus Soto, Alexander Halesius u. A. in Abrede stellen, daß bei Brechung der Gestalten der Leib Christi selber gebrochen werde; die Brechung betrifft ja nicht den natürlichen, sondern den sacramentalen Leib Christi, da Christus nicht auf natür-

---

[1]) Der Jesuitenorden hat zwei Theologen mit dem Namen: Henr. Henriquez aufzuweisen. Hier ist der jüngere aus beiden gemeint, Lehrer der Theologie zu Salamanca und Cordova, † 1608, welcher eine Summa theologiae moralis und ein opus de clavibus ecclesiae hinterlassen hat. Der ältere Henriquez († 1600) hielt sich längere Zeit in Indien auf, und ist unter Anderem auch Verfasser einer Malabarischen Grammatik und eines Malabarischen Wörterbuches.

[2]) Petrus Ochogavia, Doctor der Theologie zu Salamanca, sodann Canonicus magistralis zu Leon und später zu Salamanca, blühte c. a. 1600 und schrieb de Sacramentis in genere et specie.

liche, sondern übernatürliche Weise zugegen ist, und zwar auf eine solche, durch welche eben diese Brechung gemäß dem früher Gesagten ermöglichet ist. Wie das prädicamentale ubi und moveri, muß dem sacramentalen Leibe Christi auch das prädicamentale agere und pati abgesprochen werden, nicht bloß aus dem äußerlichen, von Occam, Major, Peter d'Ailly, G. Biel angeführten Grunde, weil Gott in diesem Mysterium die Wirksamkeit der natürlichen Ursachen suspendire, sondern weil der Leib Christi überhaupt nicht den accidentellen Bestimmtheiten der natürlichen Sinnendinge unterliegt. Also kann man auch nicht mit Coninck, Amicus, Suarez u. A. von der Möglichkeit natürlicher Actionen desselben reden. Aber vielleicht von miraculosen? Dieß meinen wol Serra, Gonet, Suarez und schreiben ihm namentlich ein leibliches Sehen zu. Aber wozu neben dem Wunder der Verwandlung aus der Natur in die Übernatur noch das zweite der Verwandlung aus der Übernatur in die Natur unter gleichzeitiger Festhaltung des ersteren Wunders? Vasquez und Lugo wollen auch dem Transsubstantiationsacte die prädicamentale Bedeutung einer Actio absprechen; die Transsubstantiation sei einfach das Verhältniß einer Succession von Fleisch und Blut Christi an die Stelle der früher vorhanden gewesenen Substanzen von Brot und Wein. Aber dann wäre die Transsubstantiation nicht wahrhaft eine Conversion; ist sie jedoch dieß im wahrhaften Sinne, so muß sie auch Production, mithin Action sein. Eben so wenig kann sie durch Annihilation der natürlichen Substanzen vor sich gehen, wie die Scotisten und die Nominalisten Occam, Biel, Major annehmen. Man darf den Anhängern der Annihilationstheorie nicht einmal gleich Durand, Gottfried von Fontaines, M. de Ledesma, Bañez den Obersatz ihres Hauptbeweises unbedingt zugestehen, den Satz nämlich, daß Alles, was so weit aufgehört hat zu sein, daß nichts mehr davon übrig, als annihilirt anzusehen sei. Man hat vielmehr zu fragen, ob das desinere das reine Nichts oder etwas Positives zum Terminus habe; und nur unter ersterer Voraussetzung wird der Obersatz zugegeben, und zugleich auch der Untersatz, den die genannten Gegner der Annihilationstheorie nicht zugeben wollen, in der irrigen Meinung, daß die materia prima (Durand), Subsistenz (Gottfried) oder Existenz (Bañez) nichts von den Accidenzen des Brotes und Weines Verschiedenes sei. Sie sind vielmehr etwas von diesem Verschiedenes und zur Substanz Gehöriges, welches schon

aus dem Grunde nicht übrig bleibend gedacht werden darf, weil das Concil von Trient ausdrücklich sagt, daß die ganze Substanz des Brotes und die ganze Substanz des Weines in Fleisch und Blut Christi verwandelt werde. — Scotus, Mayronis, Peter d'Ailly, Major, Lychetus u. A. halten die accidentelle Gegenwart Christi im Sacramente für den terminus conversionis, wonach die Conversion nicht so sehr eine actio productiva als vielmehr adductiva wäre. Sie übersehen, daß die sacramentale Gegenwart nur etwas in secundärer Ordnung von Christus Acquirirtes sei; das primäre Acquirirte ist ein esse substantiale cum speciali et substantiali modo, und dieses ist daher auch als terminus conversionis anzusehen. Dieser terminus ist der unmittelbare Grund des Aufhörens des Brotes, mittelbar ergibt sich dieses Aufhören aus der Union des Leibes Christi mit den Species; da nur der unmittelbare Grund des Aufhörens Terminus der Conversion sein kann, so ist es falsch, mit Alanus und Henriquez die Union des Leibes Christi mit den übrig bleibenden Species für den Terminus der Verwandlung zu nehmen. Biel und Suarez meinen, der Terminus der Conversion sei der Leib Christi nicht als hervorzubringender — denn er existire ja ohnehin —, sondern als ein in specieller Weise unter den sinnlichen Gestalten zu conservirender Leib. Diese Motivirung kann nur die Behauptung eines Cajetan u. A. treffen, daß der Leib Christi schlechtweg terminus conversionis sei, ohne auf den neuen modus existendi Rücksicht zu nehmen, unter welchem Christi Leib im Sacramente zu existiren beginnt. Daß Suarez' Berufung auf die Autoritäten eines Albert d. Gr., Bonaventura, Alexander Halesius, Capreolus, Ferrara, Marsilius, Thomas Aquinas nicht stichhältig sei, hat bereits Vasquez bemerkt. Zu Gunsten der eben erwähnten Ansicht Cajetan's, welchem sich auch Nuñez, Joh. a St. Thoma, Gonet, Contenson, die Carmeliten Antonius a St. Spiritu und Cornejo anschließen, wird bemerkt, daß man sich keine Bewegung oder Veränderung am Leibe Christi denken könne, welche in Kraft der Verwandlung vor sich gehen sollte. Diese Bemerkung hat jedoch nur insoweit einen Sinn, als man eben nur an eine physische corruptive Mutation denkt; will man aber auch läugnen, daß der Leib Christi in Kraft der Conversion auf eine Art zu existiren anfange, in welcher er früher nicht existirte? Demnach hat man sich für die eben erwähnte Formel zu entscheiden, die von Paludanus, Capreolus, Palacios,

Soto, Alanus, Sainctes [1]), Valentia, Arauxo, von den Salmanticenſern u. A. vertreten wird und als gemeine Thomiſtiſche Anſicht anzuſehen iſt.

Aus der bisher verfolgten Abwickelung der Differenzen zwiſchen der Thomiſtiſchen Schule und den von ihr abweichenden Richtungen iſt hinlänglich zu entnehmen, daß die Scotiſtiſche Oppoſition des Franciscanerordens ſich mehr und mehr abſchwächte, und ihre Rolle zum großen Theile an die Theologen des neuentſtandenen Jeſuitenordens abgab, welche innerhalb gewiſſer, durch die Sachlage gebotenen Gränzen als Erben der Scotiſtiſchen und nominaliſtiſchen Schultraditionen eintraten, ohne deßhalb die dem hohen Anſehen des heiligen Thomas Aquinas ſchuldige Ehrfurcht bei Seite ſetzen zu wollen. Dieſe war ihnen vielmehr durch ihre Conſtitutionen zur Pflicht gemacht worden [2]), und man kann nicht ſagen, daß ſie Willen oder Neigung gehabt hätten, dieſe Pflicht außer Augen zu ſetzen. Sie waren aber gleich anfangs nicht geſonnen, ſich unbedingt und für immer zur Theologie des heiligen Thomas zu verpflichten; und eine approbirte Randgloſſe zu dem betreffenden Paragraphen der erwähnten Conſtitutionen hält dem Orden in beſonnener Weiſe die Wahl offen, ſich unter vorausgegangener ſorgfältiger Prüfung und ohne Übereilung für das Beſte und Zeitgemäßeſte zu entſcheiden [3]).

---

[1]) De Sainctes, Sanctesius, Sanctius, Saintes, Theolog am navarreſiſchen Colleg in Paris, nach Verwaltung mehrerer geiſtlicher Ämter 1573 zum Biſchof von Evreux erhoben, im Namen der Pariſer Univerſität am Concil von Trient anweſend, als eifriger Theilnehmer der Ligue von Heinrich's IV. Truppen verfolgt und flüchtig, bis er gefangen wurde und auch als Gefangener ſein Leben in Caen endete, † 1591. Schriften: Comment. ad edicta veterum principum de licentia sectarum in christiana religione; Methodus contra sectas, quam secuti sunt primi catholici imperatores; Examen doctrinae Calvinianae et Bezanae de coena Domini; De rebus Eucharistiae controversis repetitiones; SS. Patrum Jacobi, Basilii M. et aliorum liturgiae s. missae; De ritu missae et Eucharistiae excerpta ex Patribus cum accessionibus; Responsio ad apologiam Bezae; Confession de la foi catholique; Discours sur le saccagement des eglises catholiques etc.

[2]) In Theologia legetur vetus et novum Testamentum et doctrina scholastica Divi Thomae.

[3]) Praelegetur etiam Magister Sententiarum. Sed si videretur temporis decursu alius Auctor studentibus utilior futurus, ut si aliqua Summa

Man wird diese Maxime nur loben können, sie entsprach der Bestimmung des neuentstandenen Ordens, gleichwie der Predigerorden durch strenge unverbrüchliche Bewahrung und Heilighaltung seines kostbaren Erbes eine hohe geschichtliche Bestimmung erfüllte. Ob jener Zusatz zur Constitution des heiligen Ignatius von ihm selber herrühre oder nicht, mochte für die beiden im wissenschaftlichen Streite zusammenstoßenden Orden als eine importante Frage gelten; in Wahrheit war sie es nicht, da der heilige Ignatius von Loyola gewiß eben nur den besten und zweckdienlichsten Autor, mochte er was immer für einen Namen tragen, dem theologischen Unterrichte der Schulen seines Ordens zu Grunde gelegt wissen wollte. Dieser hatte die ihm providentiell zugewiesene besondere Sendung vornehmlich im Kampfe gegen den Protestantismus zu erfüllen; und so werden wir uns nicht allzusehr wundern, daß bei seinem ersten Entstehen seine Bedeutung und sein Beruf in einem von den Erschütterungen der Reformation nicht erreichten Lande nicht auch sofort begriffen und gewürdiget wurde, und daß ein Melchior Canus [1]), Dominicus Soto, Jacob Paredes und andere hervorragende Männer aus dem Predigerorden mit Unzufriedenheit und Mißgunst auf die in rascher Aufnahme begriffene neue kirchliche Genossenschaft hinblickten [2]). Solchen Stimmungen konnte durch die christliche Mah-

---

vel liber Theologiae scholasticae conficeretur, qui his nostris temporibus accommodatior videretur, gravi cum consilio et rebus diligenter expensis per viros qui in universa Societate aptissimi existimentur, cumque Praepositi Generalis approbatione, praelegi poterit.

[1]) Unter Canus' Werken wird eine Schrift aufgeführt mit dem Titel: Judicium de Societate Jesu — sive, heißt es bei Ech. et Quet. II, p. 178 weiter, ut refert Antonius: „de secta Jesuitarum," si fides Gaspari Scioppio in libro cui titulus „Infamia Famiani" et in „Relatione ad reges et principes Christianos" c. 7. Certe laudatur a P. Daniele S. J. Occitano theologiae professore Anicii in Velaunis in opere Gallico, cui titulus: „Histoire veritable des disputes de Auxiliis et des autres querelles entre les Jacobins et les Jesuites d'Espagne depuis leur origine" (Anicii 1704, Tomi 3 in 12°) sub ementitis tamen nomine auctoris Abbatis N. et typis Leodii Henrici Streers: ubi in epistola nuncupatoria dicit Canum hoc judicium per ordinem sparsisse, cujus tamen nostrorum neminem hactenus vidi aut legi, qui a se illius operis exemplum visum referat.

[2]) Diese Klage war wenigstens den Jesuiten geläufig. Vgl. die vorausgehende

nung der Ordensoberen gewehrt werden; nicht so dem Ausbruche heftiger theologischer Kämpfe, welche bei dem trotz vieler gemeinsamer Berührungspuncte dennoch durchgreifenden Gegensatze in der geistigen Richtung beider Orden mit Sicherheit vorauszusehen waren, wobei schließlich die kirchliche Wissenschaft nur gewinnen konnte, da keine einzige Richtung für sich den ganzen und vollen Inhalt der Wahrheit erschöpft, dieser vielmehr in der Summe des Guten zu suchen ist, welches in der Vielheit aller besonderen, innerhalb der Gränzen des Erlaubten auseinandergehenden Strebungen sich findet.

Der Streit zwischen beiden Orden kam zuerst in Belgien an der Universität Löwen zum Ausbruche, zwanzig Jahre nach der ersten Censurirung der sechsundsiebenzig Propositionen des Löwener Theologen und Universitätskanzlers Michael Bajus durch Papst Pius V (1567). Bajus hatte sich der falschen Hoffnung hingegeben, durch eine möglichst strenge Fassung seines vermeintlich Augustinischen Anthropologismus (Gratia = praedeterminatio physica) die alte echt kirchliche Lehrart herzustellen und dem Calvinismus die Wiederversöhnung mit dem katholischen Dogma zu ermöglichen — ein Wahn, in welchem ihn Marmix von St. Adelgonde, der Vertraute des schweigsamen Oraniers, nach Kräften zu bestärken nicht unterlassen hatte. Die Franciscaner Belgiens waren gegen ihn als Kläger aufgetreten, und hatten eine Mißbilligung seiner Lehre zuerst bei der Sorbonne, sodann in Rom selbst erwirkt. Indeß blieb die entscheidende Hauptrolle in Niederschlagung des Bajanismus dem Jesuitenorden vorbehalten. Im J. 1570 trat Robert Bellarmin, welcher durch seine vorausgehenden Studien in Padua und Löwen den Thomismus und Augustinismus sehr wol kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, an der Universität Löwen, der erste seines Ordens, lehrend auf, und setzte seine Wirksamkeit durch mehrere Jahre bis zu seiner weiteren Berufung nach Rom 1576 fort. Hätte ein gelehrter Kampf gegen die falsche Richtung zur Beschwichtigung der aufgeregten Geister der Universität ausgereicht, so wäre die weitere Maaßregel nicht nothwendig gewesen, mit deren Ausführung der

---

Anmerkung und Theodori Eleutherii (Livini de Mayer) Historiae controversiarum de gratiae divinae auxiliis sub Summis Pontificibus Sixto V, Clemente VIII, Paulo V Libri sex. Antverp. 1705, Tom. I p. 2. 3.

Jesuit Toletus zur gänzlichen Niederschlagung der gefahrvollen Bewegung vom Papste Gregor XIII. betraut wurde (1580) und mit einem in strengster Form abverlangten öffentlichen mündlichen und schriftlichen Widerrufe des Bajus die Sache zu Ende brachte. Mit diesem Verhalten zweier ausgezeichnetster Theologen der Jesuiten in der Bajanischen Angelegenheit war nun auch schon die Stellung bezeichnet, welche der neue Orden in den theologischen Streitigkeiten dieser und der nächstfolgenden Zeiten nehmen sollte; und zwar gerade in Löwen selber entbrannte binnen Kurzem der Kampf, hervorgerufen durch das Einschreiten der Facultät gegen die Jesuiten Leonhard Leß und Johann Hamel, welche als Nachfolger Bellarmin's die Bestreitung eines rigiden Augustinismus sich zur besonderen Aufgabe gemacht zu haben schienen. Ihre Vorträge und Disputationen erregten in der Facultät bald eine mißfällige Aufmerksamkeit, und zogen ihnen eine Verwarnung zu, mit Verweisung auf das besonnene Vorgehen ihres Ordensgenossen Bellarmin, dessen Maaßhaltung ihnen für die Zukunft empfohlen wurde. Dabei blieb indeß die Facultät nicht stehen; der Doctor Theologus Henricus Gravius, später Präfect der Vaticanischen Bibliothek, stellte im Auftrage der Facultät aus den bekannt gewordenen Schuldictaten der beiden Jesuiten und aus deren nachfolgenden eigenen Erklärungen und Berichtigungen vierunddreißig Sätze zusammen, welche am 9. September 1587 durch gemeinsamen Beschluß der Facultätsvorstände als rügenswerth bezeichnet, und sofort allen Bischöfen Belgiens, so wie den theologischen Facultäten von Douai und Paris zur Kenntnißnahme übersendet wurden. Zugleich wurde auf Kosten der Academie ein eigener Lehrstuhl zur Bekämpfung der Leß'schen Doctrin errichtet.

Der Inhalt der censurirten Propositionen betraf die Auctorität der heiligen Schrift, die dogmatischen Lehren von der Providenz, Prädestination, Reprobation, Gnade und Rechtfertigung, und war folgender: Es ist nicht nöthig, daß alle Worte der heiligen Schrift vom heiligen Geiste inspirirt und die einzelnen Wahrheiten und Sätze derselben unmittelbar von ihm eingegeben seien; das eine oder andere Buch, z. B. das zweite der Maccabäer, könnte rein menschlichen Ursprunges und erst durch ein nachfolgendes Zeugniß des heiligen Geistes für die Wahrheit seines Inhaltes zu einem heiligen Buche geworden sein. Die von Augustinus gegebene Defi-

nition der Prädestination: „praescientia et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicunque liberantur“ ist sehr gut, unter der Voraussetzung, daß hier eine certitudo ex praescientia, nicht ex mera praeordinatione gemeint sei. Gott hatte in Voraussicht der Sünde Adam's den Willen, ihm und seinen Nachkommen ausreichende Mittel gegen die Sünde und zur Erlangung des ewigen Lebens zu gewähren; und weil er es wollte, so gewährt er auch ausreichende Hilfe. Wozu sonst die unaufhörlichen Mahnungen der gesammten heiligen Schrift zur Umkehr, wenn diese unmöglich wäre? Wären die Aufforderungen Gottes sonst nicht illusorisch? Da alle Menschen getauft werden sollen (Marc. 16), so will Gott Allen die Taufgnade geben. Den Spruch des Apostels 1 Tim. 2, 4 (Deus vult omnes homines salvos fieri) scheint Augustinus nicht im Sinne des Apostels auszulegen. Christus soll nach Gottes Willen aller Menschen Erlöser sein; also sind allen Menschen ausreichende Mittel durch Christus bereitet. Zur Möglichkeit der Bekehrung reicht die zuvorkommende Gnade in actu primo aus. Die Verleihung der gratia concomitans hängt von unserem Willen ab. Die Äußerungen des heiligen Augustinus über die Gottverlassenheit der aus der massa damnata nicht Ausgesonderten sind cum grano salis zu verstehen. Daß der Ungläubige, dem die Glaubenslehre hinreichend verständlich gemacht wurde, deßhalb nicht glauben wolle, weil sein Wille von Gott nicht zubereitet ist, kann nur sehr uneigentlich gemeint sein. Es gibt ein zweifaches donum perseverantiae; das eine bewirkt das Beharren bis zum Tode mit unfehlbarer Gewißheit, es reicht aber auch jenes aus, welches die bloße Möglichkeit des Beharrens gibt. Den Verhärteten und Verblendeten fehlt es nicht an ausreichender Hilfe von Gott zu ihrer Bekehrung. Alle Stellen, welche von der Unmöglichkeit der Bekehrung sprechen, wollen bloß deren Schwierigkeit hervorheben. Für das Heil der Kinder ist besonders unter dem Neuen Gesetze von Seite Gottes ausreichend gesorgt; daß nicht Alle getauft werden, ist nicht von Gott verursacht, sondern etwas, was er geschehen läßt, gleichwie er die Sünden der Menschen zuläßt. Thäten die Ungläubigen, was sie in Kraft ihrer natürlichen oder übernatürlichen Dispositionen thun könnten, so würde Gott sie erleuchten, daß sie glaubten und sich bekehrten. Derjenige, dem die Kenntniß der christlichen Lehre fehlt, ist wenigstens zur Beobachtung des Dekalogs

verpflichtet, dessen Beobachtung ihm eben deßhalb möglich sein muß. Daß es keine der Voraussicht der Verdienste vorausgehende Prädestination gebe, ist sehr wahrscheinlich, und hat die Zustimmung aller griechischen Väter für sich, so wie Offenb. 3, 11. Eben so ist auch die Zahl der Prädestinirten nicht unabhängig von der Voraussicht der Verdienste festgestellt. Eine absolute Präordination würde die Freiheit aufheben, die Peiniger der Heiligen zu den Sünden nöthigen, deren Begehung an den Heiligen diesen die vorzüglichste Gelegenheit zur Erwerbung von Verdiensten für das ewige Leben verschafft, und kann nur durch eine unrichtige Auslegung aus Ezech. 36, 27; Röm. 8, 28; 9, 11 deducirt werden. Eine absolute Vorherbestimmung bei vorausgesehener Erbsünde hebt alles moralische Streben im Principe auf; für die Prädestinirten ist es überflüssig, für die Reprobirten fruchtlos. Überhaupt ist es schwer, bei Festhaltung einer absoluten Vorherbestimmung sich der Angriffe von Lutherthum und Calvinismus zu erwehren, ohne daß andererseits die Verwerfung derselben schon Pelagianismus sein müsse.

Die beiden der Rüge verfallenen Theologen unterließen ihrerseits nicht, hervorzuheben, was zu ihrer Vertheidigung dienen konnte. Sie beschwerten sich, daß man ihren Behauptungen einen falschen Sinn unterlege; daß man ihnen hinsichtlich der göttlichen Präscienz den semipelagianischen Irrthum der Massilienser aufbürde, während sie doch nur von einer praescientia conditionata gesprochen hätten; daß man ihnen fälschlich die Annahme eines sufficiens auxilium zuschreibe, kraft dessen alle Menschen unmittelbar bekehrt werden könnten; eben so wenig hätten sie behauptet, daß alle Menschen ohne den Segen des Gebetes alle natürlichen Gebote zu erfüllen im Stande wären, nicht zu gedenken des Unrichtigen, was man ihnen in den meisten anderen Propositionen unterlege. Sie verwahrten sich ferner dagegen, als ob ihre Lehrweise eine neue und unerhörte wäre; in Löwen selber hätten früher ein Adrian Florissohn (nachheriger Papst Adrian VI.), Driedo, Ruardus, Kuner, Rithovius in gleichem Geiste gelehrt [1]).

[1]) Da man auch Estius zu den Genannten rechnen wollte, so fand sich dieser zu einer Gegenerklärung veranlaßt: Responsio eximii D. N. Guilielmi Estii regii ac ordinarii S. Theologiae olim Professoris in alma Universitate Duacena ad objecta sibi a quodam Societatis Jesu Professore.

Man kann nicht sagen, daß die allgemeine und öffentliche Meinung sich sofort schlechthin und unbedingt für die eine oder andere der beiden streitenden Parteien entschieden hätte. Aus den gelehrten Körperschaften entschied sich die theologische Facultät von Douai, von dem Erzbischof von Mecheln und den Bischöfen von Gent und Cambray um ihr Urtheil angegangen, gegen die Jesuiten; ihr Gutachten war von Wilhelm Estius abgefaßt und unterzeichnet. Die Sorbonne ließ das ihr von der Löwener Facultät zugesendete Gutachten unbeachtet; die Jesuiten sahen in diesem Schweigen eine indirecte Mißbilligung der Censurirung, die Gegner suchten es aus den damaligen Wirren und Unruhen in Paris, welches im Kampfe zwischen Hugenotten und Guisen eben seine Barricadentage hatte, zu erklären. Wie hätte — fragt le Blanc — die Sorbonne mit der Löwener Facultät nicht einverstanden sein sollen, da sie bereits 240 Jahre früher ähnliche Behauptungen des Cistercienſers Johann de Mercuria[1]) über göttliche Präscienz und Prädestination verurtheilt hatte; nicht zu gedenken der Zwistigkeiten und Mißhelligkeiten, durch welche eben um diese Zeit und zwar durch fast 60 Jahre (1554 — 1612) die Sorbonne mit dem Jesuitenorden entzweit war? Die den Jesuiten günstigen Entscheide der Trierer und Mainzer Facultät sammt dem später hinzukommenden Ingolstädtischen[2]) wurden von den Gegnern geringschätzig bei Seite gesetzt als unberathene, durch keinen eigenen Auctoritäts- oder sonstigen theologischen Grund belegte und vom Einflusse der Jesuiten abhängige Gutachten, die

---

Abgedruckt im Appendix (S. 175 — 182) zu Jac. Hyacinthi Serry Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae Libri IV; accedit Liber V, superiorum librorum Apologeticus adversus Theodori Eleutherii (vgl. vor. Anmerkung) eodem de argumento pseudo-historiam. Venedig 1740. Übrigens ist dieses Werk eine erweiternde Überarbeitung eines früheren gleichnamigen, welches Serry unter dem angenommenen Namen Augustinus le Blanc zu Löwen 1700 hatte erscheinen lassen.

[1]) Über die Irrthümer des zweifelsohne von Thomas Bradwardina beeinflußten Jean de Mericourt und deren Censurirung durch die Pariser Universität (1347) vgl. D'Argentré, Coll. judic de nov. error., Tom. I, p. 323; Du Boulay, Hist. Univ. Paris, IV, p. 298.

[2]) In Ingolstadt trat 1584 Gregor von Valentia öffentlich als Vertheidiger der Lehre von der Scientia media auf, und es scheint nicht, daß er Widerspruch befahren hätte. Vgl. Serry lib. I, cap. 1.

jedenfalls gegen das Ansehen der vereinigten Bischöfe der belgischen Kirche nicht in Anschlag zu bringen seien. Indeß so ganz einstimmig standen auch die belgischen Bischöfe nicht auf Seiten der Löwener Facultät; Livinus Mayer macht sieben Bischöfe, darunter namentlich den Bischof von Middelburg, namhaft, welche sich mit dem Vorgehen der Facultät nicht einverstanden zeigten, eben so auch mehrere gelehrte Theologen der belgischen Kirche, unter Anderen Stapleton und Pamelius. Ein dreißig Jahre später (1618) an Leß gerichtetes Schreiben voll Lob und Anerkennung aus der Feder des heiligen Bischofes von Genf, Franz von Sales[1]), suchten die Dominicaner als unterschoben zu erweisen; und gesetzt, es wäre ächt — bemerkt Serry —, so bewiese es nichts zu Gunsten der Leß'schen Sache, weil sonst auch die darin vorkommende Belobung des Leß'schen Werkes de jure et justitia, aus welchem doch später so viele anstößige Sätze der päpstlichen Censur verfielen, als Anempfehlung dieses Werkes genommen werden müßte. Daß übrigens Franz von Sales die Prädestination vom göttlichen Vorhersehen der menschlichen Verdienste abhängig machte, und dieß für die Ansicht der Väter vor Ambrosius und Augustinus hielt, ist aus seinen Briefen (lib. I, ep. 61) zu ersehen; und daß seine Auffassung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit nicht die Thomistisch-Augustinische war, hebt auch Bossuet in seiner Pastoralinstruction vom 15. Sept. 1697 (Sect. 11, § 126) hervor, freilich nur, um sie unbeschadet aller, dem Andenken des heiligen Bischofes schuldigen Verehrung als eine unrichtige zu bezeichnen.

Übrigens ist der um drei Jahrzehende später abgefaßte Brief des heiligen Franz von Sales durch sich selbst ein Beweis, daß die Leß'sche Sache zu keinem Endentscheide kam. Der apostolische Nuntius und Bischof Calatinus Octavius Frangepani that dem weiteren Vorgehen gegen Leß und Hamel Einhalt, und erklärte durch einen vom 15. März 1588 datirten Brief aus Cöln, daß der Streit, wenn er nicht auf dem Wege friedlicher Verständigung ausgetragen werden könne, der Cognition des römischen Stuhles vorbehalten bleiben müsse, an welchen er selber sofort auch berichtete. Kurz darauf kam er persönlich nach Löwen, und nahm die schriftlichen Erklärungen beider Parteien entgegen. Mittlerweile waren aber schon Weisungen

[1]) Mitgetheilt von Eleutherius, Tom. I, p. 24.

an ihn aus Rom abgegangen, in welchen namentlich darauf gedrungen wurde, daß der Endentscheid dem Papste vorbehalten bleiben müsse. Demzufolge verbot der Nuntius beiden Theilen die weitere Fortsetzung des Streites, und vermahnte sie, Friede zu halten und die Entscheidung des apostolischen Stuhles abzuwarten. Diese erfolgte jedoch nicht, sei es, daß der Tod des Papstes Sixtus V. hindernd dazwischen tritt, oder der bald darauf ausbrechende Molinistische Streit die Aufmerksamkeit von dem Löwener Streite abzog. Der Jesuit Henriquez erzählt, daß ein gelehrter Priester der Löwener Academie gegen die gratuita praedestinatio geprediget habe, und darüber von Papst Sixtus V., dem es berichtet worden, scharf gerügt worden sei. Dieser Priester kann nach Serry kein anderer, als Leß gewesen sein; der spanische Jesuit Gabriel von Henao († 1704) aber bezieht zu Serry's nicht geringem Verdruße diese Relation auf einen Predigerpriester, welcher die Prädestinationslehre des Catharinus auf die Kanzel gebracht habe, die von Leß in Löwen niemals bestiegen worden sei. Leß selber veröffentlichte 1613 eine kleine Schrift, in welcher er zu zeigen suchte, daß die von ihm vertretene Ansicht über Gnade und Prädestination seit dem Inzwischentreten des päpstlichen Nuntius an der Löwener Universität nicht selten bei öffentlichen Disputationen vertheidiget worden sei [1]) und demnach in der Facultät, die einst die Censur über ihn verhängt, eine bedeutende Umstimmung oder wenigstens Milderung der früheren Anschauungen erfolgt sein müsse.

Bald nach der Pacification der Löwener Academie brach in Douai ein neuer Streit aus, in den Jahren 1589 und 1590. Der Jesuit Johann Decker beschuldigte in seinen Vorlesungen über Thomas' Summe die Theologen von Douai der Übereinstimmung mit Calvin's Lehren; ferner behauptete er, daß die Bulle Sixtus V. in Erwähnung der zu Löwen ausgebrochenen Dissidien „super quibusdam sanae doctrinae articulis" unter der sana doctrina die Ansicht der Jesuiten habe bezeichnen und empfehlen wollen. Eben so griff der Lehrer der Physik Michael Bironius im Tractate de causis die Doctrin der Facultät mit der Beschuldigung des Calvinismus an. Darüber entstanden neue Bewegungen [2]). Die Bischöfe von Arras

[1]) Mehrere Fälle dieser Art sind bei Eleutherius, I, p. 52 ff. erzählt.

[2]) Vgl. die Responsio eximii D. M. N. Balduini Rythovii, regii ac or-

und Tournai, welche zuerst die Sache untersuchten, erinnerten die Jesuiten an das den streitenden Parteien vom apostolischen Stuhle auferlegte Stillschweigen, und ermittelten ein friedliches Abkommen, welches im Februar 1591 durch einen schriftlichen Act documentirt wurde. Johannes Decker und der Rector des Collegiums, Johannes de la Haye unterzeichneten das Actenstück mit Vorbehalt der Billigung ihres Generals, beschwerten sich aber bald darauf bei dem in Cöln verweilenden päpstlichen Nuntius über mancherlei Ungehörigkeiten, die in Douai rücksichtlich des von ihm an die Löwener erlassenen Edictes vorgefallen wären, so wie über die Anfeindungen, welchen sie von Seite der stark vertretenen kryptobajanischen Partei fortwährend ausgesetzt seien. Die Klage über geringschätzige Behandlung des Löwener Edictes machte begreiflicher Weise auf den Nuntius Eindruck; er trug sofort den Bischöfen von Arras und Tournai auf, noch einmal eine öffentliche Verkündigung des päpstlichen Edictes in bester Form an der Academie zu veranlassen, was denn auch geschah. Inzwischen wendete sich der Bischof von Middelburg an Gregor XIV. mit der Bitte um Erlaß des bereits unter Sixtus V. erwarteten Bescheides. Die Antwort lautete ähnlich, wie im Löwener Streite: Vorbehalt eines späteren Entscheides, Vermahnung zu friedlichem Vertragen. Der Nuntius aber erließ aus eigener Machtvollkommenheit ein neues Edict (vom 21. Juni 1591), in welchem er der Academie vorwarf, daß sie die vor der Hand noch gestattete Meinungsfreiheit sich allein vindicire, und drohte mit Excommunication, wenn der frühere Erlaß, der beiden Parteien gegenseitige Duldung auferlegte, nicht respectirt werde. Darüber fand sich nun auch die Academie zu einer Darstellung des Sachverhaltes von ihrem Standpuncte veranlaßt, und sendete ein von Estius verfaßtes Schriftstück an den Nuntius, welches eine Vertheidigung und Rechtfertigung des bisherigen Verhaltens der Academie enthielt, und alle Schuld der Ruhestörung auf die Jesuiten wälzte. Der Nuntius unterließ auf diese Gegenvorstellung jeden weiteren Act, und so hielt sich auch die Academie nicht für verpflichtet, von dem letzten Edicte

---

dinarii S. Theol. olim professoris in alma universitate Duacena ad Joannis Deckerii de Societate Jesu Apologeticon. Mitgetheilt in Serry, Hist. Congr., Appendix, p. 27 – 36.

förmlich Act zu nehmen, daher es weder publicirt noch einregistrirt wurde [1]).

In Belgien stießen die Jesuiten mit den strengen Augustinern außerhalb des Dominicanerordens zusammen, in Spanien mit den Dominicanern selber. Schon vor dem Ausbruche der Leß'schen Streitigkeiten hatte der Jesuit Prudentius de Monte Mayor in Salamanca in derselben Frage die Vertreter des Thomismus und namentlich Bañez, den angesehensten derselben, gegen sich herausgefordert, indem er bei einer öffentlichen Disputation die Bañez'sche Lehre von der praedeterminatio physica angriff und die Unabhängigkeit des göttlichen Vorherwissens vom göttlichen Denken behauptete (1581). Bañez notirte oder deducirte sechzehn Sätze aus den in jenem Dispute vorgebrachten Ansichten und denuncirte dieselben bei'm Inquisitionstribunale zu Valladolid, um eine Prüfung und Ahndung derselben zu veranlassen. Über den Ausgang der Prüfung bestehen zwei verschiedene Relationen. Die Ordensgenossen des Prudentius [2]) behaupteten, die Quäsitoren des Inquisitionsgerichtes hätten sich durch eigene Untersuchung der Sache an Ort und Stelle überzeugt, daß die den Jesuiten zur Last gelegten Behauptungen gar nicht ausgesprochen worden wären. Nach Serry hingegen hätten die von den Quäsitoren zusammenberufenen Mitglieder der theologischen Facultät sich einstimmig gegen die von Prudentius versuchte Neuerung erklärt, was wol auch von den Jesuiten nicht geläugnet, aber auch nicht als eine gegen sie beweisende Thatsache angesehen wurde, da die Facultät eben aus lauter Anhängern und Schülern Bañez' zusammengesetzt gewesen sei. Einige Jahre später reichte Bañez abermals dreizehn Sätze bei dem Inquisitionstribunale des Königreiches Castilien ein, und erwirkte bei dem Erzbischofe von Toledo, Cardinal Quiroga, ein Verbot, diese Sätze zu lehren, bis über ihre Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit endgiltig entschieden wäre.

---

[1]) Über die Controversfrage, ob die von den belgischen Academien erlassenen Censuren in Rom approbirt worden seien, sind die Gründe für die Bejahung bei Serry p. 39—63, für die Verneinung bei Eleutherius, I, p. 70—89, (vgl. Serry's Erwiederung hierauf S. 712—720) weitläufig auseinandergesetzt.

[2]) So der Jesuit Ludovicus Valdivia in seiner von Eleutherius I, p. 91 citirten handschriftlichen Historia Provinciae Castellanae Societatis Jesu.

Kaum war dieß durchgesetzt, so erschien in Lissabon (1588) unter Patronanz des österreichischen Prinzen und Bruders Kaiser Rudolf's II., des Cardinals Albert, Großinquisitors von Portugal, das durch dreißigjährige Studien vorbereitete Werk des Jesuiten Molina: De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia et praedestinatione. Der ersten Ausgabe dieses Werkes folgten rasch eine zweite in Lyon 1593, eine dritte zu Venedig 1594, und endlich noch eine weitere in Antwerpen 1595, jede folgende mit mancherlei Änderungen und Umstellungen, zufolge des Bestrebens, der Arbeit die möglichste Vollendung zu geben und Auffälliges und Anstößiges aus ihr zu beseitigen [1]). Inhalt des Werkes war die Lehre von der scientia media, und der Grundgedanke derselben, daß sich die auf das contingente Zukünftige beziehenden Beschlüsse Gottes in der göttlichen Voraussicht des für alle möglichen Fälle statthabenden Verhaltens der menschlichen Freiheit vermitteln. Daher auch der Ausdruck scientia media; denn sie ist, so zu sagen, der medius terminus zwischen dem bloß Möglichen, und demjenigen, was zufolge des göttlichen Beschließens unausbleiblich geschehen muß. Der Ausdruck scientia media ist zuerst von Fonseca erfunden worden, dessen

[1]) Die Gegner unterließen nicht, diese Änderungen bemerklich zu machen. Serry (l. c. p. 727) premirt besonders eine Stelle in der Lissaboner Ausgabe, und confrontirt sie mit der entsprechenden aus der Antwerpener Ausgabe; nämlich Disp. 1, membr. 6 über 1 qu. 23, art. 4 et 5, bezüglich dessen es in der Lissaboner Ausgabe heiße: His ita constitutis, ut ad rem redeamus, salva reverentia, quae D. Thomae tenetur magna, non miror, si communior scholasticorum sententia, praesertim eo modo intellecta, quo verba D. Thomae hoc loco ad tertium sonare videntur, a multis dura nimis indignaque Divina bonitate et clementia judicatur. — In der Antwerpener Ausgabe hingegen heißt es: Ex his patet, opinionem de praedestinatione quoad illud secundum, qualem supra diximus nonnullos eam amplecti ac defendere, tribuendam esse non Augustino, neque item D. Thomae, qui Augustini solum est vestigia secutus, manifesteque affirmat Deum velle omnes universim homines salvos fieri, si per ipsos non steterit. Imo vero etsi hi duo Patres in eam sententiam inclinassent, salva eorum reverentia, quae ipsis debetur maxima, quoad illud secundum admittenda non esset. Neque etiam miror, opinionem illam eo pacto intellectam a multis nimis duram, indignamque divina bonitate et clementia judicari.

Schüler Molina war; die Sache selber — bemühten sich die Anhänger Molina's, d. h. nicht wenige der angesehensten Theologen des Jesuitenordens zu zeigen — sei in den Schriften der Väter zu finden, und auch dem heiligen Augustinus nicht fremd gewesen, was nun freilich die Thomisten nicht zugeben wollen, weil es doch sonderbar wäre, daß man dieß bisher aus Augustin's Schriften nicht herausgefunden habe. Eben der Anti-Augustinische Geist des Molinismus ist die Hauptbeschwerde der Gegner; und Serry weist auf die Äußerungen eines Baronius und Bossuet hin, welche, gewiß von keinem Parteivorurtheile befangen, es auffallend fanden, daß Molina von Augustinus, auf den er oft zu reden komme, kaum oder gar nicht das Prädicat „Heilig" gebrauche. Molina seinerseits meint, daß, wenn zu Augustinus' Zeiten die Lehre von der scientia media durchgegriffen hätte, der Kirche der Kampf gegen den Pelagianismus erspart geblieben wäre, und umgekehrt jetzt eben derselbe Gedanke den sicheren Hort biete gegen die Gefahr einer Überstürzung in's andere Extrem, in die Calvinische Prädestinationslehre.

Über die erste Aufnahme der Molinistischen Doctrin in der katholischen Welt lauten die Berichte der beiden streitenden Parteien verschieden. So ungünstig, als Serry es darzustellen versucht, kann sie nicht gewesen sein; daß die von den Vertheidigern des Molinismus zu Gunsten ihrer Sache hervorgehobenen Vota von gelehrten Theologen aus den Orden der Franciscaner, Augustiner, Minimen, Cistercienser, Benedictiner größtentheils nur erschlichen oder erbettelt gewesen seien, ist ein zu entehrender Vorwurf, als daß man ihn gelten lassen könnte; so viel ist ganz gewiß und läßt sich aus Allem entnehmen, daß die neue Frage lebhaftes Interesse hervorrief, und Viele vor der Hand wenigstens die Freiheit der Erwägung aller Gründe für und wider die Sache gewahrt und geübt wissen wollten, und dieß um so mehr, da nicht Alle, welche nicht Molinisten waren, eben deßhalb auch schon Bekenner der praemotio physica sein wollten. Dieß geht auch aus dem von Serry skizzirten Inhalte der den spanischen Academien, Bischöfen und Theologen von Papst Clemens VIII. abgeforderten einundzwanzig Gutachten hervor, von welchen freilich die Mehrzahl den Jesuiten ungünstig war. Indeß war Spanien nicht der einzige Theil der katholischen Welt, welcher zur Meinungsäußerung aufgefordert wurde. Aus dem Berichte, welcher dem

gelehrten Sorbonnisten Andreas Duvallius [1]) abgefordert wurde, geht wenigstens so viel hervor, daß die Sorbonne, wie dem Molinismus gegenüber, so auch in Absicht auf die Bañez'sche Lehre sich ein freies Verhalten reservirte. Daß die deutschen Universitäten Mainz, Würzburg, Dillingen, Ingolstadt, Wien, Graz, Trier unter vorwiegendem Einflusse der Jesuiten votirten, ist eine ganz glaubliche und erklärliche Annahme; kann aber von den Dominicanern nicht auf eine den Jesuiten ungünstige Art ausgelegt werden, weil sonst dasselbe ungünstige Licht auf den in Spanien vorwiegenden Einfluß der Predigerbrüder fallen müßte. Die zu Gunsten der Molinisten sich aussprechenden Bologneser Theologen, sagt Serry, seien durch unrichtige Darstellungen des Thomismus und Molinismus hintergangen worden. Sei es, daß sie die Sache unrichtig auffaßten, so beweist doch die Möglichkeit einer unrichtigen Auffassung, daß die öffentliche Meinung nicht so unbedingt und entschieden für die Bañez'sche Lehre stimmte, wie von den Anhängern derselben angenommen wird. Es war und blieb die Frage, ob der von Bañez für die Augustinische Gnadenlehre substituirte kosmologische Unterbau die nothwendige philosophische Grundlage und Voraussetzung desselben sei, oder vielleicht umgekehrt deterministische Consequenzen nach sich zöge, welchen zufolge die geistige Übernatur des göttlichen Gnadeneinflusses in das Gebiet der natürlichen und allgemeinen kosmischen Ursachen herabgedrückt würde. Freilich erscheint andererseits wieder die Reduction dieses Einflusses auf den Begriff einer moralischen Causalität als eine Flachheit, und es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn gleich vom Anfange und späterhin Männer von großartiger und durchgebildeter Denkart im Jesuitenorden selber, wie Bellarmin [2]), Henriquez, Mariana [3]) — und außerhalb dieses

[1]) Du Val, † 1638, schrieb nebst einem Commentar in primam secundae und secundam secundae D. Thomae noch folgende Schriften: De suprema Romani Pontificis in Ecclesiam potestate disputatio; Elenchus libelli de ecclesiastica et politica potestate (gegen Richer); Le feu d'Helie, pour tarir les eaux de Siloé (gegen du Moulin); Notae in ecclesiae Lugdunensis librum adversus opinionem Joannis Erigenae; La vie admirable du Soeur Marie de l'Incarnation, so wie auch einige Lebensbeschreibungen von Heiligen als Ergänzung zu Peter Ribadeneira's Leben der Heiligen.

[2]) Über Bellarmin's eigentliche theologische Denkart wurde viel controvertirt; vgl. Eleuth. I, p. 146, 149, 688, 697.

[3]) Vgl. über Henriquez und Mariana die Hist. gen. de la Compagnie de Jesu, I, p. 364 ff., 370.

Ordens, wie ein Cäsar Baronius und Berulle, die Pariser Sorbonnisten Coqueus [1]), Crellius, Bossutius und andere berühmte Theologen aus verschiedenen Orden, auch Scotisten, wie Joh. de Rada, Franz Macedo [2]), Johann Cartagene dem baren Molinismus sich abgeneigt zeigten.

Im J. 1594 kam es zu entscheidenden Schritten gegen den Molinismus. Didacus Nuñez, Regens Primarius im Prediger-Collegium zu Valladolid las über 2, 2 qu. 10 vom Unglauben, und ergieng sich hiebei in einer sehr scharfen Kritik der einschlägigen Behauptungen Molina's. Die Theologen des Jesuitenordens, welche an derselben Academie lehrten, erfuhren es, und glaubten ihrem angegriffenen Ordensgenossen eine öffentliche Genugthuung verschaffen zu sollen. Sie benützten hiezu die bevorstehende Magisterpromotion eines Candidaten der Theologie als Anlaß, welcher nach hergebrachtem Brauche eine Reihe controverser Thesen öffentlich zu vertheidigen sich anheischig machte. Dem Acte präsidirte der Jesuit Anton von Padilla, Didacus Nuñez trat als erster Oppugnant auf, und griff den Molinistischen Satz als häretisch an, daß dasselbe Gnadenmaaß, Verschiedenen zugemessen, einen verschiedenen, ja ent-

[1]) Leonardus Coquäus, dem Orden der Augustiner angehörig, der griechischen und hebräischen Sprache wol kundig, in theologischen und philosophischen Wissenschaften bewandert, lehrte in Paris, Florenz, Rom, † 1615. Schriften: Augustini de civitate Dei libri XXII cum commentariis novis et perpetuis; Apologia pro Summis Pontificibus; Examen praefationis monitoriae Jacobi I, Magnae Britanniae regis praemissae apologiae suae pro juramento fidelitatis; Anti-Mornaeus seu confutatio mysterii iniquitatis seu historia papatus Philippi Mornaei, zum großen Theile in Rocaberti Bibliotheca pontificia, Tom. XV abgedruckt.

[2]) Franc. a St. Augustino Macedo, aus Coimbra, war ursprünglich Jesuit, trat aber, nachdem er 30 Jahre der Gesellschaft Jesu angehört, 1640 in den Minoritenorden über, verbreitete sich während seines langen Lebens über die verschiedensten Fächer, Theologie, Philosophie, Chronologie, Geschichte, Rethorik, Liturgik, wie er denn auch Bona's Schrift de usu fermentati in sacrificio missae in einer besonderen Schrift bekämpfte. Er verfaßte Schriften der mannigfaltigsten Art und lehrte an verschiedenen Orten, zuletzt in Rom und Venedig, † 1681. Welcher Richtung er in der Molinistischen Streitsache zugethan war, gab er hinlänglich dadurch zu erkennen, daß er bei seinem Übertritt in den Franciscanerorden seinem Namen Franz den Beisatz: a St. Augustino, beifügte.

gegengesetzten Erfolg haben könne. Der Candidat stellte dieß in Abrede, und wurde von dem Vorsitzenden unterstützt und ermuthiget, welcher bemerkte, daß die These doch einzig auf die zuvorkommende Gnade bezogen sein wolle. Aber auch in dieser Beschränkung wurde sie von Ruñez für anstößig befunden: das menschliche Verhalten bedinge bloß einen gradativen Unterschied in der Wirksamkeit einer und derselben Art von Gnade, wo nicht, so wäre zwischen der gratia praeveniens und adjuvans, operans und cooperans kein im Wesen der Gnade selber begründeter Unterschied, und der Zustand des Glaubens oder Nichtglaubens wäre einzig vom Belieben der natürlichen Willenskräfte des Menschen abhängig. Der Candidat ließ sich natürlich seine nun einmal um jeden Preis zu behauptende Meinung nicht nehmen, und ließ sich in der Hitze des Streites zu einer anstandswidrigen Rede hinreißen: Num apud vos sunt claves sapientiae? Darüber wurde nun der Kampf, der ursprünglich nur den Zweck einer wissenschaftlichen Übung hatte, sehr ernstlich, und es traten zwei andere Dominicaner-Theologen auf, Didacus Alvarez, welcher Molina förmlich des Pelagianismus beschuldigte, und Hieronymus Valleso, welcher aus Molina's Buche über dreißig Stellen vorwies, die zu den Entscheidungen des Trienter Concils im Widerspruche ständen. Der Disput endete mit Verdruß und Scandal, und die Dominicaner-Theologen beschlossen sofort, über den Vorgang an die Inquisition zu berichten, nachdem eine vorläufig an die Jesuiten gerichtete Mahnung und Warnung abgewiesen worden war. Die Jesuiten wendeten sich ebenfalls an die Quaesitores fidei und verlangten, daß vor rechtmäßigem Entscheid der Sache keine öffentlichen Demonstrationen gegen sie ausgeführt werden dürften. Die Quäsitoren giengen darauf nicht ein; es bleibe den Dominicaner-Theologen unverwehrt, in der bereits anberaumten öffentlichen Disputation die bei dem letzten Promotionsacte aufgestellten Sätze als falsch, unhaltbar und verwerflich zu erweisen. Die Disputation fand wirklich statt, und der Jesuit Padilla fand sich als Vertheidiger der Molinistischen Doctrin ein. Über den Ausgang des Disputes wird von beiden Parteien verschieden berichtet; Padilla habe den Dominicanern den Sieg zugestehen müssen, sagen die Einen — er habe bloß zugegeben, heißt es auf der anderen Seite, daß die von den Gegnern formulirten und als Molinistisch ausgegebenen Sätze unhaltbar und unzuläßig seien, aber zugleich auch darauf bestanden,

daß sie nicht die Meinung Molina's ausdrückten. Demnach konnte er auch nicht schweigen wollen, als die Dominicaner Oviedo und Hormosa in gedruckten Berichten über den Hergang beim letzten Dispute die Nachricht verbreiteten, Padilla habe sich zu einer förmlichen Zurücknahme eines Molinistischen Satzes verstanden. Da nun die Dominicaner fortfuhren zu behaupten, der von Padilla als falsch zugestandene Satz finde sich wirklich in Molina's Werke, so lieferten die Jesuiten selber Molina's Buch an die Inquisition aus, mit dem Verlangen, daß es von Censoren, die nicht Mitglieder des Prediger-Ordens wären, geprüft würde. Bañez hingegen stattete an den Großinquisitor Cardinal Quiroga selber einen Bericht über den Streit ab; Quiroga befürchtete bei der bereits hoch gestiegenen Erbitterung der Gemüther, die sich nach Serry's eigener Angabe selbst in Bañez' Berichte nicht verläugnete, den Ausbruch eines förmlichen Schisma, und legte die ganze Sache dem Papste Clemens VIII. vor. Auch vom Cardinal de Castro und vom Bischof von Leon, Alphonsus von Moscoso giengen Berichte nach Rom ab, und zwar zu Gunsten der Jesuiten. Von Rom kam die Weisung, erstlich, daß die streitenden Parteien sich vor der Hand aller gegenseitigen Angriffe und Herausforderungen zu enthalten hätten; weiters, daß die Provinciale beider Orden ihre tüchtigsten Theologen mit der Auseinandersetzung der Doctrin beider Schulen über die streitigen Puncte der Gnadenlehre betrauen sollten, wobei vornehmlich auf solide Begründung und Beweisführung aus den Zeugnissen der Schrift und kirchlichen Tradition zu sehen wäre; endlich sollten alle spanischen Bischöfe, Academien und die hervorragendsten Theologen motivirte Gutachten über die von beiden streitenden Parteien einander zur Last gelegten Behauptungen abgeben. Es scheint, daß die Sache in Spanien selber unter den Augen des apostolischen Nuntius und Patriarchen von Alexandrien, Camillus Cajetanus, entschieden werden sollte. Aus Anlaß dessen kam nun auch Molina nach Madrid, wo damals sein Gönner, Erzherzog Albert, nunmehr Coadjutor des neunzigjährigen Erzbischofes Quiroga sich aufhielt, und reichte bei dem Inquisitionsgerichte eine gegen Bañez und Franz Zumel gerichtete Schrift ein; Quiroga verwies ihm dieß als ungeziemend und bedeutete ihn vorerst das Urtheil über sein eigenes Buch abzuwarten. Bald darauf starb indeß der greise Großinquisitor (1594), und sein Nachfolger Hieronymus Manriquez, der mit schärfster Strenge

gegen Molina vorgehen zu wollen schien, folgte seinem Vorgänger bereits im nächsten Jahre in's Grab nach. Mittlerweile hatte Molina, welchem bereits eine Verurtheilung seines Buches zum Holzstoß angedroht worden war, dringlichst an seinen General in Rom, Claudius Aquiviva, sich gewendet, derselbe möchte dahinwirken, daß Papst Clemens die Sache seiner eigenen Entscheidung vorbehalten möge. Dieß geschah; durch ein Breve vom 10. Januar 1596 hieß Clemens VIII. den Großinquisitor jedes weitere Vorschreiten in der Untersuchung einstellen, alle Gutachten, Vertheidigungsschriften und sonstigen Proceßacten mußten nach Rom gesendet werden. In demselben Jahre machten sich auch die Procuratoren der Bañez'schen Angelegenheit, Didacus Alvarez und Thomas de Lemos, auf die Reise; die spanischen Jesuiten hingegen zögerten, irgend einen Vertreter der Molinistischen Doctrin nach Rom abzusenden. Baronius, Bellarmin, Henriquez, Mariana u. A. waren der Ansicht, man möge einfach die Entscheidung dem römischen Stuhle anheimstellen, ohne Aufgebot weiterer Bemühungen; die große Mehrheit der Ordensgenossen war jedoch der Ansicht, man möge kein rechtmäßiges Mittel zur Rechtfertigung Molina's unversucht lassen, und so langten denn zwei Jahre später die spanischen Ordenstheologen Christoph Cobos, Ferdinand de Bastida und später auch noch Johann de Salas in Rom an, um ihre Bemühungen mit jenen der dort befindlichen berühmten Jesuiten Gregor von Valentia, Benedict Giustiniani, Michael Vasquez, Bartholomäus Perez, Peter Arrubal zu vereinen.

Die Procuratoren des Dominicaner-Ordens weilten sieben Monate in Rom, ohne daß in der Angelegenheit, um deren willen sie gekommen waren, etwas geschehen wäre, weil man vorerst noch gewisse vom Großinquisitor Castiliens, Petrus Portocarrerius einzusendende Berichte und Actenstücke abwartete. Da entschloß sich Didacus Alvarez, die Bitte an Clemens VIII. zu stellen, daß vorläufig Molina's Schrift de concordia und sein Commentar zum ersten Theile der Summe des heiligen Thomas einer Prüfung unterzogen würde. Die Bitte wurde bewilliget, zugleich aber die von ihm durch den Cardinal und Ordensprotector Michael Bonellus dem Papste überreichte Apologie der Dominicanerdoctrin an Bellarmin zur Begutachtung überwiesen. Im November des J. 1597 wurde die erste Commission zur Prüfung der controversen Fragen de auxiliis gratiae divinae niedergesetzt. Die vom Papste designirten Mit-

glieder dieser ersten Untersuchungscommission waren: die Bischöfe Propertius Resta de Capellis (Episcopus Geruntiensis et Cariatensis), Julius Sanctutius a Monte Filatrano (Episcopus Agathensis), Lelius Landus Suessanus (Episcopus Neritonensis), der apostolische Vicar des Carmeliter-Ordens Heinrich Sylvius, welchem später wegen Geschäftsbehinderung der Rector des römischen Carmelitercollegs Jo. Ant. Bovius substituirt wurde, der Generalprocurator des Franciscaner-Ordens Franz Brusus, der Generalprocurator des Augustiner-Ordens Jo. Bapt. Plumbinus, der Doctor Theologiae Gregorius Nuñez Coronellus[1]) aus demselben Orden, der Sorbonnist Louis de Creil, und der Benedictiner und Sorbonnist Jacques le Bossu. Zu Vorsitzenden der Congregation waren die Cardinäle Ludovicus Madrutius und Pompejus Arrigonius ernannt. Diese erste vom Papste Clemens VIII. eingesetzte Untersuchungscommission hielt vom 2. Januar bis 13. März 1598 eilf Zusammenkünfte, nach welchen die Angelegenheit zu einem ersten Abschlusse gedieh, aber weiters bis zum J. 1607 noch fünfmal, das letzte Mal unter Clemens VIII., Nachfolger Pauls V., wieder aufgenommen wurde.

Das Resultat der ersten eilf Verhandlungen war folgendes: Molina will eine neue, nach seiner Angabe bisher noch nicht gefundene Ausgleichung und Vermittelung des Problems vom Verhältnisse der menschlichen Freiheit zum göttlichen Vorherwissen und dessen Wirksamkeit geben. Diese Ausgleichung stützt sich nach der Ansicht der Consultoren auf folgende vier Puncte: 1. Gott nimmt auf das menschliche Handeln einen doppelten Einfluß: einen allgemeinen providentiellen (per concursum generalem) auf die natürlichen Willenshandlungen — einen besonderen (per auxilia particularia) auf die übernatürlichen Acte; dieser concursus divinus ist beide Male keine Einwirkung auf den Willen selber, sondern nur ein Wirken mit demselben. 2. Das donum perseverantiae kann nicht gedacht werden ohne einen Willen, welcher beharren will, und

[1]) Von Coronellus existiren handschriftlich in der Augustiner Bibliothek zu Rom: Acta congregationis institutae a S. D. N. Clemente Papa VIII. ad examinandam doctrinam Ludovici Molinae de concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc. collecta a F. Gregorio Nunnio Coronel, Lusitano O. S. Aug. Professore, et ejusdem congregationis Secretario; et relata coram Illustrissimis et Reverendissimis D.D. Cardinalibus ac Reverendis Episcopis, nec non Reverendis Patribus Theologis deputatis ab eisque approbata.

das Beharren besteht in einer fortgesetzten Mitwirkung des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade. 3. Der dritte Grundsatz ist Molina's Satz von der göttlichen praescientia media (media inter scientiam Dei liberam et mere naturalem). 4. Es gibt eine doppelte Ursache der Prädestination; die allgemeine ist der göttliche Wille, die particuläre der vorhergesehene gute Gebrauch des liberum arbitrium. Der erste Grundsatz: die generelle Influenz durch bloße Mitwirkung mit den causis secundis ohne Einwirkung auf dieselben wurde für falsch befunden; insbesondere auch, daß Molina die praemotio physica als unverträglich mit der menschlichen Freiheit und für ein Hinderniß des menschlichen Willens zur Aufnahme der Gnade sich zu disponiren erkläre. Ferner glaubt er, daß der göttliche concursus generalis hinreiche, die Acte des Glaubens, Hoffens, Liebens und Bereuens, zwar nicht als rechtfertigende Acte, aber doch quoad substantiam zu erwirken; dieß sei offenbar falsch, und treffe mit der Meinung des Pelagius zusammen, daß das liberum arbitrium die Ursache des assensus fidei sei. Schlechthin verwerflich sei die Ansicht, daß die übernatürliche Gnade nur zur Verdienstlichkeit des Glaubens für das ewige Leben, nicht aber zur Erwirkung der Gewißheit und Zuversichtlichkeit der gläubigen Überzeugung nothwendig sei. Daß der Mensch aus natürlichen Kräften Gott über Alles lieben könne, sei entweder wirklicher Pelagianismus, oder wenigstens Nachwirkung desselben, und darum im treuen Festhalten an den Entscheidungen der Concilien und an den Lehrmeinungen der heiligen Väter zu verwerfen. Die Sätze des Molina über das Vermögen des liberum arbitrium zur Erweckung des Sündenschmerzes und Besserungsvorsatzes weichen in ihrer Begründung und Motivirung nicht wenig von der gewöhnlichen Ansicht und katholischen Doctrin ab. Daß der Mensch in einziger Kraft der allgemeinen göttlichen Hilfe schweren Versuchungen soll widerstehen können, verstößt nicht nur gegen die gewöhnliche Ansicht der Schulen, sondern auch gegen die Aussprüche der Väter, Concilien und Päpste, so wie gegen ausdrückliche Stellen der heiligen Schrift. Molina meint, der Mensch hätte im Urzustande verharrend kraft des ihm verliehenen übernatürlichen Glaubens, Hoffens, Liebens mit der allgemeinen göttlichen Hilfe ohne besondere Gnadenwirkungen zur Erlangung des ewigen Lebens ausgereicht. In hoc capite — bemerken die Consultoren — praebet se Molina injurium in Doctores.

Daß der Mensch bei der ihm verliehenen Gnade des Beharrens, mit welcher er wirklich beharrt, auch nicht beharren könne, wenn er eben nicht wolle, und daß umgekehrt der Nichtbeharrende mit der ihm verliehenen oder angebotenen Gnade des Beharrens beharren könnte, und es rein auf ihn ankommt, daß er nicht beharre — ist eine von der doctrina communis et catholica abweichende Behauptung. Eben so ist der bereits in den Leß'schen Streitigkeiten erwähnte Satz über die ausschließlich im Menschen gelegene Ursache, daß bei Anbietung gleicher Gnade der Eine sich bekehre, der Andere nicht, der von den Vätern überlieferten katholischen Wahrheit und dem Arausicanischen Concil entgegen. Molina läugnet die in der praedeterminatio physica gelegene gratia per se efficax, und hält sie nach Sinn und Benennung für gefährlich und dem Glauben schädlich. Wenn nun die Schrift sagt, daß Gott unser Herz sich zuwende, daß er unseren Willen wende und unsere Wahl vom Unglauben zum Glauben ziehe, uns beten und seine Gebote erfüllen mache, wenn ihm Luc. XIV ein compellere rebelles voluntates und ein trahere peccatores zugeschrieben wird, was gewiß mehr besagt als ducere oder determinare; wenn die Kirche betet: Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius veritates, so wird man gewiß an dem von den Theologen gelehrten determinare efficienter keinen gegründeten Anstoß nehmen können, um so weniger, da hiebei an keine tractio violenta, necessaria, coactiva gedacht wird, noch auch an eine determinatio necessaria ad unum facta, wie beim thierischen Instincte; da es sich vielmehr um Herstellung und Erhöhung der natürlichen Willensfreiheit handelt. An der scientia media wird bemängelt, daß sie nicht causativ, somit vom creatürlichen Geschehen abhängig sei; auch stelle Molina die Gewißheit und Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens in Abrede; die Neuheit dieser Doctrin und ihre absurden Consequenzen machen es dringlich nothwendig, dieselbe mit einem Verbote zu belegen, um schlimmen Dingen vorzubeugen. Die durch Molina bestrittene Augustinische Lehre von der gratuita praedestinatio ist von der Kirche nicht bloß einmal sondern öfter förmlich approbirt und zur ununterbrochenen Lehrüberlieferung geworden, und daher ein Angriff auf dieselbe nicht zu dulden. Und überhaupt verstößt Molina's Lehre nicht unmerklich gegen viele Aussprüche der heiligen Schrift, lehnt sich gegen das Ansehen des heiligen Thomas, Augustinus und der übrigen Väter

auf, trifft nicht selten ganz mit den Irrungen Cassian's und Faustus' zusammen. Demgemäß beantragen die Consultoren, ohne einer endgiltigen Entscheidung des apostolischen Stuhles präjudiciren zu wollen, daß beide oben erwähnte Werke Molina's wenigstens für so lange verboten werden, bis sie durch sachkundige Männer von den gerügten Mängeln gereiniget worden sind. Nach Abschluß dieser Verhandlungen überreichte Coronellus als Secretär der Consulta dem Papste ein von ihm abgefaßtes detaillirtes Verzeichniß aller einzelnen tadelnswerth befundenen Stellen in Molina's Werken, welches im Anhange zu Serry's Werk mitgetheilt ist [1]).

Mittlerweile wurde der Papst durch politische Angelegenheiten von Rom abberufen; es galt der raschen Besetzung des durch Aussterben des herzoglichen Mannsstammes von Ferrara an den apostolischen Stuhl heimgefallenen Lehens. Hiedurch wurde auch der weitere Verfolg des Processes gegen Molina verzögert. Die Jesuiten ihrerseits glaubten nun auch mit ihren Bedenken gegen die Lehre von der praemotio physica hervortreten zu müssen, und Michael Vasquez von Padilla und Bartholomäus Perez veröffentlichten besondere Schriften hierüber; auch verwendeten sich hochansehnliche Personen zu Gunsten der Sache Molina's, so Erzherzog Albert und seine Mutter Kaiserin Maria, Maximilian's II. Gemahlin, durch besondere Schreiben und Fürbitten beim Papste, letztere überdieß auch noch durch Briefe an die Cardinäle Aldobrandinus Madrutius, S. Severinä, so wie an den spanischen Gesandten am römischen Hofe, Herzog von Sessa. Dieser wurde auch von seinem königlichen Herrn Philipp III. instruirt, auf eine friedliche Ausgleichung hinzuwirken. Um dieselbe Zeit trafen auch die drei spanischen Jesuiten in Rom ein, Cobos, Bastida und Salas, welche mit der Klage gegen Bañez' Lehre beauftragt waren. An den noch vor Ablauf des Jahres 1598 zurückgekehrten Papst wurde die Bitte gestellt, er möge gestatten, daß die Jesuiten und Dominicaner vor Abfassung eines definitiven Urtheiles über Molina zu besonderen Colloquien zusammenträten, nicht um über Molina's Lehre zu streiten, sondern um über controverse Puncte der katholischen Gnadenlehre zu disputiren; vielleicht stünden sich die streitenden Parteien in der Sache nicht allzuferne, und mißverständen sich bloß in den Ausdrücken.

[1]) Serry l. c., Appendix, p. 57 – 63.

Der Papst bewilligte dieses Begehren, und ernannte zum Vorsitzenden der beantragten Colloquien den Cardinal Madrutius, welchem er bald darauf die neuernannten Cardinäle Asculanus und Bellarmin zur Seite gab. Diese Colloquien dauerten vom 22. Februar 1599 bis zum 16. Mai desselben Jahres; anwesend waren bei denselben von Seite der Jesuiten der Praepositus generalis Claudius Aquaviva, Michael Vasques, Cobos und Arrubal, von Seite der Dominicaner der Ordensmeister Hippolytus Maria Beccaria, Didacus Alvarez und Raphael a Ripa. Claudius Aquaviva bemerkte in der ersten dieser Zusammenkünfte, daß auch die Jesuiten zur Theologie des heiligen Thomas sich bekennen; diese lasse aber die Frage offen, ob das auxilium gratiae divinae eine moralische oder physische Prädetermination des menschlichen Willens involvire. Die Frage wäre, fügte Vasques bei, ob die gratia efficax den Willen dergestalt prädeterminire, daß dieser, wenn er auch wollte, gar nicht widerstehen könne. Diese Frage, replicirte Alvarez, sei ganz überflüssig; noch nie habe irgend ein Thomist behauptet, daß durch die Gnade dem Willen die Fähigkeit des Widerstehenkönnens genommen werde. Zu einer weiteren Besprechung und Verständigung kam es indeß weder in dieser, noch in der nächsten Zusammenkunft, da der Dominicaner-General von nichts Anderem, als von einer Untersuchung und Prüfung der Molinistischen Lehre hören wollte, die Jesuiten aber der Meinung waren, daß die Bañez'sche Lehre wol mit gleichem Rechte einer näheren Prüfung zu unterziehen wäre, auf welche einzugehen von Seite der Dominicaner beharrlich abgelehnt wurde. In der dritten Sitzung legte Madrutius beiden Parteien acht Sätze aus der Apologie der Dominicaner zur Beantwortung vor, welche darthun sollte, ob die Jesuiten Molina's angeschuldigte Behauptung billigten, oder nicht. Dafür verlangte aber auch Bellarmin (arrepto jure proponendi, bemerkt Serry mißvergnügt) auf sechs andere Sätze Antwort, welche den Bedenken gegen die Bañez'sche Lehre gerecht werden sollte. Die Dominicaner verweigerten grundsätzlich die Beantwortung der von Bellarmin vorgelegten Fragen; hielten sich aber nach der Lage der Sache für berechtiget und berufen, über die auf Madrutius' Fragen gegebenen Antworten der Jesuiten ihre Meinung abzugeben. Die Jesuiten hatten auf Madrutius' Frage zugegeben, daß der menschliche Wille der göttlichen Vorherbestimmung und Präscienz subordinirt sei, und,

obwol frei, doch minus praecipue in Kraft seiner angebornen Freiheit sich durch sich selbst zur Erlangung des Heiles disponire. Die Dominicaner erklärten dagegen, daß jene Willensdisposition aus der gratia efficax herzuleiten sei, zu welcher sich der Wille als causa secunda et proxima, mota efficienter a prima verhalte. Die Jesuiten hatten zugegeben, daß eine dem menschlichen Wollen vorausgehende und übergeordnete göttliche Präscienz und Prädestination die menschliche Willensfreiheit nicht aufhebe. Diese wird nicht bloß nicht aufgehoben, fügten die Dominicaner hinzu, sondern auch in wunderbarer Weise vervollkommnet. Die Formel der Jesuiten: „Die auxilia gratiae seien efficacia, sofern sie göttlich sind, und efficacia durch sich in dem Sinne, daß dadurch die Rücksicht auf den freien Willen nicht ausgeschlossen ist" kann nach dem Gutachten der Dominicaner doppelt verstanden werden. Soll der respectus ad liberum arbitrium die Beziehung der Gnade als bewirkender Ursache zum Consens des Willens als Effect der causa efficiens bezeichnen, so kann man den Jesuiten nur zustimmen. Soll aber der respectus ad consensum eine Abhängigkeit der efficacia vom Consensus als einer Mitursache der Willensbewegung ausdrücken, so ist die Formel falsch. Die Jesuiten hatten zugegeben, daß die Wirksamkeit der Gnade vorzüglich von dieser und von Gott abhängig, obwol nebenher (minus praecipue) die Gnade auch eine Beziehung auf den Willen, dem sie zu congruiren habe, in sich schließe. Soll dieß auf die gratia sufficiens sich beziehen — erwidern die Dominicaner —, so muß bemerkt werden, daß es nur in ganz uneigentlicher Weise verstanden sein will, wenn gesagt wird, daß der Wille einzig durch seine angeborne Freiheit die Gnadenhilfe unwirksam mache; sein Thun beschränkt sich darauf, daß er ihrem Einflusse einen obex entgegensetzt, dem zufolge die Wirkung ausbleibt, zu welcher sie in ihrer Art disponirte. Die Wirkung der gratia efficax aber muß als eine unausbleibliche genommen werden.

Die übrigen vier von Madrutius vorgelegten Fragen waren von den Jesuiten bejahend beantwortet worden, und so konnte Madrutius in einer späteren Sitzung sieben Puncte vortragen, in welchen beide Parteien zusammenstimmten. Jesuiten und Dominicaner waren einig: Es gebe eine von der gratia sufficiens verschiedene gratia efficax, die Verstand und Willen innerlich und zuvorkommend in reellem Sinne bewege, übernatürlich und von Gott

eingeströmt sei, und die Bekehrung dessen, dem sie zu Theil wird, unfehlbar zur Folge habe. Nun drangen die Jesuiten auf Bestimmung des Modus, kraft dessen der Erfolg der wirksamen Gnade unfehlbar eintrete. Die Dominicaner urgirten: per modum physicae praedeterminationis. Die Jesuiten sprachen sich hierüber in der Sitzung nicht aus, weil von den Gegnern die Antwort auf die sechs von Bellarmin vorgelegten Fragepuncte verweigert worden war; reichten aber, um den päpstlichen Befehlen zu gehorsamen, nach einigen Tagen eine Schrift bei Madrutius ein, in welcher ihre Abweichung von der Ansicht der Dominicaner in fünf Puncte gefaßt war. Sie glauben nicht, daß es eine physica praemotio des freien Willens gebe, daß diese motio oder qualitas mit dem liberum arbitrium sich vereinbaren lasse, von den vitalen Excitationen des Verstandes und Willens verschieden und unerläßliche Vorbedingung der Wirksamkeit des Willens sei. Am nächstfolgenden Tage reichten auch die Dominicaner ihr formulirtes Bekenntniß über denselben Gegenstand ein, verlangten nun aber auch, daß es die Jesuiten nicht bei bloß verneinenden Sätzen bewenden ließen, sondern der von ihnen abgewiesenen Lehre von der praemotio physica ihre eigene Doctrin über denselben Gegenstand gegenüberstellten. Dieß geschah, und die von den Jesuiten weiter gegebenen positiven Sätze enthielten die Andeutungen des später in ihren Schulen ausgebildeten Congruismus; Congruität der mit absolutem Willen gespendeten gratia efficax mit dem von Gott vorausgesehenen Verhalten des Menschen unter bestimmten Umständen — Nothwendigkeit einer von der gratia efficax verschiedenen concomitirenden und cooperirenden Gnade, ohne irgend eine motio physica als Complement des durch eine angebliche praemotio physica hervorgerufenen Actes: — dieß war der Inhalt ihrer der Bañez'schen Doctrin gegenübergestellten Doctrin. Diese Aufschlüsse genügten indeß nicht; die Dominicaner wollten noch Antwort haben auf die Frage, ob die Wirksamkeit der Gnade ganz nur von Gott abzuleiten sei, oder auch das liberum arbitrium als causa efficiens daran Antheil habe. Madrutius ließ dieses Begehren die Jesuiten wissen, welche indeß, durch den von den Dominicanern ihnen gemachten Vorwurf der Winkelzügigkeit gereizt, in ziemlich entschiedener Weise replicirten, daß sie den an sie gestellten Forderungen vollkommen genügt zu haben glaubten; die von den Dominicanern vermißte Antwort wäre bereits gegeben, wenn die

Wirksamkeit der Gnade vorzüglichst aus ihr selbst und von Gott, minus praecipue aber aus ihrer Congruität mit dem menschlichen Willen erklärt wurde. Nun stellte Madrutius in eigenem Namen dieselbe Frage an die Jesuiten, oder formell an beide Parteien; die von den Jesuiten nach Ablauf eines Monates eingereichte Antwort wurde ihren Gegnern zugewiesen, deren Glossen hiezu eine Replik von den Jesuiten sammt abermaliger Kritik derselben von Seite der Bañezisten hervorriefen. Mittlerweile starb Madrutius (10. April 1600). Die Jesuiten aber stellten das Verlangen, daß die Stimme der gesammten katholischen Welt über die streitige Sache vernommen werden möchte, damit es nicht später erscheine, als ob einzig das Urtheil des Predigerordens den entscheidenden Ausschlag gegeben hätte. Dieß wurde nun zwar nicht bewilliget, gleichwol aber eine Revision der ersten Prüfung der Molinistischen Sache angeordnet und damit eigentlich die dritte Prüfung derselben eingeleitet. Serry gesteht, daß im Verlaufe dieser neuen Untersuchung mancherlei Manifestationen zu Gunsten des Molinismus von nicht verachtenswerthen Seiten laut wurden; es wurden selbst einige der Censoren wankend, so Plumbinus und Coronellus, welcher letztere sich bei einer gegebenen Gelegenheit einmal sehr scharf gegen die Praedeterminatio physica äußerte, und den der Molinistischen Doctrin gemachten Vorwurf des Pelagianismus für grundlos erklärte. Der Minorit Franciscus Arriva reichte bei Clemens VIII. eine Schrift ein, in welcher eine Ausgleichung des Molinismus mit Bañez' Lehre versucht und die Meinung ausgesprochen war, daß beide Theile im Grunde dieselbe Ansicht verträten und nur wegen wechselseitiger Mißdeutung ihrer Ausdrücke und Termini entzweit wären. Damit war nun freilich nichts weniger als das Rechte getroffen, und es war einem Lemos nicht schwer, das Ungenügende und Schwächliche eines solchen Vermittelungsversuches aufzuzeigen. Indeß gedieh auch die dritte Prüfung zu ihrem Ende, und am 12. October 1600 legten die Consultoren dem Papste das Resultat ihrer Besprechungen vor. Plumbinus und Bovius hatten das Verdammungsdecret nicht unterschrieben, die übrigen stimmten für die kirchliche Censurirung der Molinistischen Lehre. Auf Clemens VIII. soll die Darlegung der Consultoren einen für die Person Molina's sehr ungünstigen Eindruck gemacht haben; als Bovius Einiges zur Rechtfertigung Molina's vorbrachte, soll ihm der Papst geantwortet haben: Mein

lieber Pater, was ihr da vorbringt, sind lauter Narrenpossen; wir wissen diese Dinge längst schon sattsam aus Suarez. Nun glaubten die Gegner Molina's ihres Sieges gewiß zu sein; da erwirkte der General der Jesuiten, daß den Theologen seines Ordens die von Coronellus abgefaßte Censur zur Einsicht übermittelt wurde. Der General klagte, daß Molina dreizehn Sätze beigelegt worden wären, die derselbe gar nie behauptet habe; der dem Papste von früher schon bekannte Jesuit Benedict Justiniani referirte dem Papste in einer hiezu erhaltenen Audienz, daß Coronellus alle Äußerungen Molina's im mißgünstigsten Sinne gedeutet habe; auch Cobos reichte eine Apologie im Namen Molina's ein, welcher verlangte, daß er nicht nach den ihm unterlegten Meinungen, sondern nach seiner wirklichen Meinung und Ansicht gerichtet werde.

So wurde denn auch diesesmal die in Spanien bereits für eine feststehende Thatsache ausgegebene Verurtheilung suspendirt und eine vierte Prüfung angeordnet, und zwar um der quaestio juris sowol, als wie der quaestio facti vollkommen gerecht zu werden. Im J. 1601 trat eine neue Consulta zusammen, größtentheils aus den Mitgliedern der bisherigen Congregationen bestehend, nur wurde die Zahl derselben noch vermehrt, und der Servit Hippolytus Masserius, Bischof von Mons Pelusius, Johannes de Rada, Generalprocurator der Franciscaner-Observanten, und der Franciscaner Hieronymus Palanterius, Theolog der Republik Venedig, als neue Mitglieder beigezogen; die beiden Letztgenannten traten an die Stelle des ausscheidenden Franciscus Brusus. Dieser Consulta wurden die Cardinäle Bellarmin und Bernerius, Bischof von Ascoli, beigegeben, und der Auftrag ertheilt, im Besondern zu untersuchen, was es mit dem der Molinistischen Doctrin zur Last gelegten Pelagianismus und Semipelagianismus [1]) für eine Bewandtniß habe. Zu dem Ende sollten die zwanzig Sätze, auf welche das in der dritten Prüfung projectirte Censuredict reducirt worden war, noch einmal sorgfältig durchgegangen werden; jeder der beiden Orden designirt zwei Theologen, welche jede an die Tagesordnung kommende These umständlich von ihrem Standpuncte zu beleuchten, und

[1]) Diese Beschuldigung wurde von den Jesuiten mit dem Vorwurfe einer mangelhaften Kenntniß der genannten Häresien retorquirt. Vgl. Eleuth. I, p. 253—257.

ihre Elaborate an die Consulta mitzutheilen haben; diese wird nicht eher einen Beschluß fassen, als sie das in diesen Arbeiten entwickelte Für und Wider genau und sorgfältig erwogen hat. Gemäß dieser Weisung fanden vom 23. Januar bis zum 10. November des J. 1601 siebenundvierzig Congregationen statt, deren Endresultat eine abermalige Verurtheilung der zwanzig Sätze war, welcher jedoch Plumbinus und Bovius ihre Unterschrift versagten, weil sie alle zwanzig Sätze als probabel aufrecht halten wollten. Diese Sätze waren folgende:

1. Es gibt keinen concursus Dei praevius, der die causas secundas zum Wirken bestimme; weil Gott und die causa secunda zwei partielle Ursachen sind, und der Freiheit des menschlichen Willens nicht derogirt werden darf. Nach der Ansicht der Consultoren suchte Pelagius auf dem nämlichen Fundamente seine Freiheitstheorie aufzuführen, wie aus dem Briefe des heiligen Hieronymus ad Ctesiphontem zu ersehen sei.

2. Der Mensch ist in Kraft seines natürlichen Könnens durch einen rein natürlichen Act des Glaubens an die Mysterien der geoffenbarten Wahrheit fähig; und dem also Glaubenden verleiht Gott die Gnade, einen heilskräftigen Assens in sich zu erwecken. Dieß ist nach Ansicht der Consultoren ein Irrthum, den Augustinus einmal hegte und in der Schrift de praedest. Sanct. c. 3 widerruft; auch unter den Irrthümern des Faustus Rhegiensis wird diese Ansicht namhaft gemacht, so wie sie an Cassian u. A. gerügt wird. Und Bellarmin bemerke ausdrücklich: Fuit unus ex erroribus Pelagianorum, posse hominem credere absque speciali gratia Dei (Grat. et lib. arb. VI, c. 1).

3. Das Bibelwort: Deus vult omnes homines salvos fieri, ist nur dann wahr, wenn Gott Allen, die ihre natürlichen Kräfte anstrengen, beisteht, daß sie Glauben und Gnade erlangen. Dieser Satz sei nach Bellarmin's eigenen Worten (de grat. et lib. arb. II, 1) Lehre der Pelagianer, des Cassian und Faustus.

4. Der Mensch kann durch einen natürlichen Act den geoffenbarten Wahrheiten beistimmen, und sobald er von der Nothwendigkeit eines übernatürlichen Assenses weiß, aus natürlichen Kräften einen solchen Assens wünschen, anstreben und von Gott erbitten. Nach Bellarmin (gr. et lib. arb. II, c. 1), Prosper (ep. ad Aug.; ep. ad Ruffinum; lib. contr. Collat. c. 4) und Augustinus (contr.

Jul. IV. u. s. w.) ist die Behauptung Pelagianisch und eine Nachwirkung des Pelagianismus bei Anderen.

5. Gott ist immer bereit, unsere Bemühungen zu unterstützen; überdieß weckt er auch zuweilen unseren trägen und eingeschläferten Willen auf. Diese Proposition verstößt gegen das zweite Arausicanische Concil c. 4 u. 6. Auch Bellarmin anerkennt darin einen Irrthum des Faustus und Cassianus.

6. Die übernatürliche Gnadenhilfe ist nicht nothwendig, auf daß der Mensch durch einen rein natürlichen Act den Mysterien des Glaubens zustimme; nichts desto weniger verleiht Gott zuweilen auch diesen Beistand. Diese These — erzählt Serry — hatte selbst Gregor von Valentia zu retten kaum den Muth; sie zeigte, als factische Ansicht Molina's nachgewiesen, wie sehr dieser allenthalben als Nachtreter Cassian's zu finden sei, worüber Prosper Contr. Collat. c. 38 zu vergleichen.

7. Wer das leistet, was durch das natürliche Gesetz geboten ist, erhält von Gott certa lege die Gnade; und so oft Jemand bereit ist, seine Sünden aus Furcht vor Gottes Gericht zu bereuen, und zum Guten zu streben, verleiht ihm Gott die Gnade zu thun, was zu thun nothwendig ist. Auch dieß ist ein von Prosper an Cassian gerügter Irrthum; auch Augustinus bekämpft denselben ad Bonifac. II, 10.

In derselben Weise werden nun auch die übrigen Thesen glossirt; es genüge, dieselben einfach zu referiren:

8. Dem menschlichen Willen ist bezüglich seines Verhaltens vor, in und nach Empfang der Gnade die ihm gebührende Anerkennung seiner Strebethätigkeit zu vindiciren.

9. Die Berufung zum Glauben und die gläubige Ermunterung zur Buße hängen zum großen Theile von dem Willen dessen ab, welcher geweckt und gerufen wird.

10. Der Mensch vermag aus bloßen Kräften seiner Natur durch einen schlechthin natürlichen Act Gott über Alles zu lieben mit dem Vorsatze, Gott durch keine Todsünde mehr zu beleidigen.

11. Der Mensch kann durch die bloßen Kräfte seiner Natur einen natürlichen Act vollkommener und unvollkommener Reue erwecken.

12. Der Mensch kann durch die bloßen Kräfte seiner Natur jede Versuchung mit Erfolg bekämpfen, und jedes Hinderniß der

Befolgung des natürlichen Gesetzes besiegen, selbst wenn es sein Leben gälte.

13. Das donum perseverantiae besteht in der gratia habitualis und in der gratia excitans, deren Unterstützung durch menschliche Mitwirkung Gott vorausgesehen hat.

14. Es gibt in Gott eine Scientia media, kraft deren Gott vor dem Beschlusse seines Wollens erkennt, wie der geschaffene Wille sich verhalten werde, wenn sein menschlicher Träger in diesen oder jenen Umständen sich befinden werde.

15. Zu den Acten des Glaubens, Hoffens, Liebens und aller anderen übernatürlichen Acte genügt die gratia praeveniens oder excitans in Verbindung mit dem concursus Dei generalis.

16. Die gratia excitans wird zur adjuvans, sobald sie mit Zustimmung des Willens auf die Acte des Glaubens Einfluß nimmt.

17. Ein Wirksamsein der Gnade an sich ohne Rücksicht auf ihren Erfolg zuzulassen, ist glaubenswidrig; die Wirksamkeit der Gnade wird nach ihrem Erfolge bestimmt.

18. Zu behaupten, daß der Mensch die Zustimmung des Willens der Wirksamkeit der göttlichen Gnade verdanke, heißt die Freiheit läugnen.

19. Dasselbe gilt, wenn Gott alle nicht bösen Handlungen so vorausbestimmt haben sollte, daß er beschloß, den Menschen durch einen concursus per se efficax zu determiniren.

20. Die Prädestination unterscheidet sich von der providentia communis dadurch, daß sie von der Mitwirkung des freien Willens als conditio sine qua non abhängig ist.

Nachdem nun von der Mehrheit der Consultoren alle diese Sätze als falsch und als wirkliche Meinungen Molina's anerkannt worden waren, so erwarteten die Gegner Molina's, welcher im Verlaufe dieser vierten Berathung zu Madrid gestorben war, es werde nunmehr ganz gewiß ein Urtheil gesprochen werden. Sie täuschten sich; Clemens wollte nicht, daß die Sache entschieden werde, ohne die Meinung der Ordensgenossen Molina's über die Ansicht der Consulta vernommen zu haben. Diese hatten nun schon früher geklagt, daß einige aus den zwanzig Sätzen, nämlich die Propositionen 2, 4, 9, 10, 14, 16 dem Verfasser der Concordia ungerechter Weise aufgebürdet würden; alle übrigen aber in einem mit dem Sinne des kirchlichen Dogma verträglichen Sinne sich halten ließen. Zudem

warfen sie den Zweifel auf, ob die Consultoren, welche Molina's Behauptungen für Pelagianisch und Semipelagianisch erklärten, doch auch eine vollkommen richtige Kenntniß der häretischen Doctrinen des Pelagianismus und Semipelagianismus hätten. Nebstdem wagte der Papst nicht, sein Gewissen mit einem Schritte zu beschweren, welcher möglicher Weise die gewichtigsten Folgen nach sich ziehen konnte; war es im Grunde doch nur die Ordensschule der spanischen Dominicaner, welche die Klage movirt hatte und die Verurtheilung der angeklagten Lehre so ungeduldig betrieb; in den katholischen Ländern und Reichen des nördlichen Europa hatte die Ansicht der Jesuiten das Übergewicht, allerdings schon aus dem Grunde, weil ihre Doctrin dem katholischen Gegensatz zu Lutherthum und Calvinismus die schärfste Fassung gegeben hatte, obschon es hinwiederum den strengen Thomisten scheinen wollte, als ob gerade der Molinismus in einzelnen Behauptungen in das andere Extrem, in den von den Jesuiten so entschieden abgewiesenen Bajanismus und Calvinismus umschlüge. Während Philipp III. auf möglichste Beschleunigung einer Entscheidung drang, sendete Herzog Wilhelm von Bayern ein Bittschreiben zu Gunsten der Jesuiten mit rühmender Anerkennung ihrer Verdienste um das katholische Deutschland ein. Es wurden Stimmen laut, daß die Entscheidung nur auf einer allgemeinen Kirchenversammlung gefällt werden könne; nicht bloß ein Bellarmin, sondern auch ein Estius dachte so. Diese Meinung mochte allerdings der Beachtung werth sein; eine nicht zu entschuldigende Petulanz aber war es, daß auf spanischen Universitäten während der Dauer der Verhandlungen über Sätze disputirt wurde, welche zu einer anderen Zeit als disputabel zugelassen werden mochten, unter den gegebenen Umständen aber nur verletzen und Anstoß geben konnten: Non est de fide, hunc numero Papam scil. Clementem VIII. esse de jure divino summum Pontificem. — De fide non est, hunc numero hominem esse summum Pontificem [1]). Indeß ist es wol nur der Erhitzung des polemischen Eifers zuzuschreiben, wenn dergleichen Vorfälle von den Gegnern des Molinismus als Drohungen der die Verurtheilung ihrer Sache fürchtenden Partei ausgegeben wurden.

[1]) Über die wechselseitigen Beschuldigungen der Jesuiten und Dominicaner rücksichtlich dieses Punctes vgl. Eleuth. I, p. 333—337; Serry, p. 836—841.

Genug, Clemens VIII. decretirte eine fünfte Untersuchung, und erflehte mit heißer Inbrunst den Beistand des Himmels für die sehnlichst gewünschte und erwartete endgiltige Entscheidung; er bereitete sich in Gebet und Fasten darauf vor, und beschritt barfuß die sieben Kirchen der ewigen Stadt, um die Erleuchtungen des göttlichen Geistes für sich und die Mitglieder der neu einzusetzenden berathenden Versammlung zu erbitten. Diese wurde bedeutend verstärkt und in einer neuen Weise gegliedert; sie bestand aus einem successiv vermehrten Senat von Cardinälen, welchen sich fünf Episcopi Censores anreihten; sodann folgten die neun Consultoren der vorigen Congregationen als Theologi Censores. Die Generale der beiden Orden waren als Spectatores Disputationum beigezogen; Didacus Alvarez und Thomas de Lemos sprachen als Actores, Gregor von Valentia, Peter Arrubal, Ferdinand Bastida, Johann de Salas als Defensoren der Sache Molina's. Die hiemit eingeleiteten Berathungen — ein großartiges Schauspiel — begannen am 10. März des Jahres 1602, und schlossen, vierundachtzig an der Zahl, am 22. Februar 1606, ohne daß der Papst Clemens das Ende derselben erlebt hätte.

Das Erste, was beim Beginne der Verhandlung geschah, war, daß Clemens VIII. den Theologen beider Orden, Alvarez und Gregor von Valentia durch ihre Generale zwei Fragen zur Beantwortung überweisen ließ, dieses Inhaltes: Wer aus beiden schreibt der natürlichen Freiheit des Menschen ein größeres Vermögen zum Guten zu, Molina oder der heilige Augustinus? Sagte der heilige Augustinus, oder lag es in seinem Sinne zu sagen, daß Gott certa lege im Erlösungsbeschlusse festgesetzt habe, es soll dem Menschen Gottes Gnade zu Theil werden, so oft derselbe mit seinen natürlichen Kräften, so viel an ihm ist, das Seine thut und leistet? Gregor von Valentia wurde in der ersten Sitzung aufgefordert, seine Antwort auf die erste der gestellten Fragen vorzutragen. Gregor entsprach der Aufforderung mit der vorläufigen Erklärung, daß Molina's Doctrin nicht als sein oder des Ordens theologisches Bekenntniß anzusehen sei, daß ferner diejenigen Behauptungen Molina's, die sich nicht hinreichend aus Molina belegen lassen, deßhalb nicht auch schon als Widersprüche gegen Augustin's Lehre zu nehmen seien. Dieß vorausgeschickt, wolle er erweisen, und glaube schon früher in der Vertheidigung der Molinistischen Propositionen 2, 3, 4, 7

erwieſen zu haben, daß Molina dem natürlichen, der Gnade beraubten Vermögen des Menſchen nicht mehr Kraft zum Guten zuſchreibe, als Auguſtinus. Auguſtinus ſpricht dem gnadeloſen Menſchen das Vermögen zu allen actus pietatis et religionis ab; dahin gehört der actus fidei christianae und der Wille, kraft deſſen wir glauben, ferner alle aus dem Glauben hervorgehenden Acte, namentlich die pia voluntas, das allen Menſchen gebotene Heil gläubig anzunehmen, der ex fide gefaßte Vorſatz, das Geſetz zu beobachten, das ex fide vorgeſetzte Streben nach Tugend und Heiligkeit, das Gebet ex fide, und alle anderen aus den Motiven des Glaubens fließenden Acte, welche als ſolche nicht durch die Moralphiloſophie gelehrt werden, ſondern dem chriſtlichen Leben und Streben angehören. Ferner lehrt der heilige Auguſtinus in allen ſeinen Schriften, daß der Menſch ohne Gnade keine Gnade, und demzufolge auch nicht das ewige Leben verdienen könne. Dieß Alles gebe nun auch Molina zu. Er behauptet wol, daß der Menſch bezüglich der Wahrheiten des chriſtlichen Glaubens aus ſich ſelbſt einen assensus opinionis erringen könne, meint aber damit etwas von der chriſtlichen Gläubigkeit ſpecifiſch und formaliter Verſchiedenes, und ſagt nichts Anderes, als was auch die heutigen Thomiſten Cajetan, Sotus, Medina, Bañez mit älteren Theologen, mit Scotus, Angles, Vega, Nicolaus de Niſſe[1]), Antonius Andreä[2]), G. Biel, Richard von Media Villa, Almainus, Franz Mayronis, Rubion, Bellarmin, Capreolus lehren. Molina behauptet nicht, daß der Menſch aus ſich irgend etwas zur Erwerbung der Gnade Verdienſtliches wirken könne oder durch ein ſolches Wirken Gnade erlange; er verwahrt ſich vielmehr ausdrücklich gegen eine ſolche Unterſtellung. Er redet wol von einer Geneigtheit Gottes, Jene mit ſeiner Gnade zu präveniren, von welchen er vorausſieht, daß ſie aus ihren natürlichen Kräften ſeiner Hilfe entgegenſtreben; er behauptet aber nicht, daß dieſe Vorausſicht das Motiv

---

[1]) Nicolaus Niſeus, ein Minorit, aus Niſſa gebürtig, † 1509 in Rouen. Schriften: Comm. in IV libros sententiarum; Summa s. gemma praedicantium; Sermones; Speculum mortalium s. de quatuor novissimis.

[2]) Antonius Andreä, ein Schüler des Duns Scotus (vgl. oben S. 101), † 1320. Schriften: Quaestiones in Aristotelis libros XII Metaphysicorum, in libros VIII Physicorum; in librum perihermeneias; Quaestiones sex principiorum Gilberti Porretani super arte veteri; Comm. in IV libros Sententiarum; Comm. in librum divisionum Boethii etc.

der Gnadenspendung sei, sie gilt ihm bloß als Beseitigung des Hindernisses der Gnadenspendung, sofern nämlich der Widerstand gegen die allen Menschen von Gott angebotene Gnade wegfällt. Man legt Molina die Behauptung unter, der Mensch könne aus sich selbst den Wunsch nach dem Glauben erwecken, die göttliche Hilfe hiezu sich erbitten, und genügend zur Erlangung derselben sich disponiren. Aber Molina sagt ja nicht, daß der Mensch dieß wirklich vermöge, sondern setzt es nur als einen denkbaren Fall, um daran die Bemerkung zu knüpfen, daß, gesetzt es wäre so, alle diese Acte nur unvollkommene Acte ohne heilswirkende Kraft und Verdienstlichkeit wären. Lehren Medina, Cajetan, Sotus, Bañez, Ferrara nicht auch so? Nebstdem lassen sich auch die Aussprüche eines Alexander Halesius, Driedo, Tapper[1]), Richard von Media Villa zur Rechtfertigung Molina's anführen. Den der Justification vorausgehenden Acten des Menschen muß allerdings als solchen die heilswirkende Verdienstlichkeit abgesprochen werden; dieß heißt aber nicht, ihnen keinen Werth und keine Verdienstlichkeit zuerkennen; und darum ist es ein Widerspruch, einerseits Molina vorzuwerfen, daß er auch in diesem Puncte in Cassian's Ansichten zurückfalle, während andererseits zugegeben wird, daß Cassian's dießfällige Behauptung auch einen katholischen und correcten Sinn zulasse. Den Werken der natürlichen Kräfte die natürliche Güte und Verdienstlichkeit absprechen wollen, hieße in die von den Päpsten Pius V. und Gregor XIII. verurtheilten Bajanischen Irrthümer verfallen, und verstieße gegen Augustin's Auslegung zu Röm. 2, 14 in lib. de Spir. et Lit. c. 28, womit Contr. Julian. IV, c. 3, ferner die Auslegungen eines Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Haymo, Hieronymus (ad Abgasium, qu. 8), Cyprian (ad Quirin., c. 99) u. A. zu vergleichen seien. Allerdings sagt der heilige Augustinus, daß die Werke der bloß natürlichen Gerechtigkeit keine Gott wolgefälligen Werke seien.

---

[1]) Tapper Ruardus, Professor der Theologie zu Löwen, Abgeordneter des Kaisers Karl V. zum Concil von Trient, extremer Gegner des Bajus. † 1559. Schriften: Explicationes in articulos hoc seculo controversos; Orationes theologicae; De providentia Dei et praedestinatione; Catechismus christianae juventuti formandae; Quodlibetica quaestio de obligatione humanae legis in conscientia; Responsio ad declarationem articulorum Lovanensium, Corollarium de veris calamitatibus Belgii, causis atque remediis.

Dasselbe behauptet aber auch Molina, und gesteht ausdrücklich zu, daß der gnadenlose Wille in Beziehung auf die übernatürliche Ordnung nur des Fehlens und Sündigens fähig sei, d. h. daß er nur Handlungen setzen könne, welche ihn von seinem letzten Ziele entfernen, statt ihn demselben näher zu bringen.

Nachdem Gregor von Valentia geendet, wurde Alvarez aufgefordert zu reden. Seine Gegenrede ist nebst vielem Anderen, was sich auf die damaligen Vorgänge in Rom während und bezüglich der Verhandlungen der Molinistischen Sache bezieht, im Diarium des Decans der Rota Romana, Franz Pegna, aufgezeichnet, aus welchem Serry zum großen Theile geschöpft hat. Diesen Berichten zufolge wiederholte Alvarez die Beschuldigungen, welche wir bereits kennen, namentlich, daß Molina den göttlichen Willen und den menschlichen als zwei partielle Ursachen neben einander hinstelle, und dem natürlichen Vermögen zugestehe, ganz vollkommene Acte secundum omnem suam entitatem et substantiam zu setzen, was doch gewiß dem heiligen Augustinus widerstreite. Gregor habe nicht umhin gekonnt, zu gestehen, daß die zuvorkommende Gnade die causa efficax der Bemühungen des Menschen um das zum Empfange der heiligenden Gnade Nothwendige sei; worauf ihn der Jesuitengeneral aus Besorgniß, daß Gregor zu viel zugestehe, durch die Einrede unterbrochen habe, daß mit dieser Wirksamkeit der gratia efficax eine bloß moralische Wirksamkeit gemeint sein wolle. Dieß sei Anlaß gewesen, daß Gregor gegen Alvarez expostulirte und ihn der Ablenkung vom gestellten Thema beschuldigte, worauf der Papst Ruhe gebot und die Versammlung sich trennte. Nach Relationen von entgegengesetzter Seite hätte der Act mit einer vollständigen Niederlage Alvarez' geendet, und er hätte verstummen müssen, als Gregor ihn beschuldigte, in seiner Relation über das von Molina behauptete Vermögen des natürlichen Menschen, der geoffenbarten Wahrheit zuzustimmen, die Worte „sicut oportet" ausgelassen zu haben, deren Weglassung allein den Vorwand zur Begründung einer Differenz zwischen Molina und den übrigen bereits genannten Theologen Cajetan u. s. w. dargeboten hätte.

Derlei Differenzen finden sich auch in den beiderseitigen Berichten über alle folgenden Disputationen, aus deren Verlaufe wir das Wesentlichste mit Beseitigung alles Persönlichen und Sachlichen, welches nur für die beiden streitenden Parteien Interesse hatte, aus-

heben. Der Papst verlangte, daß untersucht werde, ob Molina's Behauptung, daß der Mensch ohne Gnade etwas im Verhältniß zu seinem natürlichen Endzweck wahrhaft Gutes wirken könne, mit Augustin's Lehre zusammengehe. Diese Behauptung wolle — meint Gregor — eigentlich nur so viel besagen, daß dem Menschen in jedem Augenblicke, in welchem er das natürlich Gute nicht thut, das entgegengesetzte Verhalten möglich wäre. Diese Behauptung ist nun keineswegs identisch mit der Molina zur Last gelegten: der Mensch vermöge in Kraft des allgemeinen providentiellen Einflusses Gottes alles Gute zu vollbringen. Er referirt dieß nur als Ansicht Anderer, namentlich Anselm's, und erklärt es sich aus der von ihm selber entwickelten Ansicht, die jener Behauptung als das eigentlich Wahre zu Grunde liege. Daß Augustinus die Möglichkeit einer natürlichen Güte und Tugend anerkenne, erhellt aus verschiedenen von ihm gegebenen Definitionen der Tugend, z. B. de lib. arb. II, c. 19; Contr. Julian. IV, 3; QQ. 83, qu. 31. Den Pelagianern macht er bloß dieß zum Vorwurfe, daß sie die christlichen Tugenden (virtutes piae, quibus ex fide per Jesum Christum recte vivitur) nicht als Gaben Gottes anerkennen wollen. Oder er meint auch die Tugenden als permanente Habitualitäten, während Molina bloß von einzelnen Acten spricht. Oder er verdammt sogenannte Tugenden und gute Handlungen, soweit sie weder actuell noch virtuell eine Beziehung auf Gott als Endzweck haben, worin ihm zu widersprechen Molina durchaus nicht gesonnen ist. — Als Gegenredner Gregor's trat Thomas de Lemos auf, dessen Erwiderung aus seinen eigenen Berichten oder deren Zusammenstellung durch einen Anderen zu entnehmen ist [1]); sollte auch diese Zusammenstellung aus irgend welchen Gründen kritisch zu bemängeln sein [2]), so dient sie wenigstens dazu,

---

[1]) Acta congregationum ac disputationum, quae coram SS. Clemente VIII. et Paulo V. Summis Pontificibus sunt celebratae in causa et controversia illa magna de auxiliis gratiae divinae, quas disputationes ego Fr. Thomas de Lemos eadem gratia adjutus sustinui contra plures ex Societate. Löwen 1702.

[2]) Eleutherius citirt (Tom. I, Praef., p. LII) aus einem Decrete des Papstes Innocenz X. folgende Stelle: Ceterum, cum tam Romae quam alibi circumferantur quaedam asserta Acta manuscripta et forsan typis excusa Congregationum habitarum coram felicis recordationis Clemente VIII. et Paulo V. super quaestione de auxiliis gratiae divinae

die Anſichten der Gegner Molina's kenntlich zu machen. Der genannte Bericht läßt nun Lemos im Beſonderen darauf den Nachdruck legen, daß Molina — was Gregor ſorgfältig umgieng — von dem natürlich Guten, welches aus erworbenen natürlichen Habitualitäten hervorgehe, rede, und, wenn er von einer Fähigkeit zu allem Guten rede, folgerichtig auch jede Desordination der ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Natur in Abrede ſtellen müſſe. Die Verderbtheit der gefallenen Menſchennatur beſtehe darnach einzig nur darin, daß ſie, der Gnade beraubt, einfach in den Zuſtand der pura naturalia zurückverſetzt ſei. Die Vertheidiger Molina's führen allerdings gegen fünfzig Stellen aus Auguſtinus an, um zu erweiſen, daß der auf ſich geſtellte Menſch die Gebote der natürlichen Gerechtigkeit erfüllen könne. Dieſe Stellen theilen ſie in vier Claſſen. In die erſte Claſſe gehören die Stellen, welche beſagen, daß der Menſch aus ſich etwas moraliſch Gutes leiſten könne. Wozu aber dieſe Allegationen? Wer läugnet denn, daß Gutes ex parte objecti möglich ſei? In die zweite Claſſe gehören ſechs Stellen, welche erweiſen ſollen, daß alles natürliche Gute, was der Menſch thut, entweder eine Leiſtung der bürgerlichen Gerechtigkeit, oder der moraliſchen Tugend ſei. Es findet ſich aber darin kein Ausſpruch, welcher beſagte, daß jenes opus morale aus einer wahrhaften virtus moralis flöße. Im Gegentheile, Auguſtinus verwirft eine ſolche Anſicht entſchieden als Pelagianiſch. In die dritte und vierte Kategorie endlich

tam sub Francisci Pegnae olim Rotae Romanae Decani, quam F. Thomae de Lemos O. P., aliorumque Praelatorum et Theologorum, qui, ut asseritur, praedictis interfuerunt congregationibus: nec non quoddam Autographum seu exemplar assertae Constitutionis ejusdem Pauli V. super definitione praedictae quaestionis de auxiliis, ac damnationis sententiae seu sententiarum Ludovici Molinae S. J.: eadem Sanctitas sua praesenti hoc suo Decreto declarat ac decernit, praedictis assertis Actis tam pro sententia F.F. Ordinis S. Dominici, quam Ludovici Molinae, aliorumque S. J. Religiosorum, et Autographo sive exemplari praedictae assertae Constitutionis Pauli V. nullam omnino esse fidem adhibendam, neque ab alterutra parte seu a quocunque alio allegari posse vel debere; sed super quaestione praedicta observanda esse Decreta Pauli V. et Urbani VIII. suorum Praedecessorum. Gegen die aus dieſen Worten gezogenen Folgerungen des Eleutherius kämpft Serry an l. c. p. XXXIX ff. u. p. 670.

gehören solche Stellen, welche darthun, daß Augustinus den Ungläubigen nicht schlechthin alle Tugenden, sondern bloß diejenigen quae secundum pietatem fiunt, abgesprochen habe, und daß es nach ihm vor Erlangung des Glaubens keinen actus pius gebe. Dasselbe behaupte auch Molina. Ist aber damit schon die Übereinstimmung Molina's mit Augustinus aufgewiesen? Behauptete nicht auch Julian, daß die Tugenden, welche er dem natürlichen Menschen zuschrieb, unfruchtbar seien, und dem Menschen nicht zum ewigen Heile verhelfen? Trotzdem wurde seine Ansicht von der Kirche verworfen. Augustinus bewies ihm, daß er, wenn er solche Tugenden im natürlichen Menschen zulasse, auch zugeben müßte, daß sie in solchen Erweisungen sich bethätigen müßten können, wie sie zur Erlangung des Heiles nothwendig sind. Wenn nun Molina Letzteres wirklich behauptet, so macht er sich bloß der von Augustinus an Julian getadelten Inconsequenz nicht schuldig; verfällt aber hinsichtlich seiner Prämissen demselben Urtheile, welches Augustin über Julian fällte. So viel aus Lemos' Entgegnung.

Zufolge der allgemeinen providentiellen Fügung Gottes könne auch in einem der Gnade entblößten Menschen auf rein natürlichem Wege ein assensus fidei erzeugt werden, behauptet Molina, welcher als bloßer assensus opinionis kein heilsverdienstlicher Act sei. Gregor hält die bloße richtige Darstellung dieser Meinung Molina's für genügend, um ihn gegen den Vorwurf des Semipelagianismus zu schützen. Mit Nichten — entgegnet Lemos; auch die Semipelagianer, vielleicht auch Pelagius selber, machten das Verdienst des gläubigen Dafürhaltens von Excitationen durch die Gnade abhängig, und dennoch wurden sie als solche verurtheilt, welche den Anfang des Glaubens, statt ihn von Gott herzuleiten, in das natürliche Vermögen des Menschen verlegen.

Molina behauptet allerdings — gesteht Gregor zu —, daß der Mensch ohne übernatürliche Erweckung zum Wunsche und Bemühen um den Glauben und die Glaubensgnade kommen könne, aber doch nur von Motiven der natürlichen Einsicht, z. B. von der Rücksicht auf Trefflichkeit, Nützlichkeit, Richtigkeit des zu Glaubenden geleitet werde. Die Möglichkeit solcher natürlicher Acte gestehe auch Augustinus zu. Non omnis — heißt es de Praedest. Sanct. c. 2 — qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique ne credant. — In ep. 107: Qui doctrinam Scripturarum salutarem sine gratia Dei

audiunt et legunt..... In seinen Confessionen (V, 10) gesteht Augustinus von sich, daß er vor seiner Erweckung zum wahren Glauben sich oft um denselben bemüht, nach demselben gerungen habe. In der Auslegung einiger Sätze aus dem Römerbriefe (Propos. 44) redet er von jenen, welche ohne Hilfe der freimachenden Gnade nach der Gerechtigkeit des Lebens, freilich fruchtlos, streben. In Confess. IV, c. 15; VIII, c. 7 spricht er von einem natürlichen Verlangen, bei Gott und seiner Wahrheit zu weilen, und seinen Ruf zu hören. — Lemos entgegnete, ein rein natürlicher Wunsch nach dem Glauben, wie Valentia ihn dem Molina beilege, schließt einen Widerspruch in sich; denn der Wünschende wünscht doch gewiß auf die rechte Art, also aus jenen Motiven zu glauben, die ihm als übernatürliche ohne erleuchtende Gnade nothwendig fremd sein müssen. Die Zeugnisse aus Augustinus entkräftete Lemos, indem er, wie bei dem vorhin erwähnten Streitpuncte, hervorhob, wie die Semipelagianer es waren, welche darauf drangen, die der Bekehrung vorausgehenden Acte des Sehnens, Verlangens, Betens um Wahrheit für rein natürliche unverdienstliche Acte zu halten, was ihnen jedoch von Augustinus nicht zugegeben wurde, so wenig als von der Kirche, welche sie vielmehr deßhalb als Irrlehrer erklärte, weil sie übernatürliche Acte für natürliche ausgaben.

Das von Molina dem Willen zuerkannte Lob des Thätigseins vor, während und nach Empfang der Gnade wies Lemos unter Anderem mit den Worten Augustin's ab: Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum ..... certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas.

Man kann den Satz Molina's vertheidigen — fährt Gregor fort —, daß das liberum arbitrium des Menschen mit bloßer Hilfe des concursus Dei generalis einen natürlichen Act vollkommener Reue setzen könne. Augustinus ist nicht entgegen; wo immer er die Reue von der Gnade ableitet, meint er die religiöse Reue, die poenitentia ex fide, nicht aber die moralische und natürliche Reue. Lemos unterließ es, sich auf Allegationen aus Augustinus in entgegengesetztem Sinne einzulassen, und suchte vielmehr direct, ganz so wie in der vorhergehenden Frage, zu erweisen, daß die angezogene Molinistische Äußerung Pelagianisch sei, und mit den Conciliarentscheidungen der Kirche sich nicht vereinbaren lasse. Namentlich citirt er

Trid. sess. XIV, can. 5 [1]). — Daß unter denſelben Bedingungen, unter welchen nach Molina eine vollkommene natürliche Reue ſtatt hat, auch eine natürliche Liebe zu Gott ſtatt habe, vertheidiget Gregor mit Berufung auf die Cenſurirung der Bajaniſchen prop. 34; nur habe man ſich darunter eben bloß eine affective, nicht effective Liebe vorzuſtellen, was überſehen zu haben Auguſtinus an den Pelagianern rügt. Dieß gibt Lemos nicht zu; denn eben derſelbe Auguſtinus ſage Nat. et Grat., c. 69, daß es demjenigen, der Gott über Alles liebe, ein ſehr Leichtes ſei, alle Gebote zu erfüllen. Dieß kann aber nur in Folge der gratia efficax geſchehen; und

[1]) Dieſer Gegenſtand kam ſpäter in den Disputationen zwiſchen Arrubal und Lemos noch einmal zur Sprache. Nach Arrubal ſagt Molina, daß die contritio imperfecta ſammt Beſſerungsvorſatz cum spe veniae etwas Natürliches ſein könne, aber nur quoad substantiam actus, alſo nicht quoad causam. Eben ſo wenig widerſpreche Molina dem Trienter Concil, wenn er die Möglichkeit einer natürlichen Reue aus Furcht vor Gottes Gericht behauptet; die Möglichkeit derſelben iſt durch die Tridentiniſche Lehre von der übernatürlichen unvollkommenen Reue nicht ausgeſchloſſen. Beim Abſcheu vor der Häßlichkeit der Sünde, welchen das Concil als übernatürliches Motiv gelten läßt, hat man Erkenntniß und Schmerzgefühl zu unterſcheiden; während man letzteres mit dem Concil als übernatürlich nimmt, ſo fern es nämlich aus der durch die Gnade eingeflößten Charitas fließt, kann man erſtere mit Molina als etwas natürlich-Vernünftiges anſehen. Ferner hat man auch noch zuzugeben, daß es einen durch die Erwägungen des nicht durch Gnade cauſirten gläubigen Bewußtſeins elicirten Sündenſchmerz gebe; dieſer hat wol ein übernatürliches Object, aber kein übernatürliches Motiv. Und in dieſem Sinne könne Molina von einem natürlichen Schmerze ex praeexistente fide et spe supranaturali reden. Demgemäß gab Arrubal auf eine weitere hiedurch veranlaßte und vom Papſte zur Beantwortung aufgegebene Frage folgende Antwort: Opera moralia bona ex genere, objecto et omnibus circumstantiis rationi naturali congruentibus non dicuntur bona simpliciter secundum Deum auctorem gratiae, neque ad pietatem pertinent christianam, nisi aliqua ratione fiant ex motivo fidei et pietatis supernaturalis, quamvis fiant supposita fide et intuitu et consideratione eorum quae in quaestione proposita sunt (scil. justitiae Dei scelera punientis et beneficiorum Dei miserentis et tam copiose praemiantis et praesertim consideratione beneficii effusionis proprii sanguinis in cruce pro nobis); modo non fiant intuitu et consideratione eorum sub ea ratione formali objecti, sub qua conformia sunt regulae fidei et ad pietatem supernaturalem spectant.

beobachtet er die Gebote nur eine bestimmte Zeit, so war er eben für diese Zeit im Besitze der gratia efficax.

Läßt sich aus Augustinus beweisen, daß Gott certa lege denjenigen Menschen, welche leisten, so viel an ihnen ist, die Gnade verleiht? Gregor bejaht es, und sucht es aus drei Classen von hieher gehörigen Aussprüchen Augustin's zu beweisen. Hieher gehören die Aussprüche, in welchen Augustinus versichert, daß Gott Alle, auch die Sünder, erleuchtet und durch seine Gnade unterstützt, und daß es einzig am Menschen liegt, wenn er keinen solchen Beistand erfährt. Ferner versichert er, daß alle Menschen, also auch jene, welche noch nicht des übernatürlichen Gnadenbeistandes sich erfreuen, durch den Glauben und andere fromme Werke zu Gott bekehrt werden können. Endlich sagt Augustinus öfter, kein Mensch könne es gerechter Weise dem Mangel an Gnade zur Last legen, wenn er leistet, was er nach dem göttlichen Gesetze leisten soll. Die weitere disputative Erörterung dieser Frage soll einen tragischen Zwischenfall, welcher indeß von den Jesuiten in Abrede gestellt wird, herbeigeführt haben. Gregor las zum Erweise der von ihm vertheidigten These eine Stelle aus Civ. Dei, XIX, c. 13 vor, in welcher gesagt wird, daß Gott für alle zeitlichen Bedürfnisse der Menschen vorsehende Sorge getragen habe — eo acquissimo pacto (dieß soll Molina's öfter erwähntes certa lege sein) ut quicunque mortalis talibus bonis paci mortalium accomodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora et meliora, **et** (so las Gregor) ipsam immortalitatis pacem. Nun verlangte Lemos dasselbe Buch, aus welchem Gregor gelesen, und las die Stelle noch einmal, aber statt jenem **et** fand sich im Buche **scilicet,** welches den Sinn der Stelle gänzlich umkehrt, und aus einem Beweise für Molina zu einem Zeugnisse gegen ihn machte; denn nunmehr erschien die pax immortalitatis als ein göttliches Geschenk, welches zufolge der durch Gnade wol gebrauchten natürlichen Gaben verliehen wird, während dasselbe Geschenk nach Valentia's Lesart als eine im guten, rein natürlichen Gebrauche der zeitlichen Güter begründete Folge einträte. Dieses Scilicet wurde nun dem seit längerer Zeit körperlich leidenden Valentia mehrere Male mit vorwurfsvollem Nachdrucke entgegengerufen, und der Papst selber blickte mit zornesschwerem Unmuth auf den bestürzten Pater, welcher von der doppelten Last seiner Krankheit und des gegenwärtigen Momentes gebrochen, ohnmächtig niedersank.

So schloß die neunte Berathung. Bald darauf starb Valentia [1]). An seine Stelle trat Arrubal, Professor der Theologie im Collegium Romanum.

Dieser trat denn alsbald in der nächsten Berathung das ihm übertragene Amt eines Vertheidigers an, und suchte nachzuweisen, daß Molina in Betreff der dem gefallenen Menschen gebliebenen natürlichen Erkenntniß und Fähigkeit des Guten und Bösen von Cassian sich dadurch unterscheide, daß er sie für unzureichend ad pietatem et salutem halte. Darauf erwiderte Lemos, daß auch Cassian dem gefallenen Adam nur ein zur Erfassung des natürlichen Zweckes ausreichendes Erkenntniß- und Willensvermögen zugewiesen habe. Eben so gesteht Cassian zu, daß der Mensch ohne Gnade keine Verdienste erwerben könne, steht also in dieser Hinsicht nicht unter Molina. — Auch in der Auslegung von 1 Kor. X, 13 — führte Arrubal weiter durch — weichen Cassian und Molina weit von einander ab. Cassian meint, Gott lasse Niemanden über seine natürlichen Kräfte versucht werden; Molina hingegen denkt hiebei an die durch die innerlich wirkende Gnade gestärkten Kräfte. Lemos kehrt das Verhältniß beider zu einander um; nach ihm gesteht Cassian wenigstens eine zum Kampfe wider die Versuchung cooperirende Gnade zu, und meint, daß es allerdings Versuchungen geben könne, welchen der Mensch aus sich nicht gewachsen sei; Molina hingegen sage, der Mensch sei in keinem Augenblicke, so lange er vollkommen bei sich sei, ohne das Vermögen, aus sich selbst Widerstand zu leisten. — Cassian, bemerkt Arrubal auf eine weitere Frage, sieht nicht, gleich Molina, die gratia sufficiens als wesentliches Requisit des donum perseverantiae an; auch ist Molina weit entfernt, zu meinen, daß das donum perseverantiae nichts anderes außer der gratia sufficiens und gratia habitualis in sich schließe. Lemos entgegnet, es sei Molina's ausdrückliche Behauptung, daß ex parte Dei zum Verharren im Guten einzig nur die gratia sufficiens erfordert werde. — Die Censoren hatten Molina zur Last gelegt, daß der Eintritt der Rechtfertigung von der Selbstanstrengung des freien Willens abhängig sei. Dieß ist, bemerkt Arrubal, wol Cassian's

[1]) Bei Eleuth. Tom. I, lib. V, c. 13 ist es indeß sehr wahrscheinlich gemacht, daß der ganze Vorgang eine spätere Erfindung sei oder wenigstens entstellende Zuthaten erfahren habe. Einen Fälscher wollte Valentia gewiß nicht machen.

Meinung; Molina hingegen sagt ausdrücklich, daß selbst die dispositiones remotae des Rechtfertigungszustandes nicht durch die bloßen natürlichen Kräfte des Menschen erzeugt werden könnten. Dieß dünkt aber Lemos nicht hinreichend, um den Vorwurf des Pelagianismus abzuwälzen. Auch unter den Pelagianern gab es Einige, welche zugestanden, daß jene vorbereitenden Acte unvollkommen und ohne Kraft und Verdienst seien; und doch vermißte Augustinus (Contr. 2. ep. Pelagii, lib. II, c. 8) noch das Geständniß, daß die Gnade ohne alles menschliche Verdienst gespendet werde. Ja er folgerte aus der Ansicht der Gegner sogar das Gegentheil, trotz ihrer Restrictionen: Si enim sine gratia per nos incipit cupiditas boni, ipsum coeptum erit meritum. Es handelte sich nun weiter um die Frage, ob nach Molina die Gnade durch die natürlich guten Werke erworben werde, was Arrubal verneint, und darin einen wesentlichen Unterschied zwischen Molina und Cassian findet. Lemos erwidert, daß Molina jene guten Werke allerdings nicht Ursachen, sondern occasiones der Gnadenverleihung nenne; aber durch diese Temperirung eines baaren Pelagianismus habe auch Cassian sich zu decken versucht, ohne dem rügenden Urtheile der Kirche zu entgehen. — „Molina läugnet mit Cassian, daß es eine praedestinatio gratuita gebe." Dieß ist nach Arrubal nicht richtig; Cassian gab in Bezug auf einige Menschen die praedestinatio gratuita zu, und irrte darin, daß er nicht eine praedestinatio gratuita aller Menschen behauptete; und dieß eben bildet die Differenz zwischen ihm und Molina. Lemos gibt zu, daß Molina nicht eine particuläre praedestinatio gratuita behauptete; er behaupte sie aber bloß deßhalb nicht, weil er sie mit den Semipelagianern ganz in Abrede stellt. Denn er macht den Prädestinationsbeschluß von der Voraussicht der Verdienste abhängig; und dieß eben ist es auch, was Prosper den Semipelagianern zur Last legt.

Arrubal erkrankte im Sommer des Jahres 1603, und für ihn traten sofort Salas und Bastida ein, die Disputationen mit Lemos in Gegenwart des Papstes und der übrigen Congregationsmitglieder fortzusetzen. Der Papst ließ die Frage vorlegen, ob die Molinistische Unterscheidung der Gnade und Freiheit als zweier causae partiales, so wie seine Behauptung, daß der Wille ohne Gnade nichts anderes als die ihm ursprünglich verliehene Possibilität für sich habe, aus Augustinus sich begründen lasse, oder vielmehr

Pelagius zum Gewährsmanne habe? Bastida antwortet, es gebe zweierlei Arten causae partiales; in gegenwärtiger Frage sei nicht an solche zu denken, von welchen jede nur einen Theil der Wirkung vollbringt, sondern Gnade und Freiheit, letztere in Kraft der Gnade, setzen jede das Ganze, welches weder durch die eine noch durch die andere allein hervorgebracht würde. Daß der menschliche Wille sich hiebei effectiv verhalte, belegt Bastida aus verschiedenen Aussprüchen Augustin's; namentlich premirt er diesen: Deus adjutor noster dicitur, nec adjuvari potest nisi qui ad aliquid sponte conetur. De remiss. peccat., II, c. 5. — Ferner ebendaselbst: Non sicut in lapidibus insensatis salutem nostram Deus operatur in nobis. Und: Non sicut in iis, in quorum natura voluntatem rationemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis u. s. w. Das Concil von Trient hat diese Redeweisen in seinen Erklärungen gegen Luther adoptirt; Luther läugnete nicht, daß das liberum arbitrium die Gnade in sich aufnehme, die Alles durch den Willen wirke, sondern nur, daß der Wille selber in Kraft der Gnade sich wirksam erweise. Lemos läßt diese Vertheidigung nicht gelten; Molina erkläre jene Partialität beider Ursachen so, daß daraus klar der Pelagianische Satz resultirt: Deus non facit, quod nos faciamus. Hin und wieder asserirt er formell das Gegentheil; allein dieß thaten auch Cassian und Faustus, ohne daß ihnen diese Täuschung und Verhehlung ihrer eigentlichen Denkart gelungen wäre. Bezüglich des anderen Theiles der vorgelegten Frage, die dem gnadelosen Willen eignende Willenspossibilität betreffend, welche mit der vom Anfange her verliehenen identisch sein soll, bemerkt Bastida, daß das „ab initio" entweder den Urzustand vor Verleihung der Gnade, oder den Daseinsanfang jedes Adamskindes bedeuten könne; im ersteren Falle sei die These Pelagianisch, im letzteren, von Molina angenommenen Sinne nicht bloß zulässig, sondern auch ganz gewiß, und ausdrückliche Meinung des heiligen Augustinus. Das Verhältniß der Molinistischen Ansicht zur Pelagianischen läßt sich durch ein Gleichniß erläutern. Zwei Menschen ziehen ein Schiff gegen den Strom. Nimmt man an, daß beide einander fremd, jeder mit seiner von der Kraft des anderen unabhängigen Kraft ziehe, so hat man die bildliche Erläuterung der Pelagianischen Ansicht. Wäre aber der Eine des Anderen Sohn, welcher seine Kraft vom Vater hat, nunmehr aber selbsteigen sie bethätiget, so würde dieß die

Molinistische Ansicht verbildlichen. Wollte man aber den dritten Fall setzen, daß der Sohn überdieß noch vom Vater zum Ziehen des Schiffes vermocht werde, so wäre damit ein dem Pelagianismus entgegengesetztes Extrem beleuchtet. Aber gerade dieß ist ja die Augustinische Ansicht — replicirt Lemos — und die Molinistische die Pelagianische. Pelagius gab ja zu, daß die Possibilität der menschlichen Natur nicht bloß durch äußere Vorkehrungen, sondern durch einen innerlich wirkenden Beistand unterstützt werde. Dieß genügte aber Augustinus nicht. Nicht bloß das posse verlangte er, sondern auch das wirkliche velle und agere müsse durch die Gnade getragen sein, wenn es ein bene velle und bene agere sein soll.

„Stimmt es mit dem heiligen Augustinus zusammen, zu sagen, daß die Berufung zum Glauben, obwol ein Geschenk Gottes, doch auch vom menschlichen liberum arbitrium abhänge?" Ja, antwortet Bastida, nur darf diese Abhängigkeit nicht in genere causae meritoriae gemeint sein, damit der Begriff des donum gratuitum der Glaubensgnade nicht aufgehoben werde. Lemos bestritt dieß natürlich wieder; der Verfolg des Disputes führte auf schon erörterte Fragen zurück, Lemos erinnerte an Augustin's bereits einmal citirtes Wort: Si per nos incipit cupiditas boni . . . . .

„Läßt es sich mit Augustinus' Lehre vereinbaren, daß, so lange wir auf unserer irdischen Wanderschaft begriffen sind, unser Heil in unsere Hände (in manus liberi arbitrii) gegeben ist?" Allerdings, antwortet Bastida, und erläutert seine Antwort mit dem von Augustinus gebrauchten Bild vom Arzte und vom Kranken, von welchen beiden zugleich die Genesung abhängt. Ist auch der göttliche Arzt allmächtig, so daß seine Kunst jeder Krankheit gewachsen ist, so heilt er doch Niemand gegen dessen Willen. Ut non adjuventur gratia, in ipsis causa est, non in Deo . . . . Deus neminem possibilitate boni dispoliat. Auf diese und viele andere Aussprüche replicirte Alvarez mit der in dem Vorausgehenden bereits mehrfach angedeuteten Bemerkung, daß das sanari velle im Sinne der Augustinischen Lehre aus der Gnade erklärt werden müsse, und demzufolge die Molinistische Ansicht Pelagianisch sei.

Noch mancherlei auf die Rechtfertigungslehre bezügliche Sätze Molina's wurden discutirt, in ähnlicher Weise wie die bisherigen — da befahl Clemens VIII., gegen Ende des Jahres 1604, daß der eigentliche Kernpunct der Molinistischen Doctrin, die Lehre von der

scientia media disputativ erörtert werden sollte; und zwar speciell, ob sie durch die Auctorität des heiligen Augustinus sich decken lasse. Bastida erklärte die Molinistische Lehre von der infalliblen Wirksamkeit der Gnade zufolge einer sicheren und untrüglichen göttlichen praescientia futurorum contingentium als das einzig Denkbare und Mögliche nach Abweisung der Lehre von der praedeterminatio physica. Nicht nur aus dem heiligen Augustinus, sondern aus der heiligen Schrift selber ist erstere zu entnehmen, und sie war bis auf Bañez die doctrina communis Theologorum. Die heilige Schrift lehrt eine göttliche praescientia futurorum contingentium, wenn sie offenbart, was unter diesen oder jenen Umständen geschehen sein würde oder geschehen werde, wenn es auch factisch nicht geschehen sollte: Matth. XI, 12; Ezech. III, 4—6; Matth. XXIV, 21. 22; 1 Samuel XXIII, 10—12; Luk. XXII, 66—68; 1 Kor. II, 7. 8; 5 Mos. VII, 2—4; 1 Mos. XI, 5. 6; Joh. IV, 10; 2 Mos. III, 19; Joh. VI, 15. Aus Augustinus will Bastida mit Übergehung vieler anderer Stellen bloß zwei namhaft machen. Die eine findet sich Corrept. et Grat., c. 8, wo er die Frage aufwirft, warum er gewisse Menschen nicht eher, als sie des Gnadenstandes sich entäußern, aus diesem Leben abruft: Utrum hoc in potestate non habuit? An eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime diceretur. In der Schrift de praedest. Sanct. äußert er sich über die schon in ep. 49 besprochene Präscienz Christi: Quid est verius, quam praesciisse Christum, qui et quando et quibus locis in eum fuerant credituri? Ein solches Wissen in Gott voraussetzen, ist dem frommen, christlichen Denken natürlich; die Kirche selber lehrt uns mit unseren Bitten die Voraussetzung verbinden, daß nach Gottes weiser Voraussicht das Erbarmen uns wirklich zum Heile gereiche. Daß die göttliche praescientia futurorum contingentium gewiß und untrüglich sei, lehrt der heilige Augustinus und deducirt es aus Matth. XI, 12: Ipse Dominus „attestatur“ quod acturi essent (Tyrii et Sidonii) humilitatis poenitentiam, si . . . . . Diese Gewißheit wird in der Schrift selber mit klaren ausdrücklichen Worten asserirt 3 Kön. XI, wo von den fremden Weibern die Rede ist, welchen Salomo sich ergab trotz des göttlichen Verbotes: Non ingrediemini ad eas . . . . certissime enim avertent corda vestra . . . . Diese unmittelbare Gewißheit in Abrede stellen und ihr ein conjecturirtes Wissen unterstellen wollen,

wäre höchſt ungereimt und gegen die Lehre der heiligen Väter. Die Präcedenz der göttlichen Vorausſicht vor den göttlichen Beſchlüſſen iſt ſeit jeher gemeine Anſicht geweſen, und die Unterſcheidung zwiſchen einem decretum absolutum simpliciter und absolutum de objecto conditionato eine Erfindung neueſten Urſprunges. Die futura conditionata werden in Folge eines göttlichen Beſchluſſes futura absoluta; der Beſchluß hat ihr Vorhandenſein als conditionata zur denknothwendigen Vorausſetzung. Göttliche Beſchlüſſe aber bezüglich jener futura conditionata, welche niemals absoluta werden, ſchließen einen baren Widerſpruch in ſich. Gott beſchließt, Chriſtus ſoll den Tyriern und Sidoniern nicht predigen; damit verträgt ſich doch gewiß nicht der Beſchluß einer Bekehrung derſelben unter der Bedingung, daß Chriſtus ihnen predige. Aber auch bezüglich jener futura, welche aus conditionatis in absoluta übergehen, führt ein vom Vorherwiſſen unabhängiges Beſchließen auf Ungereimtheiten, weil Gott eines und daſſelbe zugleich bedingt und unbedingt beſchließen müßte. Und abgeſehen hievon läßt ſich ein factiſches Vorhandenſein ſolcher Decrete Gottes weder a priori noch a posteriori erweiſen; nicht a priori, weil ſie freie Acte ſein müßten, nicht a posteriori, weil von ihnen keine Wirkung nach Außen reſultirt. Weder die älteren Thomiſten, noch auch die bekannteſten neueren wiſſen davon, kein Soto, Canus, Vittoria, Viguerius, Medina, Joannes Vincentius; Baſiez erwähnt ihrer, Zumel nennt ſie fictitia et ridicula. Und wären etwa ſolche Decrete geeignet, eine ſichere und infallible Vorausſicht der futura contingentia ſicher zu ſtellen? Entweder ſind ſie prädeterminativ, oder nicht; das erſtere hebt den Begriff der futura contingentia und der dieſe contingentia cauſirenden geſchöpflichen Freiheit auf, letzteres läßt unentſchieden, ob das Beſchloſſene auch wirklich eintreten werde. In Bezug auf erſteres ſei noch ſpeciell bemerkt, wie der berühmteſte und anerkannt erſte aller Controverſiſten, der in einer Bulle des Papſtes Martin belobte Thomas Waldenſis[1]) in ſeinem Doctrinale

[1]) Thomas Netter, aus Walden einem Flecken in der Grafſchaft Eſſex gebürtig, lehrte an der Univerſität Oxford, trat hierauf in den Carmeliter-Orden, wohnte als Provincial mehreren Concilien, auch jenem von Conſtanz bei, und war ein eifriger Gegner der Wicleſiten und Huſſiten. Dem

Fidei den Wicleſiten gegenüber darlegt, daß eine necessitas praecedens mit dem Begriffe geſchöpflicher Freiheit ſchlechthin unverträglich ſei. Er wies dieß aus den Worten Auguſtin's nach, bei welchem ſich die Unterſcheidung zwiſchen necessitas praecedens und consequens findet; er wies es nach aus Anſelm (Cur Deus homo, c. 16; Concordia praesc. et praedest.), auch den heiligen Thomas führt er als Gewährsmann an. Gott ſelber, ſchließt er, iſt unvermögend, die necessitas antecedens mit der Freiheit auszugleichen. Wiclef's Irrthum iſt auf Calvin übergegangen; wie kann ein katholiſcher Theolog eine ſolche Anſicht zu der ſeinen machen wollen!

Auf dieſe mehrſtündige, erſt im Verlaufe dreier Berathungen zu Ende geführte Apologie der scientia media bemerkte Lemos, daß die Gegner des Decretum absolutum ſelber auf dem Boden Calviniſtiſcher Denkart ſtehen, welche gerade in dieſer Frage den Beweis liefert, wie falſche Extreme in einander überſchlagen. Denn Calvin ſowol als Molina nehmen an, Gott könne nicht zur Entität und Thätigkeit des ſündhaften Handelns bewegen, ohne zur Sünde ſelber bewegen zu müſſen. Alſo, folgert Calvin, muß Gott auch Urſache der Sünde ſein. Und umgekehrt Molina: Weil Gott nicht Urſache der Sünde ſein kann, iſt er auch nicht causa prima dieſes Actes.

Könige Heinrich V. diente er in verſchiedenen wichtigen Angelegenheiten, und genoß ſeines Vertrauens und ſeiner Achtung in ausgezeichnetem Grade; er bekleidete bei ihm, wie bei ſeinem Nachfolger Heinrich VI. die Stelle eines Beichtvaters. Indem er letzteren auf deſſen Zuge nach Paris zur Königskrönung begleitete, ſtarb er unterwegs zu Rouen 1430. Schriften: Doctrinale antiquitatum fidei et ecclesiae catholicae, 3 Tomi, edirt zu Paris 1532, Salamanca 1556, Venedig 1571; Liber contra haereses Jo. Wieleſi et Jo. Ouldcastel; Rationes et motiva et reprobationes 45 articulorum Wieleſi et sectatoris Jo. Huss; Commentare über verſchiedene Bücher der heiligen Schrift; Comm. in IV libros Sentt.; Defensorium pacis; De evangelica veritate; De fide; Quaestiones ordinariae; Determinationes; De religione perfectorum; De corpore Christi; De paupertate Christi; De praescientia et praedestinatione; De indulgentiis; De divinatione; Conciones; Epistolae; Orationes; De re grammatica; Comm. in isagogen Porphyrii; Comm. in Aristotelis opera; Introductio ad naturalia; Liber quaestionum naturalium; Summulae logicae; Responsa in Concilio Pisano, und mehreres Andere, Alles noch ungedruckt in engliſchen Bibliotheken liegend.

Aber gerade dieſe Schlußfolgerung rügt Auguſtinus an den Pelagianern, wie aus Contr. Julian. V, c. 3 zu erſehen, ſo wie er weiters ebendaſelbſt c. 9 lehrt, daß man in der verwerflichen Handlung das bonum naturae und malum culpae zu unterſcheiden habe. Daſſelbe ſagt er an verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften. Eine dem göttlichen Beſchließen vorausgehende Präſcienz wird von ihm auf das Entſchiedenſte verworfen. Dieß iſt eine ſo bekannte und oft beſprochene Sache, daß es genügt, einige kurze Ausſprüche anzuführen, die charakteriſtiſch genug ſind, und für ſich ſelbſt reden: Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . . (Praedest. Sanct., c. 10). — Non ait (Apostolus, scil. Rom. IV, 21) praedicere; non ait praescire; nam et aliena facta potest praedicere atque praescire. Sed ait: Potens est facere, ac per hoc facta, non aliena, sed sua . . . (Ibid.). — Promisit Deus quod ipse facturus fuerat, non quod homines; quia, etsi faciunt homines bona, quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut faciant illi quae praecipit: non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit (Ibid.). — Haec sc. Deus esse facturum profecto praescivit (Ibid. c. 15). — Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit (Don. Persev., c. 14). — Sic videant, nec ad fidem, nec ad perseverantiam impediri ex hortationes suas, si et ipsa opera, quod verum est, esse Dei dona, eaque, praecognita i. e. ad donandum praedestinata esse dicantur (Ibid. c. 17). Und ſo noch verſchiedene Stellen. Proſper und Hilarius machen den heiligen Auguſtinus aufmerkſam, daß die Semipelagianer die von Molina scientia media benannte göttliche Präſcienz zur Grundlage und zum letzten Stützpuncte ihrer Irrthümer gemacht hätten. Alſo ſind die gegen die Semipelagianiſche Präſcienz gerichteten Argumentationen Auguſtin's zugleich auch als Widerlegungen der Moliniſtiſchen scientia media anzuſehen. In gleicher Weiſe wird nun auch die bibliſche Begründung dieſer Anſicht abgewieſen. So z. B. die Berufung auf Matth. XI, 12 mit Auguſtin's Worten: Quod dixit Dominus de Tyriis et Sidoniis, aliquo alio modo potest fortassis intelligi; neminem tamen venire ad Christum, nisi cui fuerit datum, et eis dari, qui in illo electi sunt ante constitutionem mundi, procul dubio confitetur, a quo non surdis auribus cordis eloquium divinum auribus carnis auditur . . . . Audiunt enim haec et

faciunt, quibus datum est; non autem faciunt, sive audiant, sive non audiant, quibus non datum est. Don. Persev. c. 9. [1])

In den folgenden Berathungen wurde noch weiter erörtert, ob, die scientia media zugegeben, es vielleicht doch ein absolutes Prädestinationsdecret gebe, dessen Erfolg ohne Rücksicht auf das nachfolgende menschliche Verhalten feststehe; ob der gute Gebrauch der Gnade aus den natürlichen Willenskräften oder aus der Gnade zu erklären sei. Da wurden die Verhandlungen durch das erschütternde Ereigniß des Hinscheidens des Papstes Clemens VIII. unterbrochen, welcher am 2. März 1605 starb, ohne den Ausgang und Endentscheid der Angelegenheit zu erleben, die ihn seit Jahren so angelegentlich beschäftiget hatte. So sehr er, aus selbsterrungenen Überzeugungen, wie es scheint, auf die Seite der Ankläger und Gegner Molina's hinneigte, und so sehr diese, namentlich der Cardinal Asculanus, so wie auch Pegna ihm anlagen, über den Molinismus endlich das Verwerfungsurtheil zu sprechen, so hatte er deßungeachtet noch mit einer entscheidenden Sentenz zurückgehalten. Die Achtung vor der theologischen Einsicht und Gelehrsamkeit Bellarmin's, so wie zuletzt das Urtheil des berühmten französischen Cardinals Du Perron, welchen er in vertraulichem Gespräch um seine Meinung befragt hatte, wog in seinen Augen die Vota der großen Mehrheit der Consulta auf und hielt ihn ab, der bereits beantragten Verwerfung seine Zustimmung zu ertheilen. Er wollte zuletzt durch persönliche selbsteigene Prüfung in's Klare kommen und das Werk de concordia sorgfältig durchgehen; da ereilte ihn der Tod. Der Cardinal Aldobrandini, Neffe des Papstes, machte später den Jesuiten das Exemplar der Concordia zum Geschenke, dessen sich Clemens in den letzten Monaten seines Lebens bedient hatte; mit zahlreichen Randglossen von des Papstes eigener Hand versehen, und an vielen Stellen unterstrichen, wurde es in der Jesuitenbibliothek zu Rom hinterlegt.

Unter Clemens' Nachfolger, Paul V. fanden noch zehn Disputationen statt, deren erste ein von beiden gegnerischen Parteien formulirtes Programm der Augustinischen Lehre, die übrigen die Lehre

[1]) Ausführlicheres über den Schriftbeweis gegen den Molinismus in Billuart's Cursus theologiae, Tract. de Deo et div. attrib., dissert. VI. Artic. 6. §. 3 und §. 9.

von der praedeterminatio physica zum Gegenſtande hatten. Die Theologen des Predigerordens hatten noch zu Clemens' Lebzeiten eine in fünfzehn Puncte zuſammengefaßte Darſtellung des Auguſtiniſchen Syſtems nach ihrer Auffaſſung[1]) eingereicht. Bellarmin urtheilte, als er ſie zur Durchſicht erhielt, daß die fünfzehn Puncte allerdings die

[1]) Dieſe Puncte waren folgende:

1. Secundum S. Augustinum datur duplex adjutorium gratiae divinae.
2. Duplex gratia operans et cooperans.
3. Gratia Dei est, quod quis habeat suasores ad bonum.
4. Secundum S. Augustinum datur gratia efficax imo efficacissima, nec tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani.
5. Haec gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio, quod sua Divina Majestas habet in voluntates hominum, sicut in cetera omnia quae sub coelo sunt secundum S. Augustinum.
6. Per hanc gratiam secundum S. Augustinum agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.
7. Hanc gratiam efficacem secundum S. Augustinum infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus S. innumerabilibus et occultissimis modis.
8. Haec Dei gratia efficax secreta est secundum S. Augustinum.
9. Haec gratia efficax secundum S. Augustinum est praevia non pedissequa; datur enim non, quia volumus, sed ut velimus; atque adeo per ipsam efficit Deus, nedum ut operemur, sed etiam ut velimus.
10. Effectus hujus gratiae efficacis secundum S. Augustinum est certus et infallibilis.
11. Haec gratia efficax secundum S. Augustinum non inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem, sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit.
12. Haec gratia efficax cur uni detur et non alteri, occultioris judicii Dei est.
13. Haec gratia est necessaria ad singulos actus.
14. Haec gratia nullis meritis nostris redditur, sed gratuita bonitate donatur; nullum enim nostrum bonum meritum illam, nec illius antecedit initium.
15. Donum perseverantiae est singulare quoddam Dei donum, non omnibus commune; per quod fit, ut perseveret in bono quis usque in finem.

Auguſtiniſche Lehre enthielten, einige formaliter, andere hinreichend, vier aus ihnen aber, nämlich die Artikel: 5, 9, 13, 14 einer wohlwollenden Auslegung bedürften, um einen guten Sinn zuzulaſſen. Ferner bemerkte er, daß ſie die Auguſtiniſche Lehre nicht vollſtändig enthielten, und formulirte deßhalb 14 weitere Theſen [1]) zur Ergän-

[1]) Die von Bellarmin aufgeſtellten Propoſitionen lauten:

1. Gratia Dei efficax secundum D. Augustinum in vocatione interna, alta et secreta consistit, ea nimirum, quae secundum propositum est.
2. Haec vocatio ideo secundum Augustinum est efficax, quia apta est et congrua mentibus eorum, quibus adhibetur: propterea ex uno modo vocatis alii sequuntur, alii non.
3. Haec vocatio secundum S. Augustinum talis est, ut ei consentire aut dissentire propriae voluntatis sit.
4. Haec gratia efficax, per quam Deus trahit, est interna veritatis revelatio et ostensio, et spiritualis voluptatis vel dulcedinis excitatio et persuasio secundum Augustinum.
5. Gratia Dei efficax, per quam venitur ad Christum, et cor lapideum aufertur, doctrina dici potest secundum Augustinum; non exterior et publica, sed interior et secreta.
6. Haec gratia efficax, quam occulto suo judicio Deus dispensat, interior suasio appellatur ab Augustino.
7. Haec vocatio efficax apud Augustinum a gratia adjuvante distinguitur; altera praecedit, et praeparat voluntatem adjuvandam, altera adjuvat praeparatam; nec est in nobis quando agimus.
8. Per hanc vocationem secundum propositum agit et peragit Deus in nobis ut credamus et convertamur, et operatur in nobis velle et operari.
9. Per hanc gratiam non operatur Deus in nobis salutem nostram sicut in lapidibus, vel sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit secundum Augustinum.
10. Haec gratia efficax non se solâ operatur nostram salutem; sed nostra etiam adhibenda est efficacia voluntatis.
11. Haec gratia efficax, ut de malis bonos faciat, eosque reformet, non uno eodemque modo, sed diversis et mirabilibus homines vocat.
12. Haec gratia efficax, per quam Deus movet ad fidem, et agit ut credamus, visorum visionibus id praestat.
13. Vocatio quae non est congrua, talis est, ut dedisset velle et currere, nisi eam homo contemsisset; unde qui vocatus non venit, non debet alteri tribuere, sed solum sibi.
14. Haec gratia efficax, per quam bonarum voluntatum auctor est Deus, non est aliquid commune bonis operibus et malis. — Über das

zung, beziehungsweise Richtigstellung der von den Dominicanern proponirten.

Die disputative Erörterung der Lehre von der praedeterminatio physica bewegte sich um folgende Fragen: Ob sie dem bisherigen theologischen Sprachgebrauche gemäß sei, aus dem Concil von Trient sich belegen und rechtfertigen lasse, von Augustinus gelehrt worden sei und mit der Lehre der übrigen lateinischen und griechischen Väter zusammenstimme, ob sie von Calvin's theologischem Determinismus wesentlich verschieden sei, wie Thomas und die übrigen Auctoritäten der scholastischen Theologie sich zu ihr verhalten.

Bastida macht den Bañezisten zum Vorwurfe, daß sie den Ausdruck physica praedeterminatio mit dem Ausdrucke Prädestination confundiren, und zufolge dieser Verwechslung alle auf die Prädestination bezüglichen Stellen in Schrift und Väter auf ihre physica praedeterminatio anwenden, von welcher die gesammte alte Theologie nichts weiß. Der Ausdruck determinatio wird auf Willensentschließungen angewendet, kann aber dann nicht Gnadenverleihung bedeuten, am wenigsten im Sinne des efficaciter movere; dieses ist ein außer Gott und in die Zeit fallender Vorgang an der Creatur, also ganz und gar von der göttlichen Willensdetermination oder Selbstentschließung verschieden. Also kann auch die praedeterminatio, von der gratia efficax gebraucht, nicht eine aeterna Dei praedefinitio bedeuten. Das Adjectiv physica muß etwas dem auxilium efficax entitativ Eignendes bedeuten, sagt also aus, daß die Prädetermination durch sich allein, ihrer Natur zufolge, den Willen bestimmt. Wie damit noch die Thatsache des liberum arbitrium zusammenbestehen könne, ist unbegreiflich. Der menschliche Wille muß da so nothwendig handeln, als es Tag sein muß, wenn die Sonne am Himmel steht. Darauf erwidert Lemos, daß das Concil von Trient dem menschlichen Willen nicht die Macht der Resistenz zuschreibt, sondern bloß das Vermögen des Dissenses; in Esther XIII, 9 heißt es ausdrücklich: Nec est qui tuae possit resistere voluntati. Gibt man eine zuvorkommende Gnadenhilfe zu, so schließt diese

---

Verhältniß der in diesem Sinne aufgefaßten Augustinischen Gnadenlehre zum Thomistischen Systeme nach Bellarmin's Ansicht vgl.: Scriptum R. P. Roberti Bellarmini in defensionem doctrinae P. Lessii — mitgetheilt von Eleuth. I, p. 785 ff.

durch sich selbst die Möglichkeit eines dissensus contrarius aus. Wie übrigens Gnade und Freiheit zu vereinbaren seien, lehrt Augustinus bei Erklärung von Luk. XXII, 32 in Corr. et Grat., c. 8: Quid rogavit Christus, nisi ut haberet Petrus liberrimam in fide, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? — Diese Andeutungen genügen, um den weiteren Verlauf der gegenseitigen Erörterungen sich vorstellen zu können. Von griechischen und lateinischen Vätern und Lehrern der Kirche citirte Bastida Justin M., Irenäus, Clemens Alexandrinus, Chrysostomus, Cyrillus Alexandrinus, Gregor Nyss., Hieronymus, Philo Carpathiensis (Zeitgenosse des heiligen Epiphanius), Prosper, Johannes Damasc., Beda Venerabilis, Anselm, Richard von St. Victor u. s. w. Lemos gibt nicht zu, daß sich aus den Aussprüchen der heiligen Väter und Lehrer etwas wider die physica praedeterminatio folgern lasse. Es ist wol richtig, daß Cyrill, Chrysostomus und Leo I. sagen, Gott habe es in die Macht des menschlichen Willens gegeben, ob er den Einwirkungen der Gnade Folge geben wolle oder nicht; denn die Gnade bestimmt den Menschen nur actu primo nach sich, und versetzt ihn hiedurch in die Lage, actu secundo sich selber entscheiden zu können. Mit Molina zu behaupten, Chrysostomus sei in der Anerkennung der menschlichen Freiheit bis zum Extrem des Pelagianismus vorgeschritten, heißt den heiligen Lehrer sehr unrichtig verstehen; wie er richtig auszulegen sei, mögen die Molinisten sich von ihrem Ordensgenossen Toletus sagen lassen. Anselm behauptet wol, daß der Wille durch eine necessitas antecedens (d. i. Naturnothwendigkeit) aufgehoben werde, nicht aber durch eine necessitas consequens. Man höre seine Worte: Quoniam enim quod Deus vult, non potest non esse, cum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate, ad volendum vel ad non volendum et vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est voluntatem esse liberam et esse quod vult. Gänzlich verunglückt sind die Berufungen auf Origenes, dessen Freiheitslehre nach des heiligen Hieronymus Ausspruche gegen die Kirchenlehre verstößt, auf Justinus M. und Clemens Alexandrinus, deren angebliche Aussprüche aus unterschobenen Schriften genommen sind. Cyrillus Alexandrinus lehrt ganz klar und offen daliegend die physica praedeterminatio, wenn er sagt, daß die menschlichen Willen als Werkzeuge Gottes thätig sind, so daß sie sich gar nicht bewegen, außer von Gott

bewegt. Nur durch Hilfe einer falſchen Auslegung erwehren ſich die Moliniſten einer gleichen Folgerung aus einer Stelle des heiligen Hieronymus ep. 146 ad Damasum. Alphons Toſtatus, welchen Baſtida gleichfalls citirt, iſt, ſo hoch man ihn auch ſtellen mag, keine patriſtiſche Auctorität, ſagt übrigens nichts, was für Baſtida's Zwecke dienlich wäre.

Der Hauptangriff auf die Bañeziſten war die von Baſtida in einer der letzten Disputationen (10. Jan. 1606) vorgebrachte Anklage auf Verwandtſchaft der physica praedeterminatio mit der Calviniſchen Erwählungslehre. Dieſe Disputation machte, nach Lemos' eigenem Zeugniſſe, ſehr großes Aufſehen [1]), und auch für unſeren Zweck iſt eine etwas ausführlichere Mittheilung ihres Inhaltes angezeigt, da ſie dazu dienen ſoll, das Verhältniß des neueren Thomismus zum Calvinismus im Sinne und in der Auffaſſung der beiden ſtreitenden Parteien zu beleuchten. Die Ausführungen Baſtida's füllen nahezu 40 Folioſeiten [2]), und betreffen die Lehrſtücke von der gratia efficax, von der göttlichen Providenz, Prädetermination, Präſcienz und von der menſchlichen Willensfreiheit. Erſtlich ſtellt er die Ausſprüche Calvin's mit jenen neuerer Thomiſten über denſelben Gegenſtand zuſammen; ſodann beſpricht er die von beiden angebrachten Reſtrictionen und Ermäßigungen ihrer Behauptungen, endlich die für dieſe vorgebrachten Argumente. Die Belegſtellen ſind aus Calvin's Institutiones und: Contra Pighium, andererſeits aus den Schriften von Bañez, Davila [3]) und Nuñez genommen.

---

[1]) Fuit ista congregatio celebris pro gratia, de qua multi mirati sunt, quod tot ac tantis, ubi fecerunt summum proelium Patres Societatis, sic ex tempore fuisset responsum. Sed gratia Dei sum id quod sum. Lemos a. a. O., p. 1231. Aus ſeinen Worten geht freilich auch hervor, daß er den Sieg ſich und nicht den Jeſuiten zuſchrieb.

[2]) Eleuth. I, p. 626—665.

[3]) Didacus Davila oder Thomas de Jeſu, ein ſpaniſcher Carmelit und Präfect der Caſtilianiſchen Ordensprovinz, † 1627, ſchrieb: Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda, schismaticorum, haereticorum, Judaeorum, Saracenorum ceterorumque infidelium errores demonstrans; Stimulus missionum; Methodus examinandi et discernendi spiritualem animae profectum; Divinae orationis methodus; De contemplatione divina; Speculum religiosorum; De praesentia Dei etc.

In Bezug auf die gratia efficax, behauptet Bastida, stimmen beide Theile nicht selten fast auf's Wort zusammen. Calvin behauptete eine gratia a se efficax als Augustinische und ächt biblische Lehre; er tadelt an Chrysostomus und Pighius, daß diese die Wirksamkeit der Gnade vom Willen abhängig machen — an den Scholastikern die Behauptung: nostri juris esse primam gratiam vel respuendo irritam facere vel obedienter sequendo confirmare. Dieß sind aber gerade dieselben Ausstellungen, welche die Bañezisten an Molina's Lehre machen; ja diese gehen sogar weiter als Calvin, sofern dieser wenigstens nicht von einem auxilium ex se „solo" efficax redet. Von beiden Seiten wird ferner behauptet, daß die gratia efficax jedes Nichtwollen, jeden Dissens und Widerstand unmöglich mache; Calvin drückt sich auch hier etwas milder aus, indem er das Nichtabweichen des Willens aus der Stimmung des begnadeten Willens erklärt, Bañez aber es für etwas an sich Unmögliches hält. Im Grunde läuft jedoch Beides auf Eines hinaus. Nach beider Meinung tritt ferner der Willensact mit Nothwendigkeit ein, und zwar deßhalb, weil dieser Act bereits prädeterminirt, d. i. durch den göttlichen Willen vorausbestimmt ist. Ohne diese wirksame Hilfe kann der Mensch nichts Gutes thun, noch sich Gott zuwenden. Eben so setzt Calvin mit den Bañezisten den Grund, warum unter übrigens gleichen Umständen der eine Mensch sich bekehrt, der andere nicht, einzig in die Ungleichheit der beiden ertheilten Gnade. Und umgekehrt muß ein gleiches Maaß von Gnade in beiden gleichen Erfolg haben. Die Annahme der dargebotenen Gnade ist nicht unser Werk und Vermögen. Die Gnade wirkt dergestalt auf unseren Willen, daß wol dieser thätig ist, die adäquate Thatsache der Bekehrung aber doch einzig die Gnade ist. Das donum perseverantiae ist immutabel und befestiget den Menschen unwandelbar im Guten, und macht ihn antecedenter und unabhängig von seinem freien Willen beharren.

In Beziehung auf die göttliche Prädetermination unserer Handlungen lassen sich folgende, Bañez und Calvin gemeinsame Behauptungen formuliren: Gott prädefinirt und prädeterminirt von Ewigkeit her und durch einen unwandelbaren Beschluß alle unsere Handlungen, die guten sowol als die bösen. Dieß muß man annehmen, so gewiß man Gott neben der universellen, vom Einzelnen absehenden Providenz auch eine besondere und particuläre Providenz zuerkennt.

Alle guten und schlimmen Wirkungen unserer Acte, auch die scheinbar zufälligen, sind auf diese Weise vorherbestimmt, nicht bloß vorausgesehen und zugelassen. Durch die Determination aller freien Willen zu deren Acten erweist sich Gott als causa prima derselben. In der Prädetermination der Willen hat Gott die Erkenntniß und das Vorauswissen alles Zukünftigen, auch des Schlimmen. Unser Wille fehlt und sündiget unausweichlich und nothwendig, wenn er nicht durch die gratia efficax zum Guten bestimmt wird. Gott reprobirt bestimmte Menschen einzig, weil er es so will, und bestimmt ihnen die ewige Verwerfung voraus, um an ihnen seine Herrlichkeit, Güte und Gerechtigkeit zu offenbaren.

Hieraus ergeben sich für die Lehre vom liberum arbitrium folgende, beiden Theilen gemeinsame Consequenzen: Die gratia efficax oder praedeterminans hebt die Freiheit des Willens auf, und dieser hat keinen causativen Antheil an der Bekehrung. Der menschliche Wille verhält sich zu Gott wie ein Stab, eine Säge oder ein anderes lebloses Instrument zum Willen dessen, der es handhabt. Die Anerkennung des liberum arbitrium kann nicht soweit gehen, daß man ihm im Justificationsprocesse irgend eine eigene Thätigkeit zuweist. Das seiner Natur nach contingente Geschehen ist nach seinem Verhältniß zur göttlichen Providenz ein nothwendiges Geschehen.

Übrigens ist zu bemerken, daß die Bañezisten die Wahlfreiheit niemals förmlich geläugnet haben, obwol sie hin und wieder im Verlaufe ihrer Deductionen fast unwillkürlich darauf hingeführt werden, und nur mit Widerstreben sich der denknothwendigen Consequenz entzogen. Umgekehrt hat Calvin sich recht wol gehütet, den Ausdruck physica praedeterminatio anzuwenden, weil er recht wol wußte, auf welchen Widerstand er stoßen würde, wenn er den Kern seiner verderbten Lehre so nackt und unverhüllt bloßlegte. Die Restrictionen und Verwahrungen der Bañezisten gegen Unterstellung fatalistischer Freiheitsläugnung finden sich auch bei Calvin; auch er behauptet, daß die wirksame Gnade keinen Zwang für den menschlichen Willen involvire, daß die göttliche Vorausbestimmung nicht als Verhängniß in heidnischem Sinne zu verstehen sei, wie es von Seite der Pelagianer geschah, daß die Widerstandlosigkeit des Willens gegenüber der Gnade bloß in sensu composito, nicht aber in sensu diviso gelte, daß Gott die Menschen nicht wie vernunftlose Wesen oder lebloſe Dinge bewege, daß das liberum arbitrium sich

nicht wie ein inanime quoddam verhalte, daß es, obwol im Empfange der Gnade rein passiv, doch effectiv die hiedurch determinirten Acte hervorbringe, daß die gratia efficax die Indifferenz des Urtheiles nicht aufhebe, daß sie Rath und Mahnung nicht überflüssig und fruchtlos mache, daß Gott nicht Urheber der Sünde und ihrer Bosheit sei, weil er immer um eines guten Zweckes willen hiezu determinirt, daß diese ganze Lehre nicht verstanden, sondern geglaubt sein wolle.

Auffallen muß es endlich, beiderseits dieselben Belegstellen aus der Schrift (Joh. VI, 45; Phil. II, 13; Ezech. XXXVI, 26; 1 Kor. IV, 7; Joh. VI, 44; XV, 5; Psalm L, 12; Sprichw. XXI, 1) und aus Augustinus, so wie die nämlichen Vernunftbeweise zur Erhärtung der gemeinsamen Lehren aufgerufen zu sehen. Beiderseits argumentirt man aus der göttlichen Allmacht und Herrschaft Gottes über die Willen der Menschen, aus der unverbrüchlichen Geltung der göttlichen Beschlüsse, aus der Untrüglichkeit der göttlichen Verheißungen, aus dem Begriffe der gratia efficax, die nicht bloß das Können, sondern auch das Wollen und Vollbringen gebe, daß die Beschränkung der Gnade auf eine bloße Invitation von Seite Gottes ein Pelagianischer Irrthum sei, und die göttliche Gnade die Macht haben müsse, die Herzen umzuwandeln.

Wir werden auf die von Lemos hierauf ertheilten Antworten weiter unten zurückkommen. Hier nur in Kürze der Ausgang der Verhandlungen. Wie schon öfter erwähnt, war die große Mehrzahl der Congregationsmitglieder für die Verurtheilung des Molinismus [1]). Paul V. forderte sie auf, sie mögen ihm jeder einzeln für sich, ohne Berathung mit den übrigen Mitgliedern und ohne Mittheilung ihrer Ansicht an die übrigen, im strengsten Geheimniß über folgende Puncte Bericht erstatten: 1. Was in der Lehre von Freiheit und Gnade de fide, welche Ansichten aus irgend welchem Grunde als glaubenswidrig anzusehen seien — 2. auf welche Hauptpuncte die häretischen Abweichungen von diesem Lehrstücke des katholischen Glaubens zu reduciren seien? Die eingereichten Bearbeitungen dieser zwei Fragen genügten ihm nicht, weil sie, obwol gegen Molina einig, doch unter

[1]) Vgl. Serry im Appendix p. 134—140: Canones doctrinae damnandae a consultoribus ultimo elaborati jubente Paulo V.

einander nicht in allen Stücken vereinbar waren. Namentlich wollte der Papst die Differenzpuncte zwischen den Entscheidungen des Concils von Trient und den Lehren Luther's und Calvin's klar und präcis angegeben wissen, ein Beweis, daß Bastida's Kritik der Bañez'schen Lehre einen nachhaltigen Eindruck in ihm hinterlassen hatte. Er betraute mit dieser Angelegenheit den Cardinal du Perron, dem er insgeheim die im Schlosse St. Angelo aufbewahrten handschriftlichen Acten des Concils zustellen ließ. Über diesen Untersuchungen und Erwägungen verstrich nun eine längere Zeit, und endlich, nachdem bereits anderthalb Jahre seit dem Schlusse der Congregationen verflossen waren, gieng den Disputanten und Consultoren die Weisung zu, daß die Versammlung aufgelöst sei, und die Mitglieder derselben auseinanderzugehen hätten, um zu ihren ordentlichen Berufsgeschäften zurückzukehren. Den beiden streitenden Parteien wurde verboten, sich gegenseitig herauszufordern, zu reizen oder gar zu verketzern; ein entscheidendes Endurtheil wurde nicht publicirt. Ob ein solches abgefaßt worden sei, ist ein Streitpunct zwischen Dominicanern und Jesuiten. Erstere behaupten, es bestehe eine Censurirung des Molinismus, und der Papst habe nur aus besonderen Erwägungen die Veröffentlichung desselben unterlassen; die Gegner sagen, man gebe ein Elaborat des Erzbischofes von Armagh, Petrus Lombardus, eines der bischöflichen Mitglieder der Congregation, für das angebliche Censuredict, oder vielmehr für den päpstlichen Entwurf desselben aus. Wie dem nun sei, so viel darf man mit Grund vermuthen, daß das Oberhaupt der Kirche die strenge Prüfung, die mit Molina's Lehre vorgenommen wurde, für genügend hielt, um Versuchen von Ausschreitungen nach dieser Seite hin für die Zukunft zur Warnung zu dienen; andererseits boten ihm die in dem von den Jesuiten gemeinhin angenommenen Congruismus enthaltenen Beschränkungen des Molinismus ausreichende Bürgschaft, daß zunächst von Seite dieses Ordens keine Gefahr einer pelagianisirenden Tendenz drohe; er mochte es für heilsam halten, daß der durch den Prediger-Orden vertretenen Richtung ein Gegengewicht gehalten werde, und beide Gegensätze in ihrem unbehinderten Nebeneinanderbestehen sich fortwährend zum wechselseitigen Correctiv dienten.

Den spanischen Jesuiten wird von ihren Gegnern der Vorwurf gemacht, daß sie diesen Ausgang der Untersuchung für einen Sieg des Molinismus ausgaben, was natürlich auf die Dominicaner

keinen freundlichen Eindruck machen konnte. Die hierüber laut gewordenen Klagen fanden ihren Weg nach Rom, und zogen den Jesuiten eine allerdings nur in indirecter Form ertheilte Warnung zu, die bloße Verschiebung des Urtheiles nicht für eine förmliche Freisprechung Molina's zu nehmen. Seit die Klage wider Molina in Rom anhängig gemacht worden war, hatten die beiden Orden jeden Verkehr und jede Gemeinschaft miteinander an den Universitäten sowol, an welchen sie zusammen lehrten, so wie in allen anderen Beziehungen, in welche sie zu einander getreten waren, abgebrochen. Bei dem Ansehen, in welchem beide Genossenschaften standen, zog dieser Bruch auch weiter greifende Wirkungen nach sich, und selbst am königlichen Hofe hatte man ein Interesse, den Frieden zwischen beiden Parteien wieder herzustellen. Der Minister Philipp's III., Herzog von Lerma, nahm es auf sich, dieselben miteinander zu versöhnen; er lud die Provinciale beider Orden sammt mehreren anderen ausgezeichneten Mitgliedern beider Genossenschaften zu sich, und veranlaßte sie, sich gegenseitig zu versprechen, daß das Vergangene möglichst der Vergessenheit anheimgegeben, jede gehässige Erwähnung davon in öffentlichen Disputationen und im Privatverkehre vermieden werden sollte; die Jesuiten sollten versprechen, sich in Zukunft möglichst genau an Thomas' Lehre anschließen, und wo sie es nicht vermöchten, seinen Namen jederzeit mit Achtung erwähnen zu wollen. Dieß wurde versprochen, und die Übereinkunft in einer feierlichen Audienz bei dem Könige durch dessen Beichtvater Ludwig Alcaga zu den Füßen des Thrones niedergelegt. Soweit gieng Alles gut. Nun aber wollte Lerma noch mehr; er vertrat den Mitgliedern beider Orden, als sie bereits vom König entlassen waren, den Weg und ließ sie nicht eher ziehen, bis sie ihm versprochen hatten, für eine baldigste förmliche Entscheidung der Sache in Rom Schritte zu thun. Dabei waren nun offenbar die Jesuiten im Nachtheile, weil dieß so viel hieß, als daß sie die endliche Verurtheilung Molina's betreiben sollten; hiezu mochten sie sich um so weniger entschließen, als den Dominicanern fortwährend gestattet blieb, die von der Kirche als fromme Meinung empfohlene Lehre von der unbefleckten Empfängniß zu bestreiten [1]). Kein Wunder

[1]) In neuester Zeit haben mehrere Theologen aus dem Dominicaner-Orden den Beweis angetreten, daß ihr Orden nicht als solcher die Lehre von der un-

daher, wenn binnen Kurzem abermals gegen die Jesuiten geklagt wurde, daß sie gegen das kaum getroffene Übereinkommen neuerdings in öffentlichen Disputationen die Lehre von der praemotio physica angegriffen hätten. Mittlerweile thaten die Dominicaner neue Schritte in Rom (1612), und fast gleichzeitig erneuerte die Löwener Academie (1613) ihre gegen Leß und Hamel erlassenen Censuren. Hierüber besorgt, erließ Claudius Aquaviva ein Rundschreiben an die Provinciale seines Ordens (24. Dez. 1613), und trug ihnen auf, Sorge zu tragen, daß in den Schulen des Ordens die von den Ausschreitungen Molina's gereinigte Theologie des Pater Suarez gelehrt werden sollte. Diese Anordnung Aquaviva's wurde von seinem nächsten Nachfolger Mutius Vitelleschi (1616), so wie später

befleckten Empfängniß bekämpft habe, und die Zahl der Vertheidiger dieser Lehre größer sei, als jene der Bestreiter. Fr. Gaude verweist in seiner Schrift: De immaculato Deiparae conceptu (Romae 1854) des Näheren auf das kirchengeschichtliche Werk des Dominicaners M. Thom. Salzano, Corso di Storia Ecclesiastica dalla venuta di G. C sino a noi comparata colla Storia Politica dei tempi (17. Buch), so wie auf Marianus Spada's (O. P.): Esame critico sulla dottrina dell' Angelico dottore S. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla B. Vergine Maria — ferner auf die Schrift des Alcantariners Agostino Pacifico di Maria Addolorata: Ricerche storico-cronologico-critiche della origine, progressi e stato presente del culto e festa dell' Immacolatissimo e Santissimo Concepimento della grande Genitrice di Dio Maria, e della sua Dogmatica definizione. Ohne die lange Reihe der von diesen Anderen aufgeführten Vertheidiger der Lehre de immac. conc. nochmals aufzuzählen, beschränkt sich Gaude darauf, die namhaftesten Mitglieder seines Ordens anzuführen, erstlich den heiligen Dominicus selber, dessen wahre Ansicht durch Lambruschini auf eine überzeugende Weise nachgewiesen worden sei, sodann den heiligen Vincentius Ferrerius, Ludwig Bertrand, Papst Pius V., Benedict XIII., Ambrosius Catharinus, Joh. a St. Thoma, Seraphinus Capponi a Porrecta, Natalis Alexander, quem nemo certe suspicatus fuerit in piam sententiam ex nimia in apostolicam sedem (si nimia unquam esse posset) reverentia impegisse (p. 45). Die von Lambruschini geäußerte Ansicht, daß die dem Wortlaute nach gegen die kirchliche Ansicht streitenden Äußerungen Thomas' gefälscht seien (vgl. Bd. I, S. 868), wird von Gaude verworfen, dagegen die Übereinstimmung der Thomistischen Principien (über Erzeugung u. s. w.) mit der kirchlichen Lehre behauptet und vertheidiget.

von dem Ordensgeneral Piccolomini erneuert (1651), von ersterem auch näher erläutert [1]).

Die nach Beendigung der Congregationen de auxiliis sofort wieder ausgebrochenen Reibungen zwischen Dominicanern und Jesuiten veranlaßten Paul V., ein Decret zu erlassen (1611), in welchem anbefohlen wurde, daß kein Werk über die Gnade ohne Erlaubniß der heiligen allgemeinen Inquisition gedruckt werden dürfe. Urban VIII. erneuerte dieses Decret 1625, und verschärfte es 1641, als in Löwen neue Streitigkeiten ausbrachen über das inzwischen erschienene Buch des Jansenius, Augustinus betitelt, und über die von den Jesuiten dawider veröffentlichten Thesen. Zunächst und namentlich wurde durch dieses Decret verboten, das Buch des Jansenius zu vertheidigen oder zu bekämpfen, weiters aber auch überhaupt die Thomistische Lehre in einem tendentiösen, gegen gewisse Richtungen mit offener Feindseligkeit vorgehenden Sinne zu erörtern. Daß Urban's VIII. Verbote in diesem restrictiven Sinne gemeint waren, geht aus dem Umstande hervor, daß um dieselbe Zeit eine Reihe von Abhandlungen, theils selbstständig, theils größeren Werken eingefügt, ohne vorausgehende Prüfung durch die S. Inquisitio universalis erschien; so von den Jesuiten Franz Suarez [2]), Joh.

[1]) Cum difficultas aliqua — heißt es in dieser Erläuterung — inter viros doctos super Decreto R. P. N. piae memoriae, anno 1613 Decembris 14 de efficacia gratiae nata esset, variis varie id interpretantibus; R. P. Praepositus Generalis, et qui tunc Assistentes erant, et Secretarius, qui Decreto illi praesentes interfuerant, et mentem R. P. Claudii probe perspectam habebant; itemque Patres ad id a Congregatione (nempe VII Generali) deputati, censuerunt, non intendisse R. P. Claudium hoc suo Decreto decernere, Deum sua voluntate praedeterminasse vel praedifiniisse aliquod opus nostrum bonum independenter a cooperatione liberae nostrae voluntatis: nec etiam, quod in gratia efficaci sit aliqua entitas realis, aut aliquis modus physicus in actu primo, qui non sit in gratia sufficienti; sed hoc tantum, quod fuerit speciale beneficium Dei, dedisse uni v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi, gratiam eo tempore et loco, quo scientia conditionalium praescivit, illum ea gratia bene usurum: quod beneficium non contulit alteri v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco, quo praescivit illum sua culpa, ea non usurum.

[2]) De auxiliis, Tom. in fol., Lugduni 1631.

Phelippeus [1]), Theophilus Raynaudus [2]), Johann de Ripalda [3]), Roderich Arriaga [4]), Adam Tanner [5]), Franz Oviedo [6]), Ludwig Meratius [7]), Johann Martinonus [8]), Bernard Alderete [9]) — von den Dominicanern Nazarius [10]), Johann Gonzalez [11]), Didacus

[1]) Jean Phelippeaux, † 1643, schrieb neben mehrerem Anderen (Commentar über die kleineren Propheten u. s. w.) auch speciell einen Comm. in Hoseam (Paris 1636), in welchem zu Cap. 2, V. 17 eine weitläufige Digression über die Gnadenlehre vorkommt.

[2]) Theophilus Raynaudus, † 1663, ein gelehrter, aber mürrischer und gallichter, deßhalb auch mit seinen Ordensbrüdern eine Zeitlang zerfallener Mann. Man verdankt ihm Ausgaben der Schriften von Leo d. Gr., Maximus von Turin, Petrus Chrysologus, Fulgentius Ruspensis, Valerianus Cemeliensis, Amadeus Lausannensis, Asterius Amasenus, Prosper Aquitanus, Anselmus von Canterbury. Die Carmeliten, bei welchen er wegen seiner Schrift de veste Scapulari in hoher Geltung stand, hielten ihm bei seinem Tode in allen ihren Klöstern Exsequien. Seine Schrift de pileo ceterisque capitis tegminibus tam sacris quam profanis ist von Graevius in den Thesaurus antiqq. roman. Tom. VI aufgenommen. Die hier in Rede stehenden Schriften sind vornehmlich seine Investigatio theologiae naturalis ex lumine naturae, und Disciplina moralis, beide zu wiederholten Malen in Lyon gedruckt.

[3]) Im zweiten Bande seiner Disputt. in univ. Theol., so wie in seinem Werke contra Bajanos, Köln 1548.

[4]) Phys. disputt., Paris 1647, disp. 10, sect. 1 u. 2.

[5]) Disputt. in Summ. S. Thomae, Ingolstadt 1626, Tom. I, disput. 2, qu. 11 u. Tom. II, disp. 6, qu. 2.

[6]) Physic., Lyon 1663, Controv. 10, punct. 3.

[7]) Comm. in Summ. S. Thom., Paris 1633, Tom. II, tract. de gratia, disp. 6 de gratia efficaci.

[8]) Tractatus tres de Deo, Bordeaux 1654, disp. 34, sect. 2. Joh. Martinonus († 1662) schrieb eine Theologia universa in 5 Foliobänden, nebstdem unter dem Namen Antoninus Moraines einen Anti-Jansenius, sive disputationes de haeresi pelagiana et semipelagiana.

[9]) De incarnatione (Disputationes in P. III. S. Thomae), Lyon 1662. Bernard Alderette, lehrte zu Compostella und Valladolid Philosophie, und zu Salamanca Theologie, † 1657. Nebst der schon genannten Schrift hinterließ er noch: De visione et Scientia Dei, in P. I. S. Thomae; De voluntate Dei, praedestinatione et reprobatione.

[10]) Comm. in Summ. S. Thomae, Bologna 1619, in der controv. 1 u. 2 zu 1 qu. 22, art. 4; Controv. 1 zu 1 qu. 23, art. 3.

[11]) Comm. in Summ. S. Thom., Compluti 1621, ad 1 qu. 19, art. 8, disput. 58.

Alvarez [1]), Joh. a St. Thoma [2]), Franz Arauxo [3]), Joh. Nicolajus [4]), Vincentius Baronius [5]), Joh. Gonet [6]), Pet. Godoy [7]), Pet. Labat [8]), Alphonsus Michael [9]), Thom. Leonardus [10]), Pet. Magellanes [11]), Marcus Serra [12]), Alexander Sybille [13]), von dem Carmeliten Philippus a s. Trinitate [14]), von dem Augustiner Joh. Puteanus [15]), von dem Minoriten Franz Carriere [16]), von dem Capuziner Ludo-

---

[1]) Liber Responsionum, Lyon 1622.

[2]) Physic., qu. 25, art. 1 u. 2; Comm. in Summ. S. Thomae ad 1 qu. 19 disp. 3, art. 3 und ad 1, 2 qu. 111, disput. 21.

[3]) Comm. in Summ. S. Thomae, Salamanca 1646, ad 1 qu. 19, art. 10, dub. 3; ad 1, 2 qu. 111, art. 5, dub. 7.

[4]) Pantheologia Raynerii, Lyon 1655, Tom. II, tit. de gratia, cap. 5 ss.

[5]) Manuductionis in theologiam moralem (Paris 1666) pars tertia.

[6]) Apologia Thomistarum; Tractatus de Voluntario (Paris 1669), disp. 2.

[7]) Comm. in Summ. S. Thomae (1670), Tom. II, disp. 36 et 38.

[8]) Comm. in Summ. S. Th. (Toulouse 1659), Tom. IV, disp. 2, dub. 3; disp. 4.

[9]) Comm. in Summ. S. Th. (Alcala 1658) ad 1 qu. 19, art. 8, cap. 1 ss.

[10]) Contra Georgium Dorschaeum, Brüssel 1661, lib. III, cap. 1. J. G. Dorsch, ein lutherischer Theolog († 1659) hatte in einer Schrift: Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor zu erweisen gesucht, daß der heilige Thomas in seinen Anschauungen über Gnade und Freiheit auf Seite der Protestanten stehe; dieß der Anlaß zur Entstehung der Gegenschrift Leonardi's, der in Douai und Löwen lehrte, † 1668. Der vollständige Titel der Schrift Leonardi's lautet eigentlich: S. Thomae sententia de prima hominis institutione, ejus per peccatum corruptione, illiusque per Christum reparatione contra Dorschaeum.

[11]) De scientia Dei, Lissabon 1665, Pars II, cap. 12, §. 8 u. 9.

[12]) Comm. in P. II S. Th., Valencia 1645, ad 1, 2 qu. 111.

[13]) De libero arbitrio contra Jansenistas, Mainz 1652.

[14]) Comm. in Summ. S. Th., Lyon 1653, lib. II, tract. 3, disp. 4. Philippus war Provincial der Provinz St. Theresiae in Frankreich († 1650) und gehörte zu den hervorragendsten Theologen des Carmeliter-Ordens. Außer dem schon erwähnten Commentare schrieb er auch eine Summa philosophica ex mera Aristotelis et D. Thomae doctrina composita juxta scholae thomisticae intelligentiam; Disputationes in Thomam; Cursus theologicus in 4 Foliobänden; Itinerarium orientale; Comm. in divinum oraculum S. Cyrillo Carmelitae Constantinopolitano solenni legatione Angeli missum.

[15]) Comm. in Summ. S. Th., Toulouse 1627, ad 1, 2 qu. 111, dub. 4.

[16]) Professio fidei (Lyon 1657), tit. de gratia, qu. 9 et 10. Franz Car-

vicus Caspensis[1]), von den Cistercienſern Joh. Caramuel[2]) und Petrus a S. Josepho[3]), von Franz Sylvius[4]) u. ſ. w.

Indeß hielten ſich nicht alle Theologen innerhalb der ihnen vorgezeichneten Gränzen; es ſcheint, daß das Auftauchen des Janſenismus die Wiedererneuerung der entgegengeſetzten Richtung ermuthigte. Die Thomiſten nahmen Anſtoß an den Lobeserhebungen, welche von Seite eines Didacus Baëſa[5]), Silveſter Maurolycus[6]),

---

riere, † 1665, hat auch einen franzöſiſchen Commentar über die ganze heilige Schrift hinterlaſſen, welcher nicht zu verwechſeln iſt mit jenem des Oratorianers Louis Carriere († 1717); erſterer erſchien zu Lyon 1663, letzterer zu Paris 1701–1716.

[1]) Tractatus de Gratia, Lyon 1641, Sect. 7 ss.

[2]) Theologia fundamentalis, Rom. 1656, I, Thesis 3. Näheres über Caramuel Lobkowiz und ſeine vaſte Erudition bei Brucker, Hist. Phil., Tom. IV, P. I, p. 132 ff.

[3]) Idea Theologiae speculativae, Paris 1642, lib. 4, cap. 7. Außerdem verfaßte Petrus a St. Joſepho auch eine: Theologie du temp, examinée selon les regles de la veritable theologie. Der erſte Theil dieſes Werkes behandelt die Gnadenlehre und die hierauf bezüglichen Moliniſtiſchen und Janſeniſtiſchen Streitigkeiten. Der Verfaſſer ſteht auf Seite Molina's gegen die Janſeniſten. — Ein anderes Werk Joſeph's iſt die Defensio S. Augustini Hipponensis adversus Augustinum Yprensem, Paris 1643. — Suavis concordia humanae libertatis cum immobili certitudine praedestinatorum, Paris 1639. — Defensio S. Thomae Aquinatis, adversus recentiores quosdam theologos, qui praedeterminationem physicam ad actus liberos ipsi falso adscribunt. Duay 1633. — Tomi duo de Sacramentis Ecclesiae. Toulouſe 1627. Sein Zeit- und Ordensgenoſſe de Viſch (Bibliotheca Ordinis Cisterciensis, p. 268) erwähnt noch anderer, zur Zeit noch nicht veröffentlichter Arbeiten Joſeph's, vorzüglich philoſophiſchen Inhaltes.

[4]) Comm. in S. Th., Douay 1635, ad 1, 2 qu. 111, art. 3; und De motione primi motoris, Paris 1647.

[5]) Didacus Baeza S. J., † 1647, einer der vorzüglichſten Kanzelredner ſeines Jahrhundertes, hinterließ: Comm. morales in hist. evang., 4 Tomi fol.; De Christo figurato in Veteri Testamento, 6 Vol.; Conciones Marianae; Conciones funerales.

[6]) Maurolycus oder Marulus, aus Meſſina gebürtig und dem Ciſtercienſer-Orden angehörig, bei Anlegung der von Philipp II. gegründeten Bibliothek des Escurial in ausgezeichneter Weiſe thätig, † post a. 1613. Schriften: Mare oceano di tutte le religioni del mondo; Topographia sanctorum Christi militum; Tractatus de praecipuis basilicis reginae

Franz Perrin, Labbe dem Andenken des Molina und seiner Lehre gespendet wurden [1]). Indeß riefen derlei Ausschreitungen endlich auch Repressionen von Seite kirchlicher Behörden hervor. Der Jesuit Gabriel Thirioux, welcher an der Academie zu Rheims lehrte, vertheidigte öffentlich am 5. Dez. 1696 die Behauptung, daß der Molinismus die richtige Mitte zwischen Semipelagianismus und Calvinismus sei, und als solcher aus unzähligen Anfeindungen, ja aus der genauen Prüfung durch die Päpste, wie das lautere Gold aus dem Schmelzofen hervorgegangen sei. Dawider erließ nun der Erzbischof von Rheims, le Tellier, ein Decret an die Academie, in welchem er, mit Hinweisung auf den wahren Sachverhalt des Ausganges der Molinistischen Angelegenheit in Rom und auf die Urtheile bewährter Männer, die Wiederholung ähnlicher Behauptungen, wie jene des Jesuiten Thirioux, verbot, und diese selbst als falsch, petulant, anstößig, verfänglich und in die Irre führend bezeichnete. Darauf erwiderte nun ein Molinist mit einem Libell ohne Nennung des Autors und Druckortes [2]), und sendete versiegelte Exemplare desselben dem Erzbischofe und anderen hochgestellten Persönlichkeiten, so wie allen geistlichen und weltlichen Körperschaften von Paris zu. Gegen diese Infamie schritt nun der Erzbischof mit einer Klage bei dem französischen Parlament ein, und verlangte, daß der Ordensprovincial der französischen Jesuiten sammt dem Superior des Profeßhauses und den Rectoren des Pariser Noviciates und des Collegiums Ludovici Magni aufgefordert würden, sich zu äußern, ob sie das Libell als ein vom Orden ausgegangenes anerkennen oder nicht, und ob ihnen vielleicht bekannt sei, daß irgend ein Mitglied des Ordens die Schrift verfaßt und verbreitet. Das Parlament gab dem Ansuchen des Erzbischofes Folge; am höchsten Orte wurde, um der weiteren Verhandlung dieses Rechtsfalles vorzubeugen, den Vorständen des Ordens bedeutet, dem Erzbischof auf privatem Wege

---

coelorum dicatis; De viris illustribus ordinis Cisterciensium; De viris illustribus Siculis: Catalogus scriptorum ecclesiasticorum etc.

[1]) Vgl. die bei Serry l. c. p. 600 ausgehobenen Stellen.

[2]) Der Titel des Libells lautete: Monitio supplex Illustrissimo Remensium Archiepiscopo facta super Decreto edito die 15. Julii 1697, occasione duarum thesium theologicarum, in Collegio Societatis Jesu ejusdem urbis habitarum, diebus 5. et 17. Dec. 1696.

eine ausreichende Genugthuung zu verschaffen, was denn sofort auch durch eine von den vier vorgeladenen Gliedern des Ordens unterzeichnete schriftliche Abbitte geschah. In der Rouener Diöcese wurden vom Erzbischof Jacob Nicolaus Colbert geistliche Conferenzen über Materien der Dogmatik und Moral anbefohlen und bei dieser Gelegenheit die Theologia dogmatica et moralis des P. Natalis Alexander empfohlen. Da erschien eine gleichfalls anonyme Schrift von einem Gegner der Dominicaner-Theologie, welcher zweiundzwanzig Puncte aus dem anempfohlenen Werke als Verstöße wider die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre namhaft machte [1]). Der Jesuit Buffier wurde als Verbreiter dieser Schrift betreten und nach beharrlicher Weigerung, bestimmte in dem Libell als irrig befundene Puncte als irrig zuzugestehen, in ein fernes Kloster verwiesen. Als wirklicher Verfasser wurde von den Dominicanern der Jesuit Daniel vermuthet, ob mit hinreichendem Grunde, mag dahingestellt bleiben. Wenigstens darf dieß nicht als hinreichender Grund genommen werden, daß Daniel aus Anlaß der von Natalis Alexander veröffentlichten Antikritik der gegen des Erzbischofs Hirtenbrief erschienenen Schrift eine literarische Fehde mit Alexander anspann, welche neben verschiedenen probabilistischen Materien die Lehre von der gratia efficax zum Gegenstande hatte [2]). Über eben dieses Thema contro-

[1]) Difficultés proposées a Monseigneur l'Archevêque de Rouen contre la Theologie Dogmatique du P. Alexandre Jacobin. — Darauf antwortete Natalis Alexander mit einer Gegenschrift: Eclaircissemens des prétendues difficultés proposées etc.

[2]) Mitgetheilt im Thesaurus theologicus (Venedig 1762 ff.), Tom. IV, p. 353—397. Ferner ebendas., Tom. II, p. 86—156 die Briefe zwischen beiden über die scientia media und physica praedeterminatio. Bei dieser Gelegenheit ist eine andere Controverse Daniel's mit Hyacinth Serry zu erwähnen, welche sich aus folgendem Anlasse entspann: Ungefähr dreißig Jahre nach Launoy's Tode erschien zu Lüttich 1702 als angebliches opus posthumum desselben: Veritable tradition de l'Eglise sur la predestination et la grace par M. Delaunoy docteur en theologie de la maison et societé de Navarre. In dieser Schrift wurde Augustinus geradezu als Vorläufer der Reformatoren aufgefaßt und seine Gnadenlehre als eine von der ursprünglichen christlichen Anschauung abweichende Neuerung dargestellt. Daher denn auch das Libell von Rom aus verurtheilt wurde (1704). Serry ließ bei dieser Gelegenheit erscheinen: Divus Augustinus summus praedestinationis et gratiae doctor a calumnia vindicatus adv. Joann. Launoji

vertirte ſpäter der Jeſuit Livinus de Mayer mit dem Dominicaner

traditionem foetu posthumo recens editam et peculiari Clementis XI. Pont. Max. decreto nuper inustam (Köln 1704). Bald darauf erſchien: Epistola Jo. Launoji ex Elysio ad generalem S. J. Praepositum data, qua conceptum ex lata in suam de gratia et praedestinatione traditionem sententia dolorem amice significat: Augustini abs se traducti culpam societatis theologorum exemplo depellit, nihil demum toto ferme libello scriptum ostendit, quod ab iis summa fide non delibarit. In campis Elysaeis (1705). Dieſer Angriff auf die Jeſuiten provocirte eine Entgegnung: Lettre du pere D** Jesuite au T. R. P. Antonin Cloche general de l'ordre de S. Dominique touchant le livre du P. Serry contre le Sieur de Launoy, et touchant une lettre imprimée contre les Jesuites attribuée a ce Religieux. In dieſer Schrift wurde auch Serry's Augustinus vindicatus angegriffen, und folgende Behauptung in demſelben als häretiſch bezeichnet: Homo lapsus indeclinabili et insuperabili gratia eget ut bonum agat ob eam naturae infirmitatem, in quam primi parentis peccato incurrit. Hierauf erſchien nun: Lettre du R. P. Serry docteur le la faculté de Paris et premier professeur dans l'université de Padoue au R. P. Daniel Jesuite, pour servir de response au tres R. Pere General de l'ordre de S. Dominique en datte du 22. Fevrier. Dawider replicirte Daniel: Traité theologique touchant l'efficacité de la grace, ou l'on examine ce qui est de foi sur ce sujet et ce qui n'en est pas. Paris 1706. Serry's Antwort: Schola Thomistica vindicata: seu Gabrielis Danielis S. J. tractatus theologicus adversus gratiam se ipsa efficacem censoris animadversionibus confutatus. Quibus Moliniana inventa pro fidei dogmatibus ab eodem Daniele venditari, Augustini doctrinam non exponi sed impeti, scholam angelicam inique traduci ac sugillari demonstratur. Cöln 1706. — Übrigens hat ſich derſelbe Gabr. Daniel († 1728) auch als Verfaſſer einer Antwort auf Pascal's Provincialbriefe unter dem Titel: Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe sur les lettres provinciales (1694) hervorgethan; dieſe Schrift erregte große Aufmerkſamkeit, und wurde in's Lateiniſche, Spaniſche, Italieniſche, Engliſche überſetzt. Weiter unten werden wir ihm als geiſtreich-witzigen Vorkämpfer des ſcholaſtiſchen Peripatetismus gegen den Carteſianismus begegnen. Um die franzöſiſche Geſchichte hat er ſich durch mehrere große Arbeiten verdient gemacht: Histoire de France depuis l'etablissement de la monarchie francaise dans les gaules, dediée au Roy (ſammt den Fortſetzungen 24 Voll. in 12°, Amſterdamer Ausgabe v. a. 1755); Abrégé de l'hist. d. Fr.; Histoire de la milice francaise (1721), Voll. 2 in 4°. Auch ſchrieb er eine histoire apologetique de la conduite des Jésuites dans la Chine. Er ſelbſt veranſtaltete eine Geſammtausgabe ſeiner verſchiedenen Schriften

Reginald [1]) und mit dem Carmeliten Henricus a St. Ignatio [2]).

Die in der gegenseitigen Polemik der beiden Orden üblichen Vorwürfe waren die des Semipelagianismus und Jansenismus oder auch Bajanismus. Als Semipelagianer galten den strengen Thomisten und Augustinianern ein Joh. Adam [3]), Franz Annatus [4]),

unter dem Titel: Recueil de divers ouvrages philosophiques, theologiques, apologet. et crit., Paris 1724, 3 Voll. in 4°.

[1]) Antoninus Reginaldus, de mente concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam. — Dagegen Livinus Mayer: De mente concilii Tridentini circa gratiam physice praedeterminantem, Dissertationes III (im zweiten Bande von Eleuth. Hist. congr. de aux.). Andere Schriften Reginald's († 1676 zu Toulouse) sind: Opusculum de vero sensu composito et diviso; Dissertatio de catechismi Romani auctoritate; Doctrinae S. Thomae tria principia cum suis consequentiis (3 Tomi) etc.

[2]) Henricus a St. Ignatio Gratiae per se efficacis sive Augustiniano-Thomisticae adv. injustam Jansenismi accusationem justa defensio. — Dagegen Meyer: Responsio ad librum Fr. Henr. a St. Ign., cui titulum dedit gratiae per se efficacis etc. (im zweiten Bande von Eleuth. Hist. congr.) — Replik des Henricus a St. Ign. in der Sectio II des Appendix ad Theologiam moralem abbreviatam Sanctorum, sive Molinismus profligatus.

[3]) Calvin défait par soi-même et par les armes de S. Augustin, qu'il avoit injustement usurpées, sur les materieres de la Grace, de la Liberté et de la Predestination. Joh. Adam († 1684) machte seiner Zeit als Prediger am Hofe und in verschiedenen Städten Frankreichs großes Aufsehen, und hinterließ nebst Anderem eine französische Übersetzung der Psalmen und Kirchengesänge, die er de Sacy's: Heures de Port-royal entgegensetzte. Diese Kritik seines Werkes durch den Abt von Haute-Fontaine, Wilh. le Roy, war der Anlaß zur Entstehung des oben genannten Calvin defait etc.

[4]) Augustinus a Bajanis vindicatus. — Andere Schriften des Franc. Annatus (letztlich Beichtvater Ludwig's XIV., † 1670) sind: Scientia media defensa contra novos ejus impugnatores, Guillelmum Tuissium Calvinistam, Auctorem anonymum libri de Ordine (scil. Claudium Typhanium S. J., theologum Mussipontanum), Salmanticenses Carmelitas et Joannem a S. Thoma O. P. (Diese Schrift unter dem pseudonymen Autornamen Eugenius Philadelphus.) — Jansenius a Thomistis condemnatus. — La bonne foi des Jansenistes. — Remedes contre les scrupules qui empechent la signature du formulaire. — La doctrine de Jansenius contraire au saint siege apostolique etc. Seine lateinischen Schriften sind gesammelt in 3 Bde. 4° zu Paris 1666 erschienen.

Stephan Dechamps [1]), Joh. Martinonus [2]), gegen welchen im Besonderen auch der dem Augustiner-Orden angehörige Cardinal Noris seine Polemik richtete [3]). Eben so wird von Thomistischer Seite hervorgehoben, wie unter den Jesuiten selber ein Henriquez, Mariana, ein Salmeron, Claudius Tiphanus [4]), Phelippeus, Dionysius Petavius der Thomistisch-Augustinischen Richtung weit näher gestanden seien, als ihre Ordensgenossen zugeben wollen; letzterer habe anfänglich die gratia per se efficax als Augustinische Lehre anerkannt, und später nur nothgedrungen, unter dem beharrlichen Widerspruche seines Ordens, diese Meinung aufgegeben; im römischen Collegium der Jesuiten seien 1674 öffentlich die Thomistisch-Augustinischen Sätze der Gnadenlehre vertheidiget worden; in Vasquez' und Toletus' Werken seien die Thomistisch-correcten Äußerungen über die gratia efficax wahrscheinlich erst von späteren Herausgebern mutilirt und geändert worden. Was speciell Salmeron anbelangt, welcher vor Molina's Zeiten schrieb, so habe derselbe allerdings gleich Jajus und Lainez in den ersten Zeiten der Trienter Synode im Bestreben, dem Calvinismus möglichst entschieden zu begegnen, zu einem anderen Extrem hingeneigt, habe aber dann den Vorstellungen des heiligen Ignatius an seine Genossen Gehör gegeben, dieselben möchten sich nicht durch bloß temporäre Rücksichten zum Abgehen von der alten, hergebrachten Theologie bewegen lassen. In seinen einleitenden Disputationen zum Hebräerbriefe unterscheide Salmeron in Gott die Scientia simplicis intelligentiae und die

---

[1]) De haeresi Jansenii, libri III, durch P. Souciet zum zweitenmale edirt 1728. Außerdem schrieb Dechamps: Arcana Jansenismi; Oratio de S. Augustino, Theologorum Aristotele (unter dem Namen Anton. Richardus); Defensio censurae facultatis theol. Paris. 1560 latae, sive disput. de lib. arb.; Quaestio facti de sententia Theologorum S. J. circa opiniones probabiles etc.

[2]) Antijansenius. Siehe oben S. 440.

[3]) Vindiciae Augustinianae, quibus S. Doctoris scripta adversus Pelagianos et Semipelagianos a Recentiorum censuris asseruntur. Opp. ed. Ballerini, Veronae 1732, Tom I, p. 857—1297.

[4]) Claudius Tiphanus oder Tiphaine, † 1641, hinterließ eine Declaratio et defensio scholasticae doctrinae S.S. Patrum et Doctoris Angelici de hypostasi seu persona, ad S. Trinitatis et Incarnationis mysteria illustranda.

Scientia visionis; unter letztere beziehe er Alles, was Molina der von ihm erfundenen und zwischen beide andere Arten von Erkenntniß gestellten Scientia media zuweise. Ja er ahne bereits die kommenden Molinistischen Bewegungen und bekennt, daß ihm darum zu thun sei, es möge durch richtige Auffassung der Thomistischen Doctrin derlei bereits nicht undeutlich sich ankündigenden Gefahren vorgebeugt werden. Eben so vertheidige er im Commentar zum achten Kapitel des Römerbriefes die praedestinatio gratuita, und erklärt sie von jeder Rücksicht auf ein göttliches Vorherwissen für unabhängig. Hingegen wird ihm zum Vorwurfe gemacht, daß er in eben diesem Commentare in Ansehung des jenseitigen Looses der ungetauften Kinder mit allzugroßer Zuversichtlichkeit über Augustin's Auctorität sich hinweggesetzt und behauptet habe, der heilige Kirchenlehrer spreche nicht ex ecclesiae traditione, wenn er die Meinung, die ungetauften Kinder würden zu irgend welcher Seligkeit gelangen, zu den Pelagianischen Irrthümern rechnet. Schon Bellarmin habe über diesen Punct gegen Catharinus auf das Entschiedenste sich geäußert; daß er nicht gleichfalls Salmeron's und Molina's Meinung namhaft gemacht, erklärt sich aus dem Umstande, daß zur Zeit, als die libri controversiarum geschrieben wurden, Molina's Concordia noch nicht verfaßt, und Salmeron's Schriften wenigstens noch nicht gedruckt gewesen. Wäre es nöthig, noch andere eminente Auctoritäten gegen diese Meinung in's Feld zu stellen, so wäre auf des Cardinals de Laurea Disputationes de statu parvulorum und auf Noris' Vindiciae Augustinianae (c. 5, §. 3) zu verweisen.

Die von den Thomisten urgirte Behauptung, daß gerade die ausgezeichnetsten Theologen des Jesuitenordens Molina am fernsten stünden, wurde von der anderen Seite her mit der reciproken Bemerkung erwidert, daß auch Bañez' Lehren in der Dominicanerschule nicht jene allgemeine Zustimmung gefunden hätten, so daß man sie für das gemeinhin geltende Bekenntniß der Thomisten auszugeben berechtiget wäre. So hebt Liv. Meyer mehrere namhafte Dominicaner-Theologen hervor, welche, wie Joh. Vincentius [1]) und vor

[1]) Johannes Vincentius lehrte die Theologie zu Salamanca, zuletzt an der Sapienz zu Rom, † 1595, hinterließ eine Relectio de gratia Christi sanctificante habituali, und einen Tractatus de origine gratiae.

ihm Mantius [1]), der physica praedeterminatio entgegen, für eine praedeterminatio moralis sich erklärt, oder wie zwei andere Salmanticenser Doctoren Raymundus Pasqualius [2]) und Blasius Verdu [3]) für das moralisch Gute der übernatürlichen Ordnung einen gleichzeitigen concursus der göttlichen Thätigkeit für ausreichend gehalten hätten; Navarrette, der doch sonst in Allem mit Bañez geht, könne sich wenigstens dieß nicht verhehlen, daß sich weder in der Schrift, noch in den Vätern und Concilien etwas von einer praedeterminatio materialis peccati finde; Johannes Nicolajus, der in Paris lehrte, habe sich gegen die spanischen Dominicaner erklärt, welche die formelle Bosheit der Sünde nicht in der Privation, sondern in etwas Positivem suchen, und annehmen, daß Gott hiezu prädeterminire; hiedurch werde Gott zur Ursache der Sünde gemacht. In ähnlicher Weise erkläre sich auch Gonzalez de Albelda [4]), so wenig dieß auch Serry zugeben wolle; ja der Dominicanergeneral Turcus habe sich laut und öffentlich gegen die physica praedeterminatio ausgesprochen. Die Bañezisten in Frankreich und Belgien werden von Meyer des Zusammenhanges mit den Jansenisten beschuldiget; ja er bemüht sich, zu beweisen, daß größtentheils Arnauld, Quesnell u. A. das Materiale zu dem anfänglich pseudonym erschienenen Werke Serry's über die Geschichte der Congregationes de auxiliis geliefert hätten; diese Männer wären es gewesen, von welchen zuerst die verdächtigen Berichte eines Coronellus, Pegna, Lemos wären

[1]) Mancius de corpore Christi lehrte zu Alcala und Salamanca, † 1576 und hinterließ im Manuscripte: Erudita in universam S. Thomae summam ejusque interpretem Cajetanum commentaria.

[2]) Commentaria in epistolam S. Pauli ad Romanos. Barcelona 1597.

[3]) Blasius Verdu a Sans aus Catana, lehrte zu Tortosa, † 1625 und hinterließ: Disputatio de rebus universalibus; Utrum detur quarta figura (nempe Galenica), decisio; Comm. in logicam Aristotelis; Comm., scholia, resolutae quaestiones super disp. de Trinitate, in P. I. Summae S. Thomae; Relectiones duae, altera contra scientiam mediam, altera pro efficacia divinorum auxiliorum, nebst mehreren ascetischen Schriften in spanischer Sprache.

[4]) Johannes Ganzalez de Albelda lehrte zuerst in mehreren Ordenshäusern seines Vaterlandes, dann zu Rom im Colleg S. Thom. ad Minervam, zuletzt in Alcala, † 1622. Er hinterließ: Commentariorum et disputationum in P. I. Summae S. Thom. Voll. II.

hervorgezogen worden. Nicht minder sei die schon erwähnte Schrift Reginald's de mente concilii Tridentini vor ihrer Veröffentlichung von Du Vaucel, Arnauld und Quesnell durchgesehen worden; Massoulié sei, wie aus Briefen zu erweisen, in freundschaftlichen Beziehungen zu Du Vaucel und Quesnell gestanden. Ähnliche Beziehungen werden einem Natalis Alexander und Norbert Delbecque[1]) nachgesagt, aber gleich allem Übrigem von der anderen Seite nicht zugegeben.

Was erwiderten nun die mit Liv. Meyer im Streite liegenden Thomisten auf diese Anschuldigungen, durch welche ihnen Bajanische, Jansenistische, Quesnell'sche Irrthümer zur Last gelegt wurden? Wir wollen die Antwort vernehmen, welche Henricus a St. Ignatio hierauf gibt. Den Bajanismus anbelangend, sucht er aus den Aussprüchen eines Suarez, Cunerus Petri[2]) u. A. zu erhärten, daß selbst die Gegner zugeben, die von Rom aus censurirten Thesen seien nur in demjenigen Sinne zu mißbilligen, in welchem sie dem Contexte zufolge von Bajus gemeint waren. So könne man mit Bajus sagen, daß das liberum arbitrium ohne gnädige Hilfe Gottes nur zu sündigen vermöge, wofern man dieß so versteht, daß der Wille ohne Gnade keinen in jeder Hinsicht gut zu nennenden Act zu Stande bringe. Das Gleiche ist zu bemerken in Beziehung auf

---

[1]) N. Delbecque lehrte zu Löwen, Douay, einige Jahre auch zu Rom, kehrte aber wieder nach Belgien zurück, † 1714. Schriften: De advertentia ad peccandum necessaria, Lüttich 1696, als Widerlegung der von einem Dijoner Jesuiten 1686 aufgestellten und zu Rom 1690 verworfenen Lehre de peccato philosophico. — Dissolutio schematis Wyckiani bipartiti de praedestinatione. — Vindiciae gratiae divinae adversus novo-antiquos ejus impugnatores ad mentem gemini Ecclesiae solis SS. Aurelii Augustini et Thomae Aquinatis, Brüssel 1711. — Theses polemicae de justificatione et merito, Löwen 1712. — Appendix ad theses polemicas etc. 1712. — Auch besorgte er eine Ausgabe der Werke des Löwener Theologen Franz Sylvius, der Theologia moralis des Natalis Alexander, und der zweiten Auflage des Werkes Serry's über die Geschichte der congr. de aux. 1709. — In seinem Nachlasse fand sich auch handschriftlich eine Summa S. Thomae Aq. ad antiquiores codices MSS. recognita, deren Druck durch den damaligen europäischen Krieg unterbrochen wurde.

[2]) Cunerus Petri, Lewardiensis episcopus, acerrimus Baji aemulus, Verfasser eines Commentarius in 76 propositiones a Pio V. damnatas, erschienen a. 1571.

die Proposition: Non est vera legis obedientia sine charitate, in welchem Satze man auch noch die nöthige Unterscheidung zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Charitas zu machen hat, welche letztere auch ein Motiv sündiger Seelen sein kann. Henricus will nichts Anderes behaupten, als was die Löwener Schule in ihrer dem Papste Innocenz XI. unterbreiteten Doctrin behauptet hat, und erlaubter Weise zu behaupten fortfährt. Und da deren Bekenntniß von demselben Papste und von folgenden, welche den Jansenismus und Quesnellianismus censurirten, keine Beanstandung erfuhr, so kann das daraus Entnommene, auch dann wenn es scheinbar mit den Ansichten von Jansenius und Quesnell zusammenstimmt, nicht als glaubenswidrig ausgegeben werden. Quesnell — fügt Henricus hinzu — wäre ohnehin nicht verurtheilt worden, wenn nicht seine Gegner am römischen Hofe seine Ansichten als baaren Jansenismus ausgegeben hätten.

Den Vorwurf der Befreundung mit den Jansenisten weisen die Thomisten und namentlich die Dominicaner durch Berufung auf die Männer ab, welche aus ihrer Mitte zum nachdrücklichsten Kampfe gegen den Jansenismus hervorgetreten seien; so ein Johannes Nicolajus, ein Alexander Sybille[1]). Der Jesuit Dechamps gestehe in seinem Werke de haeresi Janseniana, daß es keine heftigeren Gegner des Jansenismus gebe, als die Theologen aus dem Predigerorden; und daß demnach die Jansenisten sehr im Irrthume seien, wenn sie meinen, die Vertheidiger der physica praedeterminatio auf ihrer Seite zu haben. Und dieß gesteht auch Pascal zu, wenn er den Dominicanern seiner Zeit bitter vorwirft, daß sie von der constanten Tradition ihres Ordens in der Gnadenlehre abgefallen und als Überläufer in das Lager der Jesuiten übergegangen wären[2]). Die

---

[1]) Außer diesen faßten besondere Werke gegen die Jansenisten ab: Bernard Guyard († 1644): Discrimina inter doctrinam Thomisticam et Jansenianam. Vincentius Baron richtete den zweiten Theil seiner Manuductio ad theologiam moralem eben so gut gegen Wendreck (Nicole) wie gegen die Probabilisten aus dem Jesuitenorden, welche von Nicole angegriffen waren.

[2]) Allez, mon Père — heißt es am Schlusse des zweiten Provincialbriefes — votre ordre a reçu un honneur, qu'il ménage mal. Il abandonne cette grâce qui lui avait été confiée, et qui n'a jamais été abondannée depuis la création du monde etc. Pascal ahnte nicht, daß er selbst es war,

Salmanticenſer heben hervor, wie der Janſenismus, während er in ſeinen Behauptungen über den Zuſtand der gefallenen Menſchennatur in die Irrwege des Calvinismus geräth, den Urzuſtand der natura integra Semipelagianiſch auffaßt. Nach ihm bedurften die Engel und die erſten Menſchen vor dem Falle keiner gratia per se efficax; es gab für ſie bloß eine praedestinatio ex praevisis meritis, was natürlich auch eine bedingnißweiſe Anerkennung der scientia media in ſich ſchließt. Die Janſeniſten ließen ſich eine verfehlte Auffaſſung des Semipelagianismus zu Schulden kommen; ſo irrten ſie, erklären die Salmanticenſer, wenn ſie meinten, es ſei eine dem Semipelagianismus als ſolchem weſentliche Behauptung und von allen Semipelagianern feſtgehalten worden, daß der Anfang des Glaubens aus der Gnade ſei; es gab nach Prosper's Zeugniſſe auch ſolche, welche für den Anfang zum Glauben und jedem guten Werke die natürlichen Kräfte des Menſchen für ausreichend halten. Der cenſurirte Janſeniſtiſche Satz, es ſei eine Semipelagianiſche Behauptung, daß Chriſtus für alle Menſchen geſtorben ſei, iſt nach Henricus a St. Ignatio nicht darum falſch, weil, wie Liv. Meyer urgirt, Gott das Heil Aller vermöge ſeiner voluntas antecedens wolle; denn die Erlangung des Heiles und die Verleihung der wirkſamen Gnade iſt, wie die Thomiſten gemeinhin feſthalten, eine That der göttlichen voluntas consequens, die voluntas antecedens hat nur die gratia sufficiens zum Gegenſtande, und in Rückſicht auf dieſe iſt jener Satz zu erklären, welchen die Thomiſten für einen Pelagianiſchen Irrthum ausgeben wollen.

---

der die Kirche angriff und ſchädigte, und daß dieſe durch eine Auctorität, von welcher er es ſich am wenigſten verſehen mochte, ihn zu verurtheilen ſich gezwungen ſehen würde. Si on doute du grand pouvoir de l'art du dialogue sur les hommes — bemerkt Fenelon — on n'a qu'à se ressouvenir des profondes et dangereuses impressions, que les Lettres à un Provincial ont faites dans le public. L'auteur s'y est servi du dialogue, pour donner au lecteur des préventions les plus sérieuses. Il donne à une erreur affreuse, je ne sais quoi de touchant et de sérieuses. Il écarte toutes les épines, et sème son chemin de fleurs. Le venin coule de sa plume avec une douceur flatteuse qui enchante l'esprit. Faut-il que les enfants des ténèbres soient plus ingénieux pour le mensonge, que les enfants de lumière ne le sont pour la vérité? (Préambule de l'Instruction pastorale en forme de dialogues sur le système de Jansénius.)

Auf den Vorwurf der Tendenz zum Calvinismus oder wirklicher Übereinstimmung mit den die Freiheit aufhebenden Sätzen desselben erwiderte Lemos in der Disputation mit Bastida, daß bereits von den Pelagianern den Vertretern der kirchlichen Anschauung aus ähnlichen Ursachen Manichäismus vorgeworfen worden sei. So berichtet Prosper in einem Briefe an Augustinus die Klage der Semipelagianer: Removeri industriam, tollique virtutes, si praedestinatio Dei humanas praeveniat voluntates, et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quamdam induci necessitatem. Eben so wurde seiner Zeit dem heiligen Augustinus, wie jetzt den Thomisten, der Vorwurf gemacht, daß sie die gratia sufficiens läugneten, vgl. Fausti Lib. I, capp. 4, 11; eben so erhob man einst gegen Augustinus die Beschuldigung, daß er Gott zur bewegenden Ursache der Sünde mache, vgl. Prosper in respons. ad capitul. Gall.; und eben so wirft Faustus den Katholiken vor, daß nach ihrer Meinung die Menschen durch göttlichen Beschluß dem Verderben preisgegeben würden. Ähnliches sei auch bei Fulgentius zu lesen: Non autem ignoras, etiam praeterito tempore illo luculentissimo sancti Augustini operi, quod scripsit de Praedestinatione Sanctorum, a quibusdam Gallis objectum, quod B. Augustinus in assertione praedestinationis divinae peccatores non ad solum praedestinatos diceret judicium, sed etiam ad peccatum. Umgekehrt wurde aber den Pelagianern von Augustinus nachgewiesen, daß gerade von ihrem Standpuncte aus die Thatsache des actuellen freien Wollens ein unerklärliches Problem bleibe; und dasselbe gelte auch von den Molinisten. Denn die indifferente Willenspotenz muß zur Selbstäußerung von Außen sollicitirt, und jede geschaffene Kraft ohne Ausnahme vom movens primum bewegt werden. In diesem Sinne erklärt sich der heilige Hieronymus Ad Ctesiph.: Quod autem sursum deorsumque jactitant, liberum a nobis arbitrium destrui, audiant e contrario eos arbitrii destruere libertatem, qui male eo abutuntur adversus beneficium largitoris. Calvinus hält wenigstens das Princip fest, aus welchem die actuelle Freiheit zu erklären ist; die Molinisten aber geben dieses Princip selber auf, und so wiederholt sich hier, was Augustin den Pelagianern vorwarf, daß diese principiellere Gegner der menschlichen Freiheit seien, als die Manichäer. Prosper retorquirt den Vorwurf, daß die Augustinische Gnadenlehre Gott zum Urheber des Bösen mache,

auf die Semipelagianer: Qui praescientiam Dei in nullo ab ipsius praedestinatione discernit, malis conatur adscribere (Resp. ad capitul. Gall. 15). In diesem Falle seien die Molinisten, und Molina selber gesteht dieß ausdrücklich zu, wenn er sagt, daß Gott in particulari Ursache unserer bösen Handlungen sei, wenn schon nur allgemeine Ursache, als ob hiedurch der Charakter einer eigentlichen Ursächlichkeit aufgehoben würde. Determinirt sich auch nach Molina der Mensch selber zur Sünde, so ist Gott doch die mitwirkende Ursache in Setzung und Ausführung des sündhaften Actes. Schlimmeres kann auch kaum Calvin sagen.

In unseren Tagen wurde von den Thomisten der den Jesuiten gemachte Vorwurf des Semipelagianismus aus dem Gebiete der Theologie auf jenes der Philosophie übertragen, und so der Gegensatz der beiden einander bekämpfenden Richtungen aus dem allgemeinen Verhalten der menschlichen Vernunft zur göttlichen Wahrheit beleuchtet und erklärt. Was die Semipelagianer in der Theologie waren — sagt der berühmte Theatiner Gioacchino Ventura in seinem gegen den Jesuiten Ghastel[1]) gerichteten Werke[2]) — das sind die modernen Semirationalisten in der Philosophie; sie sind die wahren Semipelagianer der Philosophie, gleichwie die Semipelagianer die wahrhaften Semirationalisten der Theologie gewesen sind, und die Pelagianer die Vorläufer der heutigen Rationalisten. Die Pelagianer läugneten die Erbsünde und die Nothwendigkeit der innerlich wirkenden Heilsgnade; eben so die Rationalisten die Alteration der ursprünglichen Menschennatur durch den Sündenfall und die Nothwendigkeit oder gar auch die Existenz einer positiven äußeren Offenbarung. Wie nach Pelagius der Mensch durch sich selbst im Stande ist, das Gute zu thun, so nach den Rationalisten, durch sich selbst die religiöse Wahrheit zu entdecken. Die Semipelagianer suchten eine Art Juste-Milieu zwischen Augustin und Pelagius, Wahrheit und Irrthum zu begründen, und wurden Metapelagianer und Metaaugustinianer. Und eben so stehen heutzutage die Semirationalisten als Metarationalisten und Metatraditionalisten zwischen Rationalis-

[1]) De la valeur de la raison humaine. 1854.

[2]) La tradizione e i Semi-Pelagiani della filosofia ossia il Semi-Razionalismo svelato. Milano 1857 (aus der italienischen Gesammtausgabe der Werke Ventura's).

mus und Traditionalismus, Naturalismus und katholischen Supranaturalismus. Gleichwie die Semipelagianer die Nothwendigkeit der gratia praeveniens in Abrede stellten, so die Semirationalisten die Nothwendigkeit einer aller eigenen Vernunftthätigkeit vorausgehenden (Ur-) Offenbarung; wie die Semipelagianer meinten, daß der natürliche Wille ohne Gnade zwar nicht alles Gute, aber doch einiges Gute vollkommen leisten könne, so glauben die heutigen Semirationalisten, daß die menschliche Vernunft zwar nicht alle, aber doch einige von den auf Gott und das Verhältniß des Menschen zu Gott bezüglichen Wahrheiten zu erkennen und einige Irrthümer über dieselben zu vermeiden vermöge. Der Chorführer dieser Richtung ist P. Chastel, welcher sich polemisch gegen Traditionalismus und Rationalismus ausläßt, und in den von ihm bezeichneten namhaftesten Trägern beider Richtungen Bonald und Cousin bekämpft; jedoch so, daß der Traditionalismus weit mehr Ungunst erfährt, als der Rationalismus, worauf ohne Zweifel Chastel's Verwandtschaft mit letzterer Richtung Einfluß hat. Dem Rationalismus liege allerdings die Gefahr nahe, die Vernunft zu überschätzen und die Aufschlüsse der Offenbarung zu unterschätzen; der Traditionalismus aber entehre Gott selber durch Verläugnung der Vernunft, dieses edelsten Geschenkes der Gottheit, seine Lehren seien daher im Grunde verderbt.

Ventura geht nun daran, die Verwandtschaft und beziehungsweise Identität dieses katholischen Semirationalismus mit dem eigentlichen Rationalismus nachzuweisen. Diese Verwandtschaft wird von Guizot, einem der erpichtetsten Semirationalisten, klar ausgesprochen, wenn er sagt, der katholische und philosophische Rationalismus verhalten sich zu einander wie das Mehr oder Minder einer und derselben Sache; also besteht zwischen beiden bloß ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied. Der Semirationalist gibt zu, daß der Mensch ursprünglich durch sich selbst die Sprache auffinden [1]), und intellectuelle, moralische und religiöse Erkenntnisse hätte erringen können; es wird also mindestens als Möglichkeit hingestellt,

[1]) Nach Chastel — bemerkt Ventura — ist die Sprache sogar wirklich menschliche Erfindung; und P. Liberatore gehe noch weiter: Equidem sic existimo, ad absolutam pussibilitatem quod attinet, hominem per se potuisse ex ipsa propensione et facultate loquendi quam accepit, determinatum sensum vocibus quibusdam tribuere, et sic sponte sua efformare sensum. (Institut. logic.)

was der philosophische Rationalismus als wirklich geschehen behauptet. Die Lehre von einem ursprünglichen Menschheitszustande ohne Offenbarung und Tradition ist aber grundverwerflich; sie ist das Evangelium des an die Stelle des Offenbarungsglaubens sich setzenden Humanitarismus, des Pantheismus, und führt in letzter Consequenz auf den Atheismus. Die Möglichkeit einer Civilisation der Menschheit durch sich selbst zugebend, kann Ghastel auch nicht umhin, der verwerflichen, und in Cartesius und Malebranche verurtheilten Lehre von den angebornen Ideen eine gewisse Berechtigung zuzugestehen; ja er geht so weit, die drei Erklärungen vom Ursprung der Ideen, die Platonische, Aristotelische und Epikuräische als gleichberechtiget neben einander hinzustellen, da jede derselben eine glänzende Reihe von imponirenden philosophischen Auctoritäten für sich habe, welchen gegenüber ein Einzelner sich nicht so leicht ein entscheidendes Wort anmassen könne. So darf jedoch das Mitglied einer Genossenschaft nicht sprechen, welche sich zur Lehre des heiligen Thomas verpflichtet hat. Die Lehre von den angebornen Ideen läßt unerklärt, wozu dem menschlichen Geiste die Vereinigung mit dem Leibe dienen soll; sie führt nothwendig auf die von Thomas bekämpfte Averroistische Doctrin, daß der thätige Verstand in allen Menschen nur Einer sei, nämlich der ungeschaffene Verstand selber; sie hebt die subjective Realität unserer Erkenntnisse und deren nothwendige Beziehung zu unserem eigenen Körper und allen äußeren Sinnendingen auf, führt demnach auf den crudesten Idealismus und Skepticismus hin, welche Irrthümer die Kirche zu verschiedenen Zeiten in Scotus Erigena, Cartesius, Malebranche, Spinoza, Cousin verurtheilt hat — oder auch zum Materialismus und Atheismus. Übrigens war Cartesius nicht ganz Platoniker, und der große Bossuet war Scholastiker. Die scholastische Ansicht ist auch die einzige kirchlich zuläßige; weil sie die einzige ist, welche sich mit der auf dem Viennenser Concil formulirten dogmatischen Declaration, daß die Seele die Wesensform des Körpers sei, vereinbaren läßt. Mit diesem Dogma congruirt einzig die Annahme, daß wie die Seele causa efficiens, so der Leib causa materialis der Ideenbildung sei. Alle großen Theologen und heiligen Lehrer, ein Athanasius, Augustinus, Isidorus von Sevilla, Bernardus, Anselmus, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, ein Lainez, Salmeron, Suarez, Bellarmin dachten so. Der falsche Platonismus nahm in der

Theologie mit Luther seinen Anfang, und seine Lehre von einer directen Offenbarung Gottes in jeder menschlichen Seele war nur eine Übertragung der falschen Platonischen Ideenlehre auf das Gebiet der Theologie. — Chastel spricht den falschen Satz des Hugo Grotius nach, daß die Moralgesetze auch dann noch wahr sein und für Menschen Geltung haben müßten, wenn Gott nicht existirte; wenigstens fließt dieß aus seiner Behauptung, daß sie in einem nothwendigen Willen Gottes gegründet seien. Dieß hieße läugnen, daß Gott unser höchster und absoluter Herr sei; es steht vielmehr fest, daß das Sittengesetz, welches zunächst in der menschlichen Vernunft, zuhöchst in der ratio aeterna gegründet ist, nicht eher irgend welche moralische Geltung hat, ehe es von Gott vorgeschrieben wird. Der Einwand, daß doch gewiß die mathematischen Wahrheiten auch dann wahr wären, wenn Gott nicht existirte, ist ein Sophisma; die mathematische Wahrheit ist eben etwas ganz Anderes, als die Existenz einer moralischen Verpflichtung, die durch sich selbst auf Gott als höchstes Strebeziel und letzten Zweck hinweist. Ein Bayle freilich hielt eine Gesellschaft moralischer Atheisten für möglich; er meinte, aus der Erkenntniß der Natur der moralischen Wesen und der Beschaffenheit der Dinge müßte sich auch das beiden gemäße Handeln eruiren lassen. Gerade so argumentiren auch die heutigen Rationalisten und Semirationalisten. So dachten einst auch ein Hobbes und Spinoza, so die Rosenkreuzer und Machiavellisten, so die von Calvin erwähnten Secten der Atheisten und Freigeister, und überhaupt alle aus dem Schooße des Protestantismus hervorgegangenen Freidenker. Es war nur ein Rest christlicher Scham, daß Pufendorf Diebstahl, Ehebruch, Gotteslästerung für Handlungen ansah, die durch ein positives Gebot Gottes, und nicht bloß durch die Vernunft verboten seien; von einer ratio aeterna wußte er nichts. Erst kürzlich hat sich ein außerhalb des Streites zwischen den Traditionalisten und Semirationalisten Frankreichs stehender Professor in Löwen (Ubaghs) im Namen seiner berühmten Collegen (Brief vom 14. Januar 1856) erklärt, daß eine Moral ohne religiöse Fundamentirung wol einem Kant und Cousin zustehen mochte; es sei aber unbegreiflich, wie ein Christ, ein Priester, ein Theolog, ein P. Chastel dieß meinen könne. Er glaubt diesen zum mindesten doch auf Leibnitz's Theodicee II. n. 104 verweisen zu müssen, wo sich eine tiefe, von Chastel nicht gehörig gewürdigte Wahrheit angedeutet fände.

Die Zeugnisse und Autoritäten, welche von den neuen Semipelagianern zu Gunsten ihres Semirationalismus aufgerufen werden, sagen das nicht, was ihnen unterlegt wird. So geht aus Röm. I, 18—22 nicht hervor, daß es eine von einer ursprünglichen Offenbarung und Tradition unabhängige Gotteserkenntniß gebe. Die Stelle Röm. II, 12. 14. 15 spricht nach Thomas' richtiger Erklärung von den zum Christenthum bekehrten Heiden, daher unter der daselbst erwähnten lex nicht die lex naturalis, sondern nur das Mosaische Gesetz gemeint sein kann. Die in Anspruch genommene Stelle aus Thomas quaest. de Fide, art. 2 sagt nicht, was in sie hineingelegt wird; es wird dort nicht der Fall angenommen, daß ein Mensch von Kindheit an, ohne je im bewußten Verkehre mit Menschen gestanden zu haben, in Wäldern und bloß thierischer Gesellschaft, zum natürlichen Denken erwache. Mithin lassen sich auch die auf diese falsche Deutung gegründeten Folgerungen nicht als Thomistische Ansicht ausgeben. Würden übrigens Kinder, bevor sie denken und sprechen gelernt haben, von der menschlichen Gesellschaft auf lange Zeit abgesondert werden, so würden sie wahrscheinlich selbst die körperliche Sprachfähigkeit verlieren, und jedenfalls immer Kinder bleiben; in theologischer Beziehung käme es dann darauf an, ob sie Getaufte oder nicht Getaufte seien. Würde aber, nachdem sie bereits einen gewissen Grad der geistigen Entwickelung erreicht, jenes traurige Loos über sie verhängt, so würde Gott, wie Thomas andeutet, durch irgend ein außerordentliches Mittel, sei es durch innere Erleuchtung oder durch menschliche Hilfe, ihnen die Möglichkeit des ewigen Heiles retten. Bei der Berufung auf Thomas Gent. I, c. 4 hat Chastel die wichtigen Worte übersehen, welche auf den wahren Sinn des ganzen Abschnittes ein eigenes, gewiß nicht semirationalistisches Licht werfen: Remaneret igitur genus humanum, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret „in maximis ignorantiae tenebris"! Über den Mißbrauch, welchen Chastel mit den Auctoritäten eines Chrysostomus, Augustinus u. s. w. treibe, will Ventura kein Wort verlieren. Daß die alten Philosophen ihre besseren Einsichten, durch welche sie sich von der Menge unterschieden, auf traditionellem Wege erlangten, ist gemeinhin Lehre der Väter, und wird auch von einem Baltus, Chastel's Ordensgenossen und Gegner des Traditionalismus, zugestanden. Sie wußten aber selbst die traditionell überkommene Wahrheit nicht rein und

unentstellt aufzufassen; und hatten nach ihren eigenen Geständnissen das Bessere, was sie dachten, nicht aus sich selbst gefunden.

Der Semirationalismus sucht sein Recht durch falsche Beschuldigungen des Traditionalismus zu behaupten; er legt diesem die völlige Identification von Sprechen und Denken zur Last, so daß es gar kein wortloses Denken gebe. Dieser Vorwurf ist ungerecht; nach traditionalistischer Ansicht vollzieht sich gerade die edelste und höchste Function des Denkens, die Formirung der Idee oder des Allgemeinbegriffes ohne Wort. Daß das Denken nichts anderes als ein Sprechen mit sich selbst sei, ist Lehre des heiligen Thomas; daß es gar kein Denken ohne Sprechen gebe, hat kein Traditionalist, kein Bonnetty und Nicolas, keiner der auf dem Concil zu Amiens versammelten und dem Traditionalismus gewogenen gelehrten französischen Bischöfe behauptet. Dem heutigen Traditionalismus die Irrthümer Bonald's über den Ursprung der Ideen und über die Passivität der Seele zur Last legen wollen, ist eine Unredlichkeit; die besondern Ansichten Bonald's sind eben so wenig die wahren Lehren des Traditionalismus, als die besonderen Meinungen eines katholischen Theologen die Ansichten des Katholicismus selber sind. Ventura weist darauf hin, wie eifrig er die zahlreichen Widersprüche der Lehre Bonald's bekämpft, ihre Übertreibungen und Unrichtigkeiten aufgedeckt habe; wie z. B. wenn Bonald die anfängliche Seele nicht bloß für eine tabula rasa, sondern für ein aller activen Kraft beraubtes Sein ausgibt; oder wenn er meint, daß die Sinne die einzige Quelle aller Ideen seien.

Der Traditionalismus — wird ferner behauptet — stelle der allgemeinen theologischen Lehrweise zuwider die Praeambula fidei in Abrede. Dieß geschieht nicht von Seite der Traditionalisten, welche eine durch natürliche, rein menschliche Überlieferung angeregte Vernunftgewißheit anerkennen, sondern von Seite der Skeptiker, welche entweder nur conventionelle Überzeugungen zugestehen, wie Bayle und Hobbes (scettici civili), oder bloß einen allgemeinen Menschheitsglauben anerkennen, wie Buffier und Lamennais (scettici umanitarii), oder keine andere übersinnliche Gewißheit, als jene des Christenglaubens gelten lassen, wie Huet und Bautin, welcher letztere jedoch widerrufen hat (scettici religiosi). Aber — wendet Chastel ein — einen dem natürlichen Denken vorangehenden natürlichen Glauben annehmen, ist ja vernunftwidrig. Und warum? „Weil wir

glaubend ein Wissen davon haben müssen, daß und warum wir glauben, und dieses Wissen kann nicht wieder Glaube sein." Ganz richtig; die Materie des Glaubens ist etwas rein Objectives und nichts Subjectives; demgemäß sagt auch der deutsche Semirationalist Storchenau: Sensus intimus sumus nosmet ipsi, qui sentimus. Die Sprache erlernt man glaubend; fides ex auditu: und dieses glaubende Hinnehmen ist die unerläßliche Bedingung der Vernunftentwickelung. Man würde nur dann irren, wenn man die conditio sine qua non mit der causa efficiens der Ideenbildung verwechselte, als welche das natürliche Vernunftlicht zu verstehen ist. „Aber es gibt keinen natürlichen Glauben und keine natürliche Offenbarung." Also auch keinen natürlichen Gottesglauben, den doch der Semirationalismus selber annimmt?

Die Erklärung des Concils von Amiens (cap. 16, num. 3) gehört gar nicht zur Sache, da sie die Nothwendigkeit einer rein menschlichen Erziehung und Bildung der menschlichen Vernunft ganz außer Frage läßt, und nur bestimmt, was die gebildete und entwickelte Vernunft aus sich selbst und auf rein natürlichem Wege zu erkennen vermöge. Daß die congregatio indicis den hier gemeinten Traditionalismus nicht verdammen wolle, ist Thatsache; den zum Zwecke einer Censurirung aus Frankreich eingesendeten Thesen wurde einfach die Bemerkung angefügt: Nihil censura dignum invenitur. Es wäre auch unbegreiflich, wie die traditionalistische Lehre von der Ideenbildung eine kirchliche Rüge erfahren haben sollte, da sie eben die ächt Thomistische, und die einzige dem Geiste der christlichen Lehre entsprechende ist. Denn einzig sie erklärt, wie die Seele im Denken und in Hervorbringung des Wortes als Abbild des dreieinigen und des nach Außen wirkenden Gottes sich erweise. Die das innere Wort zeugende intellective Seele bildet den Hervorgang des göttlichen Wortes aus dem Vater nach; wie das verbum mentis vor dem verbum oris ist, und unabhängig von demselben, so existirt das Wort Gottes seit ewig und unabhängig von seiner Verleiblichung in der Menschwerdung. Wie Gott in sich selbst lebt und zugleich nach Außen wirkt, so auch die intellective Seele, welche in sich selbst thätig ist, und Producte ihrer Thätigkeit in hörbaren Worten nach Außen setzt; solcherart ahmt sie als causa secunda die causa prima nach. Es ist demnach eine thörichte Verläumdung, wenn dem Traditionalismus vorgeworfen wird, daß er den Menschen

annihilire, in Gott untergehen lasse, zu einer kranken Schattengestalt und zum Thiere im Walde erniedrige. Ist es unwahr, daß die Functionen der die Individuen zeugenden Eltern, der den Bestand der Familien sicherstellenden bürgerlichen Gewalten, der die Individuen, Familien und Nationen zur Heiligkeit führenden Kirche — daß mit einem Worte der väterliche, königliche, priesterliche Beruf in Nachahmung der schaffenden, erhaltenden und heiligenden Thätigkeit Gottes eine göttliche Weihe habe? Der Semirationalismus weist die den Eltern zustehende Function der Geistweckung der Natur zu; diese soll das Medium zwischen Mensch und Gott sein. Möge er doch auch beweisen, wie der Mensch ohne Erziehung, und auf die bloße Weckung und Anregung durch die äußere Natur beschränkt, zu jenen Kenntnissen der natürlichen Religion und Moral gelangen könne, die der menschlichen Vernunft allerdings ohne und vor Empfang übernatürlicher Gnaden und Erleuchtungen faßbar sind?

Wer hat endlich die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen in der Neuzeit aufzuweisen — fragt Ventura —, der Semirationalismus oder der Traditionalismus? Was haben die Vertreter des ersteren de Maistre's Abendstunden und dem dritten und vierten Buche Du Pape, was dem dritten und vierten Theile des Werkes: Sur l'indifference en matière de la religion von Lamennais, den Annalen der christlichen Philosophie und der Universalità cattolica entgegenzustellen? Wer hat die geschichtlichen Studien gefördert, und welche Wirkung hat diese Förderung hervorgebracht? Welche geistige Macht war es, welche den berühmten Historiker Augustin Thierry auf dem Todbette in den Schooß der katholischen Kirche zurückführte?[1]) Durch welche Fäden und Überzeugungen hieng einst der geniale Lamartine mit Christenthum und Kirche befreundet zusammen?

Die Lehre von der Uroffenbarung ist der Cardinalpunct der Doctrin Ventura's[2]). Aus ihr vererbte sich das richtige philosophische Verständniß der vornehmsten philosophischen Grundwahrheit, auf deren richtige Auffassung alle anderen Erkenntnisse über Geistiges und Sinnliches, Himmlisches und Irdisches gebaut sind, das

---

[1]) Vgl. Gratry, lettre a Mgr. l'archevêque de Paris sur les derniers instants de M. Augustin Thierry, als Anhang zum ersten Theile des Werkes Gratry's de la Connaissance de Dieu (5eme edition), Paris 1856.

[2]) Vgl. Ventura, Dal principio fondamentale della vera filosofia.

Verständniß des Menschen als eines aus zwei Substanzen zusammengesetzten, substanziell Einen Wesens — ein Verständniß, welches vermöge des geheimnißvollen Wie im Rapporte von Leib und Seele dem sich selbst überlassenen natürlichen Denken schlechterdings nicht erreichbar wäre. Selbst ein Plato kam nur auf eine accidentelle Einigung von Geist und Leib. Daß Aristoteles auf das richtige Verständniß gekommen, und die Seele als Wesensform des Leibes erkannt habe, hat man lange Zeit geglaubt, bis neueste Forschungen der englischen Gesellschaft in Calcutta herausgestellt haben, daß seine Metaphysik Wort für Wort aus alten indischen Büchern copirt sei, welche Alexander d. Gr. aus Indien heimgebracht und seinem Lehrer zur Verfügung gestellt hat. Ventura zweifelt nicht, daß die in diesen Büchern enthaltenen Aufschlüsse aus einer bis auf Adam zurückreichenden Tradition geschöpft seien. Die vollkommene Bewährung der philosophischen Richtigkeit der darin gelehrten Auffassung des Menschen ergibt sich erst der katholischen Vernunft im Hinblicke auf den Gottmenschen Christus, welcher, wie der Mensch substanzielle Einheit aus Geist und Leib ist, als hypostatische Einheit von Gott und Mensch erkannt wird, bei einem dem Verhältniß von Leib und Seele im Menschen analogischen Verhältnisse der Gottheit zur Menschheit in Christus. Demnach ist der Glaube an den Gottmenschen Christus die Grundbedingung einer wahren und gesunden Philosophie; unter allen philosophischen Geistern, welche je die Welt erleuchteten, unter allen Weisen, welche in den Schulen lehrten, ist keiner größer, als Thomas von Aquino, welcher die zu ihrer höchsten Potenz erhöhte Menschenvernunft repräsentirt, und in philosophischen Dingen Alles wußte und erkannte, was des Menschen Gedanke erreichen kann [1]).

---

[1]) Dappoichè la providenza di Dio ebbe compiuto questo grande lavoro della creazione o formazione della società cristiana sulle ruine della società antica, della società pagana, la ragione cattolica si risvegliò più possente e ripiena di vita; e nella persona dei Bernardi, degli Anselmi, di Alberto il grande e di san Tomaso, poggiò alla più grande altezza. San Tomaso, qual uomo! qual genio! Gli è la ragione umana inalzata alla sua più sublime potenza. Al di là degli sforzi del suo ragionamento, gli è la visione delle cose nel cielo. Su questa terra la ragione non saprebbe nè salire più in alto, nè vedere più chiaramente. Si può dire di san Tomaso, ciò che sant' Agostino diceva di san Girolamo:

Man kann nicht verkennen, daß Ventura mittelst seiner traditionalistischen Theorie die Thomistische Lehre in einer gewissen Richtung zum Abschlusse zu bringen versucht hat, welcher eine anderweitige Anknüpfung an dieselbe geradezu ausschließen würde, also auch jene Rosmini's, welcher den in seiner Ideologie [1]) entwickelten Gedanken einer angebornen Seinsidee eben auch aus Aristoteles und Thomas zu erhärten versuchte. Der Intellect — bemerkt Rosmini — besitzt eine allem Denken des Einzelnen vorausgehende Actualität, dem Lichte vergleichbar, welches, wie es alles Gefärbte sichtbar macht, in sich selbst auch die unterschiedenen Farben ungeschieden enthält. Dieser dem Lichte vergleichbare actuelle Denkinhalt ist das unbestimmte Sein, die allgemeine Seinsmöglichkeit, deren ursprünglichen und der Seele stets präsenten [2]) Gedanken nicht bloß subjective Wahrheit, sondern objective Geltung zukommt, indem er die Form ausdrückt, unter welcher Alles, was nur immer Gegenstand menschlicher Erkenntniß werden kann, existirt. Alles Denken, Urtheilen und Ratiociniren ist nichts Anderes als ein fortwährendes Anwenden dieses Urgedankens unter verschiedenen Beziehungen; und da können

---

Nemo scivit, quod Thomas ignoravit. Quest' uomo unico, quest' uomo la cui vita non sorpassò il mezzo secolo, ha tutto veduto, tutto conosciuto, tutto spiegato. Non vi ha errore che non abbia inanzi tratto preveduto, confutato, annientato. La sua Somma è il libro più stupendo, più profondo, più ammirabile che sia mai uscito da mano d'uomo; imperciochè la Santa Scrittura è uscita dalle mani di Dio. San Tomaso ha spiegato non solamento il mondo teologico, il mondo filosofico, ma ancora il mondo naturale. Il suo genio, riflettendosi sul suo seculo e su i secoli avvenire, vi recò la luce, l'ordine scientifico, il vero progresso, e sparse sulla scienza e sulla religione uno splendore che non impallidì giammai. Ventura, La ragione filosofica e la ragione cattolica, Vol. I, p. 109. 110.

[1]) Ideologia, 3 Voll., Torino 1851.

[2]) An diesem Gedanken festhaltend erklärt sich Rosmini zu wiederholten Malen gegen Cartesius, der den Ichgedanken als das Prius aller philosophischen Gewißheit hinstellte, und gedenkt beifällig der Worte Malebranche's, in welchen er seine eigene Grundansicht wiederfindet: On peut bien être quelque tems sans penser a soi-même; mais on ne sauroit, ce me semble, subsister un moment sans penser a l'être; et dans le même tems qu'on croit ne penser à rien, on est necessairement plein de l'idée vague et généralé de l'être.

abermals die Elementarbeziehungen und Elementarbegriffe, die allem menschlichen Denken zu Grunde liegen (idee pure = Einheit, Zahl, Möglichkeit, Universalität, Nothwendigkeit, Immutabilität, Absolutheit), von den gemischten, d. i. aus Vernunft und Erfahrung stammenden Begriffen (idee non pure) unterschieden werden, an deren Spitze die Begriffe von Geist und Körper stehen, deren wesentliche Eigenschaften sofort aus den Grundthatsachen der körperlichen und geistigen Wahrnehmungen erklärt werden. Vermöge dieser Methode des philosophischen Verfahrens, welche man allerdings keine speculative nennen kann, wird ihm von Gioberti ein subjectivistischer Psychologismus zur Last gelegt, jener Psychologismus, welchem, wie Luther in der Theologie, so Cartesius in der Philosophie Bahn gebrochen habe. Dagegen verkennt Gioberti seine eigene Stellung, wenn er für sich den Ontologismus als den correcten und wahrhaft katholischen Standpunct in Anspruch nehmen will; der von Ventura abgewiesene Vorwurf, die Praeambula fidei der Fides selber geopfert zu haben, könnte von Gioberti nicht abgewiesen werden, ohne etwa jenem anderen zu weichen, daß er alles philosophische Erkennen in Intuition aufgehen lassen wolle, und die gläubige und philosophische Intuition nicht auseinanderzuhalten wisse, vielmehr unwillkürlich die letztere als die vollkommenere über die erstere stelle, weil er eben über das Wesen beider auf psychologischem Wege sich Rechenschaft zu geben versäumte. Er mußte demnach nicht bloß vom scholastischen Ontologismus, sondern auch von Thomas und von dem Geiste des kirchlichen Lehrsystemes weiter abkommen, als er wollte und ahnte [1]).

[1]) Gioberti bemerkt auf deßfallsige Angriffe von Rosmini's Schülern: Chiunque confonde la visione ideale di Dio nel senso di santo Agostino, di san Bonaventura, del Malebranche e del Gerdil (volete nomi più cattolici e gloriosi?) colla visione beatifica propria dei comprensori, non sa che cosa siano queste due specie di visione. L'ordine sopranaturale, preso generalmente, è cosa assai diversa dalla visione sovranaturale; perchè i viatori, che non fruiscono di questa, possono pure appartenere in virtù di doni superiori al predetto ordine. Quanto alla visione sovranaturale, io non la confondo colla naturale, poichè l'una consiste nell' intuito dell' essenza, e l'altra nell' intuito della sussistenza e della proprietà divine. Degli errori filosofici di Antonio Rosmini, Brusselle 1844, Vol. III, p. 72.

Rosmini hat dieß in Beziehung auf den Gottesbegriff anzudeuten nicht unterlassen [1]).

[1]) Vgl. Rosmini's Brief an Pestalozza: Sulla questione se l'Essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature (Opere varie di Ant. Rosm., Casale 1840, p. 433), wo er nach vorausgeschickter Erklärung, in welchem Sinne man mit Scotus, ohne gegen Thomas zu verstoßen, die Univocität des Seins von Gott und Creatur behaupten könne (wofern man nämlich das Sein bloß als existere versteht), fortfährt: Con quest' idea o concetto l'uomo afferma la semplice esistenza, e non ancora l'essenza propria delle cose. Ora poniamo che invece di stabilire questo vero datomi anche dall' esperienza interna, io avessi stabilito, che il mezzo, con cui l'uomo conosce ed afferma le cose, fosse Iddio stesso, cioè l'essere inteso nel primo significato di S. Tommaso, che esprime la natura divina: in tal caso il panteismo sarebbe stato inevitabile, poichè ogniqualvolta l'uomo avesse predicato delle contingenti l'essere, egli avrebbe dato la natura divina alle cose; avrebbe affermato tutte le cose esser Dio, appunto perchè avrebbe predicato univocamente di Dio e delle cose l'essere preso nel primo significato di S. Tommaso. Il che se avesse considerato attentamente il signor Abate Gioberti, non avrebbe sostituito l'intuito di Dio all' intuito dell' essere ideale ed universale, aprendo così la porta amplissima al panteismo, con tutta la buona volontà di combatterlo.

Zweites Buch.

Geschichte des Thomismus als scholastisch-peripatetischer Doctrin. Verhältniß des Thomismus zu den Gegnern und Widersachern der scholastischen und peripatetischen Schul- und Lehrbildung.

Es war bereits im vorigen Buche von den Reformversuchen die Rede, welche Vittoria, an der Pariser Universität gebildet, nach seiner Heimkehr in sein Vaterland, und als Lehrer an der Universität Salamanca wirkend, mit der theologischen Lehrweise erfolgreich vorgenommen hatte. Die Nothwendigkeit einer solchen Reform war nicht zu verkennen, und das Bedürfniß darnach war seit Gerson's Zeiten laut und dringlich genug ausgesprochen worden, nicht selten mit Übertreibung und ungerechter Verkennung des wirklichen Werthes der scholastischen Wissenschaft. Die Humanisten und einseitigen Mystiker waren principielle Gegner der Scholastik; die einen tadelten den Ungeschmack und die barbarische Sprechweise der scholastischen Theologie, die anderen klagten, daß über dem Wuste spitzfindiger Grübeleien der gesunde und nahrhafte Gehalt der theologischen Wissenschaft vernachlässiget werde, daß den Theologen im Streite über abstracte Formeln und Distinctionen der lebendige Sinn für die einfache und erbauliche Fruchtbarkeit des lebendigen Gotteswortes abhanden gekommen sei [1]; man klagte über ungebührliche Vernach-

[1] Über die Klagen Gerson's und Nicolaus' von Clemange und über die angebliche Äußerung Clemens' VII., die Pariser Theologen betreffend, vgl. Bulaeus IV. p. 888–891.

läßigung des Schriftstudiums und Abweichung von Geist und Ausdruck der heiligen Väter und Lehrer der Kirche. Das meiste Maaß beobachtete in derartigen Angriffen noch Erasmus von Rotterdam, wenigstens in seiner dem Mainzer Churfürsten gewidmeten Schrift de ratione verae theologiae [1]), die freilich auch principiell gegen die scholastische Lehrweise gekehrt ist [2]), aber doch wenigstens den größten der Scholastiker, Thomas Aquinas, gelten läßt und empfiehlt [3]). Großes Gewicht legt Erasmus auf geläuterten Geschmack, auf classische Bildung und philologische Gelehrsamkeit, letztere namentlich im Interesse der Schriftforschung und Bibelkunde. In seinen Bemühungen um Hebung dieser Art von Bildung begegnete er sich mit anderen achtbaren Männern seiner Zeit, einem Wilhelm Büde, Christoph Longolius, dem Sorbonnisten Jacob Lefevre, einem Thomas Morus, einem Anton von Lebrixa, der im Vereine mit Lucius Marineus in Spanien jene Reform des Unterrichtes anbahnte, welche in Italien bereits unter den Päpsten Eugen IV. und Nicolaus V. begonnen hatte, und das Auftreten eines Vives, Ferdinand Nuñez, Sepulveda, Mariana, Vittoria, Maldonat u. A. vorbereitete. Andererseits berührte er sich geistig oder auch persönlich mit Männern, welche aus ihren feindseligen Gesinnungen gegen die Theologen und Mönche kein Hehl machten, mit einem Laurentius Valla, Rudolph Agricola, Hermann vom Busche, Reuchlin, dessen Proceß mit dem

[1]) Erasmi Opp. ed. Lugd. Batav. 1704, Tom. V, p. 75 – 138.

[2]) Ubi tandem in his literis (scil. Augustini, Gregorii Naz. etc.), quod Aristotelem, quamlibet argutum aut eruditum, quod impium Averroem referat? Ubi primarum et secundarum intentionum, ubi formarum syllogisticarum, ubi formalitatum aut quidditatum aut etiam haecceitatum ulla mentio? Quibus apud istos differta sunt omnia. An ideo parum argute disserunt, quod non in conclusiones et corollaria dissecent omnia: quod non prius dicant, quid dicturi sint, quam dicant: ac rursum admoneant sibi dictum esse, quod aliquoties dictum non est: quod non sermonem omnem verbatim pene concisum contruncent? Haec pars dividitur in tres: prima rursus in quatuor, atque harum singulae in ternas: prima, ibi: secunda, ibi. Haec demum nobis erudita videntur, quae sunt frigidissima: et his a pueris assueti, nihil intelligimus, nisi quod ad eum modum sit frustratulim disceptum. Ibid. p. 82.

[3]) Augustinus inter antiquos praecipuus, et neotericorum omnium, mea sententia, diligentissimus Thomas Aquinas. Ibid. p. 78.

Cölner Inquisitor Jacob von Hochstraten (bezüglich der von dem getauften Juden Pfefferkorn als blasphemisch und religionsgefährlich angegebenen jüdischen Religionsbücher) Ulrich's von Hutten berüchtigte epistolas obscurorum virorum hervorrief.

Man rühmt von Reuchlin, daß er einer der ersten das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland belebte. Er hatte sie als Jüngling unter der Leitung des berühmten Johann Wessel in Paris erlernt, wo es schon seit a. 1430 besoldete Lehrer dieser Sprache gab; ein späterer Nachfolger Wessel's, Rudolph Baine, der als Bischof von Coventry starb, ein Robert Schinwood in Löwen, ein Johann van der Campen in Löwen und Freiburg gehörten zu den eifrigsten Förderern dieser Sprache in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, von Spanien zu schweigen, wo die von Raimund von Pennaforte gegründeten Sprachcollegien blühten und zur Zeit von Luther's Auftreten ein Alphons von Zamora, Paul Coronellus u. A. wirkten. Der Augustiner Provincial Caspar Ammonius in Lauingen ließ 1523 eine Übersetzung der Psalmen aus dem Urtexte erscheinen, früher hatte er bereits eine hebräische Grammatik veröffentlichet. In Italien war um dieselbe Zeit besonders der Dominicaner Santes Pagninus als Kenner der Semitischen Sprachen und Bibelausleger berühmt, dessen Leistungen Luthern nach seinem eigenen Geständnisse in der Zustandebringung seines deutschen Bibelwerkes wesentlich gefördert hatten. Bei solcher Sachlage und so verdienstlichem Antheile des Predigerordens an der Förderung der Bibelkunde wird man das verunglückte Unternehmen eines sonst ausgezeichneten Mannes dieser Genossenschaft, des Cardinal Cajetan billig beurtheilen, der, obschon ohne Kenntniß des Hebräischen, eine Verbesserung der Vulgata aus dem Urtexte zu Stande bringen wollte, um den Wortverstand der heiligen Schrift möglichst genau und sicher zu ermitteln. Er ließ zu dem Ende zwei Übersetzungen des hebräischen Urtextes durch zwei Sprachgelehrte, einen Juden und einen Christen, nach seinem ausdrücklichen Wunsche möglichst wortgetreu, anfertigen [1]); für das Neue Testament bediente er sich der Übersetzung und der Scholien des Erasmus. Die Erklärungen der Kirchenväter ließ er größtentheils bei Seite, weil dieselben, wie er

[1]) Pallavicini entschuldiget das Mißlingen seines Planes Hist. conc. Trid. Lib. VI, cap. 17, p. 216, vgl. p. 221 (Cöln. Ausg. 1717, P. I).

ausdrücklich hervorhebt, um den Literalsinn der Schrift sich verhältnißmäßig wenig bemüht hätten; die Ergebnisse kritischer Forschungen auf geschichtlichem Gebiete sollten nach seiner Absicht der neuversuchten Erklärung zu Gute kommen. Sein Versuch fand keinen Anklang und wurde am heftigsten im Schooße seines Ordens selber von Ambrosius Catharinus angegriffen, welcher, kaum nach Cajetan's Tode (1535) zu Paris eine Schrift gegen ihn erscheinen ließ[1]). In dieser Schrift wird Cajetan, weil er die Canonicität des Briefes an die Hebräer anzweifelte, mit Julian dem Apostaten verglichen; daß er den in der Apostelgeschichte erwähnten Dionysius Areopagita nicht für den Verfasser der unter seinem Namen gehenden Schriften hielt, stellt ihn in Catharinus' Augen in die Kategorie Jener, welche mit einem Valla, Erasmus, Luther gehen. Catharinus rechtfertiget sein Auftreten gegen Cajetan durch Berufung auf die Zustimmung der Sorbonne, welche in der That 1544 eine Reihe von Behauptungen aus Cajetan's Bibelcommentar als falsch und ungereimt, theilweise sogar als glaubenswidrig verwarf; so die Ansicht, daß das Matthäusevangelium ursprünglich griechisch abgefaßt worden sei; daß ein christlicher Gatte seine ehebrecherische Gattin entlassen und eine andere nehmen dürfe; daß das Pronomen Hoc in der Consecrationsformel nicht das materielle Brot und auch nicht den Leib Christi, sondern die neue Substanz anzeige; daß man über die Farbe, die Größe und Gestalt der Kleider, über Bart und Haar, über den Unterschied der Speisen und Getränke kein Gebot Christi antreffe, indem alles Dieses gar nicht zur evangelischen Lehre gehöre; daß das Feuer der Verdammten kein natürliches, sondern ein metaphorisches sei; daß Joh. Cap. VI nicht vom Sacramente des Abendmales gehandelt werde; daß die Geschichte der Ehebrecherin Cap. VIII unächt sei; daß die liturgischen Gebete in der Landessprache gehalten werden sollen; daß die Schrift nirgends verbiete, mehrere Ehefrauen zu haben u. s. w. Später suchte Catharinus' berühmter Schüler und Ordensgenosse Sixtus von Siena († 1569) mit besserem Erfolge zu verwirklichen, was dem Cardinal Cajetanus mißlungen war, wozu er als geborner Jude von Hause aus ungleich mehr Beruf und Geschick mitbrachte. Sixtus war ursprünglich in

[1]) Annotationes in excerpta quaedam de Commentariis Reverendissimi Cardinalis S. Xysti dogmata.

den Minoritenorden getreten, hatte als Prediger großes Aufsehen erregt, und hiebei namentlich die Aufgabe sich gestellt, die von seinem Lehrer empfohlene Doctrin von der Bedingtheit und Mutabilität des göttlichen Prädestinationsbeschlusses zu vertreten, weil er sie für den richtigen Gegensatz und für ein heilsames Antidot gegen Calvin's und Luther's Lehren hielt[1]). Später gerieth er in schwere, glaubenswidrige Irrthümer, um deren willen er dem Inquisitionsgerichte verfiel und bereits zum Tode verurtheilt war, als der damalige Generalinquisitor, Michael Ghislieri (nachmaliger Papst Pius V.) ihn bekehrte, jedoch nur mit Mühe bewog, die Gnade des Straferlasses anzunehmen. Um ihn hiezu geneigter zu machen, und in richtiger Schätzung seiner großen Geistesgaben bot ihm Ghislieri die Aufnahme in den Predigerorden an, wodurch ihm auch die beschämende Rückkehr in den Minoritenorden, dem er abtrünnig geworden, erspart wurde. Sixtus nahm das Anerbieten an, und rechtfertigte die Erwartungen seines Lebensretters durch die großen, für

[1]) In der That war die entgegengesetzte Ansicht der Dominicaner geeignet, von der Kanzel herab verkündet, die Gemüther zu verwirren, wie ein nicht viel später vorkommender Fall bekundete. Der Dominicaner Leonhard von Udine wurde nämlich (1549) bei dem Patriarchen von Aquileja officiell angezeigt als ein solcher, dessen Behauptungen über die Prädestination dem gläubigen Volke zu nicht geringem Ärgernisse gereicht hätten; namentlich wurden folgende zwei Sätze als besonders anstößig hervorgehoben: Praedestinatus a Deo nullo modo damnari potest; quia quantumvis in peccata labatur, Deus cum ita eripit, quod illum salutem tandem consequi necesse sit. — Electio ac praedestinatio ita sunt necessariae, ut in voluntate et arbitrio nostro neque salus neque damnatio posita sit. Der Patriarch Johann Grimani war indeß von der Richtigkeit dieser Sätze überzeugt, und hielt es für hinreichend, durch eine umständlichere Erklärung derselben jedes Mißverständniß zu beseitigen. Er erließ zu dem Ende einen Hirtenbrief, und beschäftigte sich überdieß mehrere Monate lang mit Abfassung eines gelehrten theologischen Tractates über denselben Gegenstand. Eben diese Arbeit wurde später von den Gegnern des Patriarchen hervorgezogen und als anstößig denuncirt (1560), als Papst Pius IV. auf Vorschlag der Republik Venedig den Patriarchen zum Cardinal ernennen wollte. Die Ernennung wurde hiedurch wirklich hintertrieben; die in Rom anhängig gemachte Untersuchung gegen die Schrift des Patriarchen bezog sich vornehmlich auf sieben aus dessen Schrift gezogene Sätze: 1. Praedestinatio a solo Deo est. 2. Praedestinatus dumtaxat pendet a liberis Dei promissionibus. 3. Praede-

ſeine Zeit höchſt bedeutenden bibliſchen Arbeiten, die ihm zu ſo hoher Berühmtheit bei Mit- und Nachwelt verhalfen [1]).

stinatus damnari non potest; nec reprobus salvari. 4. Reprobos nunquam Deus intuetur oculis misericordiae suae. 5. Diabolus praevalere non potest contra determinatum numerum electorum. 6. In salutis negotio totum Deo tribuendum est. 7. In reprobis nihil valet liberum arbitrium ad salutem obtinendam. Obgleich nun mehrere dieſer Propoſitionen von allen Cenſoren, die übrigen von der Mehrheit der Cenſoren als zuläßig befunden wurden, ſo kam es doch endlich ſoweit, daß der Patriarch mit Gutheißung des Papſtes die Sache vor das Concil von Trient brachte, deſſen Theologen endlich eine den Patriarchen vollkommen beruhigende und zufriedenſtellende Sentenz ausſprachen. Vgl. Pallavicini Hist. conc. Trid., lib. XXII, cap. 3, n. 10; Serry l. c., Praef. p. XLIV ff.

[1]) Sixtus' Schriften ſind folgende:

De usu concordantiarum liber. — Quaestiones astronomicae in varios S. Scripturae locos. — Quaestiones geographicae in varios Scripturae locos. — Problematicae epistolae in varios Scripturae locos. — Sophias monotessaron, seu ex IV libris sapientialibus Proverbiorum, Ecclesiastis, Sapientiae et Ecclesiastici liber unus sapientiae. — Compendium scholasticum in ep. ad Rom. — Quaestiones scholasticae in eand. ep. ad Rom. — Homiliarum (in varios S. Scripturae libros) Tomi XI. Alle dieſe Arbeiten hat jedoch Sixtus in's Feuer geworfen, und ſo blieb denn nur die berühmte Bibliotheca sancta der Nachwelt übrig, in acht Büchern: Lib. I de divinis utriusque testamenti voluminibus pertractans. singula ipsorum argumenta, auctores auctoritatemque, rerumque ab ipsis auctoribus descriptarum tempora diligentissime exponit. — Lib. II scriptorum omnium, quorum in s. voluminibus fit mentio, scripta universa tam quae exstant, quam quae non exstant, tam vera et indubitata, quam apocrypha et pseudepigrapha recenset, ipsorumque argumenta ac multa in his obscura lucide explicat. — Lib. III artem exponendi sancta Volumina continet, sexaginta fere modos explanandi sancta scripta catholicis expositoribus usitatos ostendit aptissimis regulis et exemplis. — Lib. IV catalogum eorum continens, qui divina volumina catholicis interpretationibus illustrarunt, comprehendit expositorum omnium, qui ab anno 300 a. Ch. n. usque ad Sixti Senensis tempora sanctos libros recte pieque exposuerunt, nomina, genus, dignitatem, seculum, commentariorum numerum et varietatem, linguam, stylum, expositionis genus, exponendi methodum, et praesertim virorum illustrium varia de praecipuis expositoribus judicia. His accedunt appendicis loco, de Hebraeis divinorum voluminum expositoribus elenchus, itemque de falsarum inscriptionum causis, et quibus conjecturis earum deprehendatur falsitas, brevis admonitio. — Lib. V censorium

Auf Cajetan's Versuch einer neuen Schrifterklärung hatte ohne Zweifel seine persönliche Begegnung mit Luther und der Eindruck des Reformationsereignisses, in welchem er selbst handelnd aufgetreten war, so wie der ganzen Zeitstimmung, gegen welche die theologische Lehrform der damaligen Schulen schlechterdings nicht zu halten war, Einfluß genommen. Er hatte sich jedoch ein unmögliches Ziel gesetzt, und mit dem Versuche es auszuführen, ein Zugeständniß an die neue Bewegung gemacht, welches die kirchliche Theologie nicht billigen durfte und nothwendig zurücknehmen mußte. Melchior Canus weist in seinem Werke de locis theologicis ganz schlagend und bündig nach, wie die kirchlich-theologische Schriftauslegung von ihrer traditionellen Grundlage, von der patristischen Auslegung sich nicht losreißen könne, ohne die geistige Continuität mit den vergangenen christlichen Jahrhunderten zu zerreißen. Allerdings habe jene exegetische Tradition kein unbedingtes und göttliches, sondern bloß ein menschliches, aber ein bewährtestes und durch die schuldigen Rücksichten ehrfurchtsvoller Pietät gegen die gotterleuchteten Väter der kirchlichen Wissenschaft geheiligtes Ansehen, welches zwar den Fortschritt in der wissenschaftlichen Einsicht nicht aufhalten soll, eben so wenig aber rücksichtslos bei Seite gesetzt werden darf[1]). Er steht nicht an, den Mißgriff des berühmten

jus in expositores divinorum veteris testamenti voluminam sibi vendicans, habet annotationes, censuras, castigationes, observationes, et elucidationes eruditissimorum Ecclesiae doctorum super variis locis, in explanationibus nobiliorum expositorum partim caute legendis, partim prorsus vitandis, partim pie interpretandis aut salem modeste excusandis. — Lib. VI eodem annotandi studio et ordine censuras et annotamenta in explanatores librorum novi testamenti continet. — Lib. VII adversus eos decertans, qui libros N. T. haeresibus suis obscurare tentarunt, omnes haereses quae ab ascensione Christi usque in hanc diem adversus singulas novi Testamenti Scripturas exortae sunt, tam ex ipsis SS. Literis, quam ex veterum patrum scriptis acerrime confutat. — Lib. VIII iisdem armis cunctas haereses adversus singula veteris testamenti volumina ab haereticis excitatas evertit. Dieß die Inhaltsangabe des Werkes mit des Verfassers eigenen Worten. Dasselbe wurde seiner Zeit mehrmals an verschiedenen Orten gedruckt, mit Verbesserungen und Zusätzen von den Herausgebern, so unter anderen durch den schottischen Jesuiten Joh. Hay († 1607) in den Ausgaben von Lyon (1591), Paris (1610), Cöln 1626.

[1]) Sequamur veteres, bene habet; sed ut duces, non ut dominos. Loci theol., lib. VII, cap. 3.

Cardinals aus ungenügender Bekanntschaft mit der patristischen Schriftauslegung zu erklären; derselbe würde sonst nicht unternommen haben, auf eigene Hand und rein aus sich selbst die auf die Mysterien des heiligen Buches gelegten Siegel lösen zu wollen. Den Nutzen der sprachlichen Studien für die Bibelerklärung gesteht Canus bereitwilligst zu. Solche Studien sind sogar nothwendig, wenn man Ungläubige (Juden und Muhamedaner), noch dazu solche, welche eben nur die semitischen Sprachen verstehen, aus der heiligen Schrift widerlegen oder in derselben unterweisen soll. Darum ordnete die kirchliche Obergewalt selber das Studium der arabischen Sprache an: Clement. 1, de magistr.; nur ist es etwas leichtfertig, wenn Erasmus aus eben dieser Gesetzesstelle beweisen will, daß der Theolog, um die heilige Schrift studiren zu können, nothwendig früher Hebräisch und Griechisch gelernt haben müsse. Es kommen ferner im hebräischen und griechischen Urtexte emphatische Ausdrücke vor, welche sich im Lateinischen nicht wiedergeben lassen. So macht Hieronymus aufmerksam, daß das Lateinische: Et cum dimisisset eos Marc. VI, bei weitem nicht das sage, was durch das griechische *ἀπο ταξασεσθαι* = benigne, gratiose dimittere ausgedrückt ist. Gleicherweise ist das Lateinische a constitutione mundi (im Epheserbriefe) durchaus nicht dem griechischen *καταβολή* adäquat, welches nach der etymologischen Erklärung des heiligen Hieronymus ein exordium sumere a jactis deorsum fundamentis, mit Beziehung auf das von Gott zuweitest abstehende Allerunterste (*κατα*) = Nichts bezeichnet. Ähnliche Beispiele von Unzureichendheit des Lateinischen zur exacten Wiedergebung des Griechischen findet man in Hilarius' Auslegung der Psalmen, so wie bei Ambrosius (explan. psalm. CXVIII) ausgehoben. Erasmus' Scholien könnten hierin den Theologen sehr dienlich sein, wenn sie nicht so viel Fehlerhaftes enthielten. Es gibt ferner im Urtexte der Bibel Ausdrücke, deren Mehrdeutigkeit, obwol für den Sinn und Zusammenhang wesentlich, sich in einer anderen Sprache nicht wiedergeben läßt, oder auch im Zweifel läßt, welche Bedeutung die richtige sei. So übersetzen Einige, von unserer Vulgata abweichend, Pred. II, 3: Trahere in vinum carnem meam; Andere: Attrahere in vino carnem meam. Das Apprehendite disciplinam in Psalm II übersetzt Hieronymus: Adorate filium, oder auch Adorate pure. In Jerem. I kommt der hebräische Ausdruck Soced vor, welcher nux oder nucea und vigiliae bedeuten kann.

Der Prophet ſchaut im Geſichte eine virga Soced; der Herr ſpricht: Bene vidisti, quia vigilabo ego. Hier iſt offenbar ein Wortſpiel, welches von den Siebzigern mißverſtanden wurde, demzufolge auch in die Vulgata das unrichtige Virgam vigilantem dabo kam. Weiters gibt es im Urtext verſchiedene ſprichwörtliche Redeweiſen, die nur derjenige, welcher das Sprachidiom kennt, verſtehen kann. Mehrere dieſer Sprichwörter finden ſich auch im Spaniſchen faſt gleichlautend wieder. Andere ſind: filii excussorum = robusti et validi; filiae carminis = aures; Saul filius unius anni = innocens, oder vielleicht auch per unum annum domi latens, wenn nicht etwa 21 ſtatt 1 geleſen werden muß. Nimrod war ein gewaltiger Jäger coram Domino = sub coelo (omnium robustissimus); oder = sub Dio; minder wahrſcheinlich und von den vorzüglichſten Sprachgelehrten mißbilliget: venator Domini. So ſind auch die Meinungen über das Pluit Dominus a Domino getheilt; während Einige darin die Logoslehre ausgedrückt finden, halten es Andere für einen bloßen Hebraismus: a Domino = desuper. — Die Vergleichung des lateiniſchen Textes mit dem Urtexte führt auch zur Aufdeckung vieler Fehler, welche durch Abſchreiber ſich in den Bibeltext eingeſchlichen haben. Davon gibt nun Canus eine reiche Blumenleſe; nicht wenige der von ihm angegebenen ſind ſeitdem in der Vulgata corrigirt worden, andere wurden nicht als Fehler von Abſchreibern genommen. So wird noch heute in der Vulgata geleſen: Vel celte (Canus: certe) sculpantur in silice Job XIX; effusa est contentio (Canus: contemtio = ἐξουδένωσις) super principes Pſalm CVI; sicut cervus desiderat fontes (sicut cervus desiderat umbram) — sitivit anima mea ad Deum fontem (ad Deum Fortem) Pſalm XLI u. ſ. w. Cajetan hat ſelbſt im hebräiſchen Texte einen ſolchen Fehler entdeckt, und wie Canus dünkt, mit Recht Merob ſtatt Michol in 2 Kön. XXI vorgeſchlagen. Gleicherweiſe deckte Hieronymus im Texte der Siebziger Pſalm CXXXI einen ſolchen Fehler auf: Viduam ejus benedicam; Viduam (χήραν) iſt falſch, die richtige Leſeart θήραν. Indeß muß man in ſolchen Correcturen behutſam ſein; denn wie kann man Leute dulden, welche, wie Quintilian ſagt: dum librariorum insectantur inscitiam, produnt suam? Wahr iſt übrigens, daß, wie Hieronymus ſagt, die hebräiſchen Eigennamen in den Überſetzungen nur allzuhäufig entſtellt worden ſind. Ein anderer Vortheil der Sprachkenntniß iſt, daß ſie in den Stand

ſetzt, zweideutige, unbeſtimmte, minder glücklich gewählte Ausdrücke der Überſetzung richtig zu deuten. So Joh. IV: Erat quidam regulus; ſobald man weiß, daß im Griechiſchen *βασιλικὸς* (wofür der Überſetzer wahrſcheinlich *βασιλισκος* las) ſteht, ſo wird man an keinen ſelbſtſtändigen Gebieter, ſondern richtiger an einen königlichen Beamten denken. So wird man auch Joh I: Qui post me venturus est, ante me factus est, richtiger auffaſſen: mihi antelatus est oder praepositus est. Der Ausdruck filius hominis (= filius terrae) iſt ohne Kenntniß des hebräiſchen Ausdruckes nicht nach ſeinem wahren und eigentlichen Sinne zu verſtehen. Röm. XVI heißt es: Salutat vos Cajus hospes meus et universae ecclesiae; daß ecclesiae den Genitiv num. sing. ausdrücken ſoll, iſt nur durch Vergleichung des griechiſchen Textes ſicher feſtzuſtellen u. ſ. w.

Folgt aber aus dem Geſagten etwa das Bedürfniß einer neuen Überſetzung für den kirchlichen Gebrauch und des ausſchließlichen Zurückgehens auf den Urtext für den wiſſenſchaftlichen und namentlich dogmatiſchen Gebrauch? Für letzteres, antwortet Canus, iſt jetzt ganz gewiß die Zeit noch nicht gekommen; eine Nothwendigkeit dafür wäre nur dann vorhanden, wenn in der Vulgata Fehler wären, welche die Subſtanz des kirchlichen Glaubens berühren. Man müßte, wenn man eine ſchlechthinige Nothwendigkeit behaupten wollte, über die ganze bisherige Entwickelung der Theologie und kirchlichen Wiſſenſchaft den Stab brechen, auch über die Kirchenväter, mit wenigen Ausnahmen. Sinnreich hat Titelmann bemerkt, daß in Beziehung auf die heilige Lehre und auf das in den heiligen Schriften niedergelegte Lehrwort jederzeit eben jenes Idiom den Vorrang behauptete, deſſen Träger zugleich auch die vorzugsweiſen Träger der Lehrentwickelung waren. So hatte man Anfangs nur einen hebräiſchen Text der heiligen Bücher; als aber das Volk Gottes verworfen und die Heiden, vornehmlich aus der Griechenwelt, berufen wurden, wurde auch das geſchriebene Wort Gottes vorzugsweiſe in griechiſcher Sprache abgefaßt und geleſen; zuletzt aber wurde der Beruf der Bewahrung und wiſſenſchaftlichen Durchdringung des geſchriebenen Lehrwortes auf die lateiniſche Welt und Kirche devolvirt, und deßhalb erlangte ſachgemäß auch die kirchlich recipirte lateiniſche Überſetzung den Vorrang. Die Vulgata behauptet ein Anſehen, welches, wofern es ſich um endgiltige Entſcheidung kirchlicher und theologiſcher Streitigkeiten handelt, kein Überſetzungs-

versuch eines Einzelnen zu erringen im Stande wäre; und eben so würde jeder in wissenschaftlichem Interesse unternommene Versuch einer Verbesserung der Vulgata immer von zweifelhafter Geltung bleiben. Darf man eine allgemeine Geneigtheit zur Aufnahme der von Isidorus Clarius[1]), Erasmus, Cajetan gebotenen Übersetzungen voraussetzen? Ein größter Mißgriff Cajetan's aber war es, daß er im Ernste daran dachte, der im liturgischen Gebrauche recipirten Übersetzung der Psalmen eine andere substituiren zu wollen.

Wir übergehen Canus' übrige, auf diesen Gegenstand bezügliche Ausführungen, um die Bedeutung seines Werkes in allgemeineren Beziehungen hervorzuheben und zu würdigen. Und in der That, es verdient diese Würdigung; wenn Natalis Alexander sagt, es sei das bedeutendste theologische Werk, welches nach Thomas' theologischer Summe erschienen sei, so kann man diesem Lobe in mehrfacher Beziehung die volle Beistimmung nicht versagen. Die loci theologici bezeichnen den Eintritt der kirchlichen Schultheologie in das neue Stadium, welches sich ihr nach Ablauf des Mittelalters öffnete; sie bestimmen die Aufgaben und Functionen, welche ihr angesichts veränderter Zeitverhältnisse oblagen; und diese Aufgaben und Functionen klar bestimmend und ausführlich entwickelnd führen diese loci theologici die kirchliche Lehrwissenschaft selbst um einen bedeutenden Schritt weiter, und verhelfen ihr zum vollen und explicirten Bewußtsein der formalen Bedingungen ihres Bestandes als argumentativer Lehre und Wissenschaft. Hatte Thomas ein mustergiltiges System der kirchlichen Theologie geschaffen, so bestimmte Canus die allgemein giltige und wissenschaftlich nothwendige Form und Methode der Begründung, Darstellung und Entwickelung des specifisch-theologischen Inhaltes des kirchlichen Lehrsystemes, und griff insofern, obwol aus der Thomistenschule hervorgehend und im Wesentlichen von ihren Anschauungen getragen, über sie hinaus, indem er auf die den besonderen, innerhalb der Kirche bestehenden Lehrschulen und Richtungen gemeinsam und allgemein anzuerkennenden autori-

[1]) Isidorus Clarius, dem Benedictiner-Orden angehörig, am Concil von Trient anwesend, zuletzt Bischof von Fuligno († 1555), hinterließ nebst anderen Schriften eine italienische Übersetzung des N. T.; Annotationes über die ganze heilige Schrift; Orationes extraordinariae, in quibus utriusque sacri instrumenti insigniores loci explicantur etc.

tativen und geschichtlichen Grundlagen der theologischen Wissenschaft zurückwies, und dieselbe unmittelbar auf diese Grundlagen gestellt wissen wollte. Die loci theologici des Melchior Canus sind die nicht bloß der Zeit, sondern auch dem Range nach erste methodologische Unterweisung über die richtige Lehrart der kirchlichen Theologie, und in dieser Hinsicht ein classisches Buch, welchem auch, abgesehen von seiner Beziehung auf den protestantischen Gegensatz, der es hervorgerufen, sein Werth und seine Geltung für immer verbleiben wird. Canus' Werk verdient auch seiner Form nach ein classisches Buch genannt zu werden, und steht in dieser Hinsicht dem Erasmischen Versuche de vera ratione theologiae nicht allzusehr nach; nur übertrifft es diesen weit an wissenschaftlichem Gehalt und Werth. Erasmus' Schrift ist eben nur Gelegenheitsschrift, die, wie zierlich und elegant sie auch abgefaßt war, und wie viel Anregendes sie auch enthalten mochte, schon darum keinen maaßgebenden Einfluß ansprechen konnte, weil Erasmus von der Aufgabe der systematischen Theologie kein Verständniß hatte und einer eigentlichen theologischen Durchbildung ermangelte. Er war übrigens besonnen genug — und dieß macht seinem Verstande Ehre —, daß er, selber außerhalb der Scholastik stehend, sie nicht principiell verwarf, sondern auf eine Rüge ihrer zur Zeit auch vielen Anderen anstößigen Seiten und Mängel sich beschränkte. Er fühlte und wußte, daß er zur positiven Weiterführung der systematischen Theologie in ihrem damaligen Zustande nicht berufen war; denn er war nicht Scholastiker und nicht Peripatetiker, welches Beides derjenige sein mußte, dem die Aufgabe zufiel, eine Reform und Neugestaltung der scholastisch-kirchlichen Lehrwissenschaft ohne Alteration ihres substanziellen Wesens und Gehaltes anzubahnen. Zwar sinkt auch bei Canus in seiner Aufzählung der zehn loci theologici die Auctorität der Scholastiker, der ratio naturalis und der auctoritas philosophorum auf die letzten Stufen herab, unter welchen nur noch die auctoritas humanae historiae als unterster locus steht; aber Aristoteles gilt ihm noch ebenso viel, als den übrigen Thomisten, und er hat keine anderen Ausstellungen gegen ihn vorzubringen, als welche schon Thomas vorgebracht hat. Daß Aristoteles sich mit dem neunten Range begnügen muß, ist nur durch die explicite und distincte Hervorhebung und Specification aller höheren Auctoritäten verursacht, als da sind: Schrift, Tradition, Kirche, Concilien, Papst, Kirchenväter und

Kirchenlehrer. Aristoteles soll deßungeachtet der ordnende und durchdringende Verstand des Systems bleiben; für seine Auctorität hat sich der unanimis consensus der Schulen entschieden, gegen welchen sich aufzulehnen Thorheit wäre. Aber eben dieß, daß Canus die factisch und geschichtlich gegebenen Bedingungen einer formellen Vervollkommnung der theologischen Schuldoctrin so achtungsvoll anerkannte, gab seinem Werke den Charakter solider Gediegenheit; wir wüßten ihm außer Perrone's neuerlichst erschienenen „Glaubensregel" kein ähnliches seiner Art an die Seite zu stellen, am wenigsten Denina's ungenügenden Versuch einer theologischen Methodologie [1]). Canus löste seine Aufgabe um so besonnener und glücklicher, da er sich nicht durch den unmittelbaren Eindruck des jenseits der pyrenäischen Welt sich abwickelnden kirchlichen Revolutionsdrama's beengt fühlte, wodurch selbst ein Cajetan sich aus der richtigen Stellung eines kirchlichen Theologen angesichts der neuen religiösen und wissenschaftlichen Bewegung hatte drängen lassen — sondern vielmehr in ungestörter Ruhe den ganzen und vollen Eindruck der imposanten und machtgebietenden Größe der gerade damals in Spanien theologisch-kirchlichen Scholastik in sich aufnehmen konnte. Da indeß sein Vaterland der Reformationsströmung ganz entrückt war, so errang sich auch sein Werk innerhalb der Gränzen desselben nicht so große Geltung und Bedeutung, wie außerhalb derselben; es war überhaupt nicht geeignet, seine Früchte in jenen Kreisen zu tragen, in welchen man die Commentirung der Texte eines Thomas oder Duns Scotus als Hauptaufgabe der systematischen Theologie ansah [2]). Daher griffen auch seine methodologischen Vorschläge in

[1]) Car. Jo. Deninae de studio Theologiae et norma fidei libri II. Taurini. 1758. — Etwas höher möchten wir Louis Ellies Du Pin Methode pour etudier la theologie (in's Lateinische übersetzt durch M. Christell und mit einem Vorberichte über Duvin's Leben und Schriften von Joh. Frick erschienen zu Augsburg 1722) stellen. Übrigens sind beide Werke instructiv zur Orientirung über Geist und Methode des Betriebes der Theologie ihrer Zeit in Frankreich und Italien. — Von den in Deutschland erschienenen und diesem Jahrhundert angehörigen methodologischen Werken eines Thanner, Drey, Staudenmaier will hier selbstverständlich keine Rede sein: sie gehören einer anderen Entwickelungsphase der theologischen Wissenschaft an, welche außerhalb der Gränzen dieser Arbeit fällt.

[2]) Canus charakterisirt seine Stellung zu dieser Art Theologie, wenn er sagt: Duo illa vitia maxime vitanda sunt, quae Cicero commemoravit. Unum,

ſeinem eigenen Orden nicht durch, oder eroberten ſich höchſtens in ſpäteren Werken, wie z. B. jenem Gotti's eine rein äußerliche Aneignung durch Aufnahme eines den Präliminarfragen der Theologie angefügten Capitels de locis theologicis. Was aber mit Canus' Werke eigentlich gemeint war, wurde erſt dann vollkommen verſtanden und gewürdiget, als die Dogmata theologica eines Dionyſius Petavius (ſeit 1644) und des berühmten Oratorianers Thomaſſinus (ſeit 1660) an's Licht traten, Werke, welche mit Ausſchluß aller reinen Schulfragen [1]) ganz und gar nur auf die Lehren der Schrift,

ne incognita pro cognitis, incertaque pro certis habeamus. Qua in re etiam in Theologia multa peccantur. Ut illi, qui D. Thomae Scotique opiniones vel indiscussas amplectuntur, proque his non aliter pugnant ac pro ara et focis. . . . Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras et difficiles conferunt, easdemque non necessarias. Quo in genere multos etiam e nostris peccasse video, ut eas quoque quaestiones latissime persequerentur, a quibus Porphyrius abstinuit, homo impius, sed in hac re prudens tamen, ut Platonis Aristotelisque discipulum possis agnoscere. Loc. theol., lib. IX, cap. 7.

[1]) Sed ut illas scholasticas lites — ſagt Petavius über die Frage, ob und in welchem Sinne die Theologie scientia ſei — alienas a proposito nostro, nec valde necessarias omittam . . . . Prolegom. VIII, 4. Dieß ſoll jedoch keinen principiellen Tadel gegen die Philoſophie der Scholaſtiker ausdrücken: Quod enim ad philosophos, maxime Peripateticos attinet, eos velut domesticos ac necessarios administros adjungit sibi Theologia; ut eorum formata praeceptis decreta sua ratiocinando recte ac sine errore colligat. Praefat. Daher mißbilliget er auch die Haltung, welche Erasmus der Scholaſtik gegenüber annimmt: Alii sunt, qui se in Theologia quaestionum offendi genere ipso dictitant, non solum inanium, sed etiam propemodum impiarum. Auget hanc scholarum invidiam longa querimonia Desiderius Erasmus (Ad cap. 1 ep. 1 ad Tim.): ac plerasque recenset quaestiones, quae nec ullo operae pretio illic agitari solent, et absoni ac nefarii aliquid prae se ferunt. Sed in hac criminatione duplici de causa ipse est absurdus. Primum, quod qua ratione elevat subtilium hoc genus disputationum, ea futilis est. Nam iccireo improbat, quia satius sit bene innocenterque vivere, quam acute talia tractare: Deum pie religioseque colere, quam de ejus natura, personis ac proprietatibus anxie quaerere. . . . Alterum Erasmi flagitium est in delectu quaestionum, quas tanquam impias et supervacaneas notat e Scholasticorum numero. Nam pleraeque sunt earum non indignae theologica commentatione; utpote quas antiqui Patres multum accurateque tractarunt. Proleg. V, 6. 7.

der Väter und Concilien gebaut waren. Petavius iſt der Schöpfer der kirchlichen Dogmatik, gleichwie Auguſtinus der Schöpfer der kirchlichen Theologie, Thomas Aquinas der Schöpfer und Begründer der theologiſchen Syſtematik geweſen; die Methode des von Petavius ausgeführten Werkes hat aber im Voraus Canus beſchrieben, und zwar in einem Geiſte und Geſchmacke, mit welchem ſich jener Petau's vollkommen begegnete [1]). Unter dem Einfluſſe von Petavius' und Thomaſſinus' großartigen Werken entſtanden andere, wie z. B. die Praelectiones theologicae eines Tournely († 1729), die, obwol noch ſcholaſtiſch gehalten, dennoch der herkömmlichen ſcholaſtiſch-peripatetiſchen Behandlungsart empfindlich Abbruch thaten; ſo daß auch ganz der alten Schule angehörige Thomiſten, wie Billuart, genöthiget waren, ſich wenigſtens formell den Anforderungen einer veränderten und vorgeſchrittenen Lehrmethode zu unterwerfen [2]), um ihren Werken Geltung und Bedeutung zu verſchaffen. In der That zeichnet ſich Billuart's Werk durch eine gewiſſe Reichhaltigkeit des Inhaltes aus; die Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten über die einzelnen dogmatiſchen Materien iſt unter der Form von einleitenden oder erläuternden Digreſſionen faſt vollſtändig untergebracht, die Rückſicht jedoch auf die bibliſche und patriſtiſche Theologie vollſtändig dem

---

[1]) Petavius hält auf geläuterten Geſchmack: Magnum equidem . . . . sed longe pulcherrimum aggredior opus, universam Theologiam mandare his libris; non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta saeculis jam sola poene scholas implevit, a quibus et Scholasticae proprium sibi nomen adscivit; verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa specimen h. e. a Dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat. Proleg. I, 1.

[2]) Das Geſchäft der hiſtoriſch-kritiſchen Forſchung war, wie es die Natur der Sache mit ſich bringt, eine von den Beſtrebungen der ſyſtematiſirenden Scholaſtik abſeits liegende Aufgabe, von deren Ergebniſſen man indeß nicht abſehen konnte; und die Theorie der hiſtoriſch-kritiſchen Forſchung mußte ſogar als integrirender Theil der Logik und Hermeneutik in die ſyſtematiſche Doctrin der Schule ſelber aufgenommen werden. Dieß gab dann auch Anlaß, ſich über Werth und Ergebniß der gelehrten kritiſchen Forſchung auszuſprechen. Man vergleiche in dieſer Beziehung die Urtheile über die „Regulas criticas modernis familiares“ eines Gerſenus, Richard Simon, Honorat Fabri, Launoy, Turin u. ſ. w. bei Euſebius Amort Philosophia Pollingiana ad normam Burgundicae, Augsburg 1730, in Fol., p. 609 ff.

ſcholaſtiſchen Intereſſe untergeordnet. In den Lehrſtücken über die scientia media und gratia efficax iſt unter Anderem auch auf Tournely polemiſch Bezug genommen. In der Lehre von der scientia media wirft er Tournely vor, daß derſelbe die Moliniſtiſche Anſicht durch allerlei Schönfärbereien und Äquivocationen [1]) zu etwas Anderem machen wolle, als ſie in Wahrheit und nach dem von Tournely ſelber aufgeſtellten und behaupteten Sinne ſei. In der Lehre von der gratia efficax erneuere er die mit Alphons le Moyne unbeachtet zu Grabe getragene Behauptung des Genügens einer in Moliniſtiſchem Sinne ſufficienten Gnade für die leichteren frommen Werke und namentlich für das Gebet; als ob das Gebet, wenigſtens das vollkommene Gebet, wirklich etwas ſo Leichtes, und die gratia efficax nicht zu allen guten Werken, mögen ſie ſchwer oder leicht ſein, nothwendig wäre.

Die ſcholaſtiſch-peripatetiſche Lehrart der Theologie war, wenn auch nicht einzig, ſo doch vorzugsweiſe durch das Anſehen des Ariſtoteles gehalten, und konnte ſich, wenn dieſes erſchüttert wurde, auch nicht mehr als die herrſchende und allein geltende behaupten. Dieß zeigte ſich bereits im Mittelalter und wiederholte ſich in ſpäterer Zeit; nur mit dem Unterſchiede, daß man in neuerer Zeit ſich nicht, wie die nominaliſtiſch geſinnten Myſtiker [2]), auf ein einfaches

[1]) Auch in der Gnadenlehre laſſe ſich — bemerkt Billuart — Tournely ſolche Äquivocationen zu Schulden kommen: Saepe objicitur ab Honorato Tournely gratiam per se efficacem habere essentialem connexionem cum actu, et inde infert laedi libertatem. Sed est iterum aequivocatio in ly „essentialem“. Non enim gratia per se efficax habet essentialem connexionem cum actu, quasi illum necessario pariat, sicut v. c. essentia parit proprietates; sed sic ut habeat ex se virtutem infallibiliter obtinendi consensum. Unde potest sic distingui: Habet connexionem essentialem i. e. infallibilem. Id est necessarium — nego. Quia movet voluntatem non quomodocunque, sed ut libere consentiat et cum potentia dissentiendi.

[2]) So ſagt z. B. Gerſon: Juvant quaestiones Doctorum super sententias, et praesertim illorum, qui purius et solidius conscripserunt, inter quales meo judicio Dominus Antissiodorensis, Bonaventura et Durandus utique resolutissimus numerandi videntur. Excellit quidem in suis Quodlibeticis Henricus de Gandavo. Excellit Sanctus Thomas, praesertim secunda secundae. Excellunt multi in multis, in quibus hoc unum minus placet, quod pure Physicalia aut Metaphysicalia, aut quod amplius pudet, Logicalia sub terminis theologicis involuta miscuerunt. Ep. ad Studentes Navarrae. Opp. I, p. 108.

Zurückziehen von aller Schulphilosophie beschränkte, sondern eine andere zur Geltung zu bringen bemüht war. So hatte namentlich der Cartesianismus die lebhaftesten Bewegungen nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in kirchlichen Kreisen und unter den Theologen veranlaßt, und Kämpfe und Gegensätze hervorgerufen, welche auch heute noch nicht als vollkommen ausgeglichen und beschwichtiget angesehen werden können. Zu den Zeiten, in welchen ein Tournely und Billuart schrieb, war die peripatetische Philosophie längst nicht mehr die allein herrschende; obschon es richtig ist, daß ihr in den theologischen Schulen keine andere substituirt wurde, und aus leicht erklärlichen, in der Sache ebensogut, wie in Personen und Verhältnissen gegründeten Ursachen nicht substituirt werden konnte. Eher war ein gänzliches Absehen von der Philosophie, als die Aufnahme einer neuen Speculation in die Theologie der Schulen angezeigt; die Aristotelische Metaphysik war zu sehr mit der Ausbildung der theologischen Schuldoctrin verwachsen, als daß sie, gesetzt es hätte sich eine andere eben so geeignete Doctrin dargeboten, mit dieser ohne große und einschneidende Wirren hätte vertauscht werden können; die Aristotelische Logik hingegen sammt ihren Appertinentien ist auch noch für unsere Tage eine so respectable Leistung, daß es Vielen, welche den Zwecken des theologischen Schulunterrichtes sehr ferne stehen, am geeignetsten erscheint, es nach so mancherlei mißglückten Umgestaltungsversuchen vor der Hand bei der alten peripatetischen Logik bewenden zu lassen.

Indeß denken nicht Alle so; auch läßt sich nicht behaupten, daß selbst in der Theologie die Abkehr von Aristoteles so plötzlich und unvermittelt eingetreten sei, als man hin und wieder glauben machen möchte. Gewiß ist, daß sein Ansehen in Albert's Schule im höchsten Steigen begriffen war und im Thomismus seinen Culminationspunct erreichte; die Abkehr von diesem war aber gleichmäßig auch eine Abkehr vom Peripatetismus, wenn schon die Gründe für das Eine jederzeit auch die Gründe für das Andere waren, und der theologische und speculative Gehalt der Thomistischen Lehren sich recht wol von seiner peripatetischen Formirung und Ausprägung ablösen läßt. Es ist an seinem Orte [1]) bereits angegeben worden, in wie weit Thomas die Lehre des Aristoteles einer Ergänzung und

[1]) Bd. I, S. 523–525.

Berichtigung für bedürftig erachtete. Die Scotisten dehnten ihre Kritik auf eine größere Zahl von Aristotelischen Sätzen aus; die Nominalisten endlich mußten in consequentem Fortschreiten nothwendig dahin kommen, die ganze erkenntnißtheoretische Grundlage der Aristotelischen Philosophie zu zerstören, und damit war auch alles Andere darauf Gebaute zum mindesten in Frage gestellt. Formell erkennt wol auch noch Occam den Stagyriten als Scholarchen an, und bemüht sich deßhalb mitunter, die ihm entgegengehaltene Auctorität desselben durch eine andere Deutung Aristotelischer Sätze und Texte für sich zu vindiciren. Damit gestand er aber eben nur so viel zu, daß er keine andere und keine bessere Philosophie als jene des Aristoteles erkenne; die Zuverläßigkeit ihrer Sätze mußte er nach seiner ganzen Denkart dahingestellt sein lassen. Nicht wenige Sätze und Ansichten der Nominalisten gingen in die Schulen der Jesuiten über; und so kann man sagen, daß das Ansehen des Aristoteles innerhalb des Scholasticismus selber in den dem Thomismus folgenden Lehrbildungen in einem zwar langsamen und mit Schwankungen verbundenen, aber dennoch stetigen Sinken begriffen war. Wir lassen, um die Stadien dieses fortschreitenden Sinkens kenntlich zu machen, unter Voraussetzung dessen, was bereits Thomas an Aristoteles bemängelte, die Ausstellungen des Duns Scotus und der Scotisten folgen, und weiters jene des Franz Suarez, des vorzüglichsten philosophischen Kopfes unter den Jesuiten, der bereits hin und wieder Anknüpfungspuncte für neuere Denkrichtungen darbietet.

Im Allgemeinen ist Duns Scotus schon mit der vorwiegend theoretischen Richtung der Aristotelischen Lehre nicht zufrieden; Aristoteles habe in der Regel den Willen nur in seinem Zusammenhange mit dem Verstande, nicht aber für sich in's Auge gefaßt. Er kommt daher auch zu keiner wahren und principiellen Anerkennung der sittlichen Willensfreiheit. Dieß zeigt sich in seiner Anschauung vom Zusammenhange des Universums als eines ordo moventium et motorum; hier unterscheidet er im Allgemeinen und in Bezug auf jedes einzelne Geschehen ein movens non motum (Zweck), movens motum (Begehrungskraft oder Wille), motum non movens (z. B. Thierkörper). Soll das von der Finalursache ausgehende Bewegtwerden des movens motum buchstäblich verstanden werden, wie es nach Aristoteles verstanden werden muß, weil er auch das Bewegt-

werden des motum non movens buchstäblich nimmt, so bleibt kein Raum für eine selbstständige Willensäußerung. Deßhalb läugnet Aristoteles auch die Vorsehung (dieß wird ihm, wo nicht von Duns Scotus, so doch von der Scotistenschule zur Last gelegt) und gibt in Bezug auf das Verhalten des Menschen zu seinem letzten Zwecke nur einen amor elicitus zu, nicht aber, daß derselbe auf eine rechte und unrechte Weise geliebt werden könne. Demzufolge müßte vom Aristotelischen Standpuncte principiell die ganze Theologie verworfen werden, deren Aufgabe es ist, das freie Verhalten des Menschen zu seinem letzten Zwecke zu normiren. Die Aristotelische Ansicht, daß die Materie Individuationsprincip sei, läßt Duns Scotus nicht gelten. Aristoteles gebe andererseits wol zu, daß die reinen Intelligenzen durch sich selbst individuirt seien; aber nur, weil er sie für nothwendige Wesen hielt. Hieraus erhellt nebenbei, warum Duns Scotus im Namen der geschöpflichen Contingenz darauf drang, in den Engeln eine Zusammensetzung aus Materie und Form anzuerkennen. Daß Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben sollte, dünkt dem Duns Scotus zum mindesten zweifelhaft. Andererseits werde die Thierseele zu hoch gestellt, wenn ihr Erinnerungsfähigkeit zugeschrieben wird; und da man der sensitiven Menschenseele nichts zuschreiben darf, was sich nicht gleicherweise in der Thierseele fände, so darf man überhaupt nicht so schlechthin mit Aristoteles ein sinnliches Gedächtniß annehmen. Eben so dürfe man dem Aristoteles nicht folgen, wenn er behauptet, daß die Materien der himmlischen Körper von ihren Formen ganz gesättiget seien, so daß jeder derselben seine eigene, von der eines jeden anderen Himmelskörpers specifisch verschiedene Materie, und diese keine Susceptibilität für eine andere Form habe. Denn diese Meinung sei eben nur Folge seiner Ansicht von der Immobilität und Sempiternität der Himmelskörper, welche selbstverständlich von allen Theologen zurückgewiesen wird. Die Annahme einer Incorruptibilität der Himmelskörper läßt sich mit den Kirchenvätern nicht in Übereinstimmung setzen; aus derselben Materie gebildet, wie die sublunarischen, müssen diese Körper wenigstens an sich auflöslich sein, obschon zuzugeben ist, daß kein natürliches Agens vorhanden sei, welches diese Auflösung zu verursachen im Stande wäre.

Berücksichtigen wir diese von Duns Scotus wider Aristoteles vorgebrachten Instanzen, so werden wir sein Urtheil über den

Stagyriten nicht viel milder finden, als jenes der Kirchenväter, welche ihn mit offenbarer Ungunst behandelten. Duns Scotus, obwol in der peripatetischen Denkweise geschult, macht offenbar Anstrengungen, sich dem übermächtigen Einflusse des Aristoteles zu entwinden, und zwar, wie man glauben muß, vornehmlich aus einem theologisch-sittlichen Interesse, mit welchem sich freilich anderweitige Sympathien, die sich in seiner metaphysischen Grundanschauung aussprechen [1]), nicht vertragen wollen. Aber die Thatsache steht fest, er ist mit Aristoteles weit weniger Eins als die Thomistenschule, und die Jünger des Duns Scotus sind ihm keineswegs näher gekommen. Aristoteles habe — bemerkt der Scotist Mauritius a Portu Hibernicus — nur wenige Sätze seiner Physik durch eine demonstratio propter quid erwiesen. Sollte von diesem Zugeständnisse noch ein gar so weiter Weg sein zur Anerkennung der neuen, durch Baco von Verulam seinen Zeitgenossen empfohlenen Methode der Naturbeobachtung? Wir finden diese Anerkennung förmlich ausgesprochen von einem Manne, der als Metaphysiker allerdings noch Aristoteliker sein will, andererseits aber schon vermöge seiner Zeitstellung zu würdigen wußte, was Experiment und Erfahrung für die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur zu bedeuten haben. „Was die den Detailwissenschaften eigenthümlichen Principien anbelangt — sagt Franz Suarez [2]) —, so ist es wahrscheinlich, daß zur Erlangung sicherer und evidenter Überzeugungen Erfahrung und Vergleichung der vielen Einzelheiten nothwendig sei, nicht bloß via inventionis, was hinlänglich bekannt ist, sondern auch in Bezug auf den methodischen Nachweis (via disciplinae). . . . . Die Schwierigkeiten in Erkenntniß dieser Principien sind so groß, daß sich kaum zu einem eigentlichen philosophischen Verständniß derselben gelangen läßt, daher man gemeiniglich bei der Induction und bei der notitia a posteriori stehen bleibt [3])."

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 866.

[2]) Metaphysicae disputationes. Disp. I, Sect. 1, n. 19.

[3]) Ergo signum est — fügt er noch hinzu — ad obtinendum assensum evidentem ex ipsorum terminorum rationibus probe cognitis multam esse necessariam experientiam: majorem quidem via inventionis, aliquam vero via disciplinae, quamvis pro ingeniorum diversitate major etiam vel minor sufficiat. Dieß ist gewiß ungleich richtiger, als wenn Baco von Verulam bezüglich der von ihm erfundenen Methode meint:

Wir erkennen in diesen Worten das Mitglied einer Genossenschaft, die auf dem von ihm bezeichneten Wege selber so viel Ruhmwürdiges geleistet hat durch ihre Scheiner, Clavius, Gaudil, Guldin, Kircher, Grimaldi, Lana, Boscowich, Breuil, L'Hoste u. s. w.; und in der wohlerwogenen Besonnenheit, mit welcher Suarez über die Sache sich ausdrückt, ohne dem wirklichen Verdienste eines Aristoteles um die wissenschaftliche Erkenntniß der Erfahrung nahe zu treten, oder andererseits der Möglichkeit einer zukünftigen philosophischen Erkenntniß der Natur, oder wenigstens glücklichen und vielversprechenden Versuchen hiezu präjudiciren zu wollen, erkennen wir die Geistestüchtigkeit dieses Mannes und die Überlegenheit seines Verstandes und seiner Einsicht gegenüber den theils unreifen, theils sich wild überstürzenden und jedenfalls verfrühten, nur einem unklaren Drange folgenden Neuerungs- und Umgestaltungsversuchen eines Telesius, Patrizzi, Giordano Bruno, Campanella, die alle mit der Aristotelischen Physik und Kosmologie unzufrieden waren, aber aus Unkenntniß des von Suarez empfohlenen Weges und der auf diesem allerdings langsamen Wege zu erringenden Einsichten nur Unzureichendes, Verfehltes und Mißlungenes bieten konnten. Baco selbst hielt unter diesen seinen Vorläufern nur den Telesius einer ehrenden Berücksichtigung werth; den Giordano Bruno nennt er nur einmal, von den beiden anderen schweigt er gänzlich. Ein wahrer und eigentlicher Vorläufer Baco's war übrigens weder Patrizzi, welcher der Aristotelischen Naturansicht statt des Erfahrungsbeweises nur Axiome entgegenstellte, noch Bruno, der auf einen speculativen Pantheismus zurückging, noch auch Telesius und Campanella, welche beide, obwol Beobachtung und Erfahrung urgirend, dennoch selber constructiv verfuhren, was Baco eben an aller bisherigen Philosophie tadelte — sondern ein apostasirter Priester, der Trientiner Jacob Contio, der 1557 in Genf zum Calvinismus übertrat und später in England bei der Königin Elisabeth Amt und Brot suchte. Ob Baco Contio's Schrift über die rechte Methode [1]) kannte, ist

---

Nostra via inveniendi scientias exaequat fere ingenia et non multum excellentiae illorum relinquit; cum omnia per certissimas regulas et demonstrationes exigat.

[1]) De methodo, sive recta via sequenda in inventione et edoctione scientiarum et artium. Basel 1558.

ungewiß; gewiß aber ist es, daß Baco nicht der Erste mit jenen Reformplänen hervorgetreten ist, welche seinem Namen so große Berühmtheit verschafft haben [1]).

Suarez ist auf dem Gebiete der Metaphysik Peripatetiker und Aristoteliker; er ist es aus jenen Gründen, welche wir bereits aus Petavius' Munde für die Beibehaltung der peripatetischen Philosophie vernommen haben, und weil zur Zeit nichts Anderes vorhanden war, wodurch die Aristotelische Metaphysik sich hätte ersetzen lassen, in welcher sich zu schulen wol auch für alle Zukunft keinem ächten Metaphysiker erlassen bleiben wird. Suarez steht in vieler Beziehung dem Aristoteles näher als Duns Scotus; deßungeachtet ist sein Verhalten zu demselben ein unbefangeneres und freieres, als jenes des Duns Scotus, welcher theils zum Neuplatonismus, theils zur philosophischen Skepsis Zuflucht nimmt, um sich des Aristotelismus zu erwehren. Dem Suarez fällt es z. B. nicht ein, die Behauptungen des Aristoteles über das Gedächtniß der Thiere oder einzelner Classen derselben in dem Umfange und so apodiktisch in Abrede zu stellen, wie Duns Scotus es thut; er meint nur, daß hiefür, wie für andere, auf die Thierseelenkunde bezügliche Behauptungen des Aristoteles kein ausreichender Erfahrungsbeweis vorliege, und zum Theile auch nie werde geliefert werden können. Die Ausstellungen, welche Duns Scotus an der Aristotelischen Lehre von der Willensfreiheit macht, werden von Suarez bei weitem nicht alle gebilliget. Daß ein naturnothwendiges Nachaußenwirken des ersten Bewegers die Contingenz der von den causis secundis zu setzenden Wirkungen aufhebe, ist eine Behauptung, welche sich nicht mit zwingenden Gründen darthun lasse. Eben so sei es verfehlt, den Antheil der Verstandesirrthümer an den widersittlichen Willensentscheidungen nicht zugeben zu wollen, und zwar aus dem Grunde nicht zugeben zu wollen, damit die Wahlfreiheit des Willens gewahrt werde; diese werde auch durch den von Aristoteles hervorgehobenen natürlichen Zug des Willens zu seinem Endzwecke nicht bedroht, indem die Functionen des liberum arbitrium nicht den Endzweck selber, sondern die Mittel zur Erreichung desselben zum Objecte haben. Hingegen stellt sich Suarez auf Duns Scotus' Seite den

---

[1]) Vgl. Ch. de Remusat, Baco, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'a nos jours. Paris 1857.

Nominalisten (Occam, Marsilius u. s. w.) gegenüber, wenn diese mit angeblicher Berufung auf Aristoteles sagen, daß der Wille im Momente des wirklichen Gebrauches der Wahlfreiheit, weil schon unwiderruflich entschieden, nicht mehr frei sei. Es ist wol wahr, daß, wenn der Mensch z. B. bereits im Gehen begriffen ist, die Möglichkeit des Nichtgehens für den Moment, in welchem er geht, nicht mehr vorhanden sei; gleichwol ist die Nothwendigkeit der im Momente gesetzten Thatsache nur eine bedingte Nothwendigkeit, und der vorausbestandenen Möglichkeit von Beidem, vom Gehen und Nichtgehen, kommt nach Aristoteles' unverkennbarer Ansicht nicht bloß eine prioritas temporis, sondern auch die prioritas causae zu. Indeß hat Aristoteles die Thatsache des wahlfreien Willens nicht bis auf ihren letzten und höchsten Grund verfolgt; und war, sofern er dieselbe ohne Zurückgehen auf die Causalitäten des concursus divinus und des göttlichen Gnadenbeistandes hinlänglich aus dem Wesen der Willenspotenz selber erklärt zu haben meinte, offenbar in einem für ihn als Nichtchristen kaum vermeidlichen Irrthume.

Man sieht, Suarez ist Aristoteliker, und sein Denken bewegt sich in den Formen des Peripatetismus; ein einfacher Blick auf die Anlage seines Werkes über die Metaphysik zeigt es, in welchem der Reihe nach die Lehre vom Sein und dessen allgemeinen Eigenschaften, von den Ursachen und deren vier Arten, von den Substanzen, immateriellen und materiellen, und aus Anlaß letzterer die neun Kategorien der Accidenzen abgehandelt werden. Aber dieses Werk ist, wie schon seine Anordnung, und weiter die Behandlung und Durchführung der einzelnen Materien verräth, nicht mehr bloßer Commentar des Aristoteles; es ist freies Wiedergeben der Aristotelischen Doctrin mit Berücksichtigung der gesammten darauf gebauten Entwickelung der scholastischen Metaphysik; im Bestreben einer sorgfältigen Erforschung der wahren Meinungen des Aristoteles wird derselbe nicht selten durch seine eigenen, anderswo gesprochenen Worte berichtiget, und nebstdem das Unzulängliche oder Verfehlte nicht verhehlt, sondern mit bündiger Motivirung der Nichtzustimmung an's Licht gestellt. Nicht Weniges — bemerkt Suarez — ist schon von älteren Erklärern verbessert worden; wenn z. B. Aristoteles in Metaph. IX, c. 10 sagt, daß das Übel als eine Corruption den incorruptiblen Dingen und Wesenheiten schlechterdings fremd sein müsse, so bemerkt Thomas recht gut, daß dieß von den Incorrup-

tibilien formaliter, d. h. in Beziehung auf ihre Substanz gelte, nicht aber von ihren Accidenzen, d. i. von ihren Motionen und Actionen, welche deßungeachtet mutabel sein, und insofern beziehungsweise (secundum quid) etwas von der physischen Corruptibilität an sich haben oder einer moralischen Defectibilität unterworfen sein können.

Daß an seinem Peripatetismus auch sein Gegensatz zum Platonismus Antheil habe, deutet Suarez durch die Glosse an, mit welcher er den Aristotelischen Spruch begleitet: Quod ceteris est causa ut talia sint, ipsum est maxime tale. Daraus wollte man — bemerkt Suarez — ein anderes Axiom ableiten: Quod maxime tale, ceteris est causa, ut sint talia. Allein dieß geht nicht an; ein allgemein bejahender Satz läßt sich nicht einfach umkehren. Übrigens gibt er öfter als einmal zu verstehen, daß er zweifle, ob Plato von Aristoteles richtig aufgefaßt worden sei und wirklich, wie ihm unterstellt wird, eine wesenhafte Subsistenz der Ideen außer Gott behauptet habe. Auch möchte Suarez nicht jedes philosophische Axiom des Aristoteles geradezu unterschreiben. Er will es versuchen, den Satz: Eadem propositio potest (successive) esse vera et falsa, aufrecht zu halten, obschon dieß keine leichte Sache sei; andere Axiome hingegen noch zu vertreten, verbietet ihm sein philosophisches oder auch sein theologisches Gewissen. So könnte man gegen die Proposition: Ubi datur major et minor distantia, datur etiam maxima — selbst bei Ausschluß des nur als möglich angenommenen processus in infinitum noch immer geltend machen, daß sub eodem genere zwei gleichgroße Distanzen von conträren Extremen enthalten sein können, z. B. Geiz und Verschwendung. Manche Axiome bedürfen offenbar einer näheren Begränzung, um nicht mit theologischen Dogmen zu collidiren, wie z. B. der Satz: Potentia praecedit actum suum, ohne Restriction genommen, mit der theologischen Lehre vom Hervorgange des Wortes aus Gott collidirt — oder einer näheren Erläuterung, um nicht mit der natürlichen Erfahrung in Widerstreit zu kommen, wie z. B. der Satz: Posteriora generatione sunt perfectiora. Eben so ist es sehr schwer, dem Axiom: Omnis potentia est contradictionis, eine metaphysische Giltigkeit zu vindiciren; man muß ihm einen fast erzwungenen Sinn beilegen, wenn es mit dem Contexte, in welchem es steht (Metaph. IX, 5), zusammenstimmen soll. Aristoteles irrt, wenn er meint, das ens concretum sei tanquam id quod est, magis absolute ein Seiendes, als das ens

abstractum; vielmehr sind beide, formaliter genommen, wie sie genommen werden müssen, ganz und gar dasselbe. Über die Definirbarkeit der Accidenzen spricht Aristoteles (Metaph. VII, 4) nicht ganz correct, und confundirt mehrmals das accidens mit dem ens per accidens. Daß das Singuläre nicht definirbar sei, wird nicht hinreichend bewiesen; und die allerdings richtige Bemerkung, daß das Ganze von seinen Theilen, diese zugleich genommen, zu unterscheiden sei, nicht hinlänglich erklärt. Nebstbei drängt sich Suarez zu wiederholten Malen die Wahrnehmung auf, wie dasjenige, was Aristoteles vom Seienden als solchem sagt, auf das geistige Sein entweder keine, oder doch keine philosophisch nachweisbare und vollkommen gewisse Anwendung leide; letzteres gilt z. B. von dem Axiome: Nullum, prout connaturale factum, ipsum a seipso patitur. Suarez läßt dieß zwar auch für die Seelenthätigkeiten des Menschen gelten, gesteht aber, daß sich in dieser Hinsicht nichts vollkommen Gewisses sagen lasse. Falsch ist, daß der Begriff des Maaßes primär aus jenem der Quantität als solcher sich ergebe, und von daher analogisch auf alles Andere übertragen werde. Der Aristotelischen Lehre vom Individuationsprincipe kann Suarez schlechthin nicht zustimmen. Aristoteles sagt, die immateriellen Substanzen seien durch sich selbst, die materiellen durch die Materie individuirt. Das Letztere gelten zu lassen, kann sich Suarez selbst durch die doppelte Auctorität eines Thomas und Aristoteles nicht bestimmen lassen, obgleich er beiden möglichst zu folgen sich zur Pflicht mache. Das Erstere, von der Individuation der immateriellen Wesen durch sich selbst, führt in Aristotelischem Zusammenhange auf ein schlechthin nothwendiges und anfangloses Sein der reinen Geister, wie denn auch dem Aristoteles begegne, daß er unwillkürlich auf Gott und die himmlischen Intelligenzen zugleich kommt und beide miteinander vermengt, wenn er beweisen will, daß es eine ewige und unveränderliche Substanz gebe und daß diese actus purus sein müsse. Der Nachweis der Unendlichkeit Gottes aus dem Begriffe Gottes als ersten Bewegers ist mißlungen; jener der Immutabilität aus demselben Begriffe unzureichend. Daß Aristoteles den Schöpfungsbegriff erfaßt habe, ist höchst unwahrscheinlich; er spricht als Axiom aus: Ex non ente simpliciter nihil fit. Übrigens sind ein Thomas Aquinas, Scotus, Herväus, Thomas von Straßburg anderer Meinung; Göthals hingegen, Gregor von Rimini, Marsilius, Jandunus,

Beſſarion glauben dieß ſchlechterdings nicht zugeben zu können. Endlich bemängelt Suarez auch noch, daß Ariſtoteles die Möglichkeit einer Pluralität der Welten in Abrede geſtellt habe; ein Tadel, welcher vielleicht der Inſufficienz des alten Ptolomäiſchen Weltſyſtems galt.

Das Werk des Suarez hat einen bedeutſamen Einfluß auf die nachfolgende Entwickelung der Metaphyſik ausgeübt; daß es heute nicht ſo häufig genannt und geringerer Aufmerkſamkeit gewürdiget wird, als andere Leiſtungen derſelben Zeit von weit minderem Gehalte und Belange, erklärt ſich, von anderen Urſachen abgeſehen, hauptſächlich aus der Aufgabe, die es ſich ſetzt, und die weniger darin beſtand zu reformiren, als vielmehr zu reſtauriren. Es war eine gereinigte und geläuterte, auch ſprachlich vervollkommnete Darſtellung des wiedererneuerten traditionellen Peripatetismus, alſo eben dasjenige, was die Gemäßigteren unter den gegen die entartete Scholaſtik eifernden Humaniſten, ein Ludwig Vives [1]), Rudolph Agricola [2]), Jacob Faber, der ſchon erwähnte Freund des Erasmus und Erklärer des Ariſtoteles u. A. eigentlich geſucht und begehrt hatten, aus ſich jedoch mit den Mitteln humaniſtiſcher Bildung und philologiſcher Gelehrſamkeit ohne nähere Kenntniß der traditionellen ſcholaſtiſchen Auslegung niemals erreicht haben würden.

Die Oppoſition der Humaniſten gegen die ſcholaſtiſche Methode und Lehrform war das Vorſpiel von Angriffen, welche gegen die Ariſtoteliſche Dialektik ſelber, und gegen die geſammte peripatetiſche Philoſophie gerichtet waren. Bereits Laurentius Valla war mit einem gegen die peripatetiſch-ſcholaſtiſche Dialektik gerichteten Verſuche einer neuen Dialektik hervorgetreten, voll Schmähungen gegen die Anhänger und Vertreter der erſteren, wie gegen Ariſtoteles ſelber, der eben nichts weiter, als ein trockener Philoſoph geweſen ſei und

---

[1]) Von Vives' Werken (Baſel 1550, 2 Voll. fol.) gehören hieher: De disciplinis und: De Anima. Die erſtere dieſer beiden Schriften zerfällt in drei Haupttheile: I. Libri 7 de causis corruptionum artium. II. Libri 5 de tradendis disciplinis seu de doctrina christiana. III. Libri 8 de artibus. — Die Schrift de Anima iſt eine populäre Erläuterung der Ariſtoteliſchen Pſychologie.

[2]) De inventione dialectica libri III. Cöln 1527. — Lucubrationes, Baſel 1518. Beide in 4°.

zudem seine Vorgänger ausgebeutet habe, ohne sie zu nennen oder zu gestehen, wie viel er ihnen verdanke. Valla lieferte mit dieser Schrift allerdings auch einen Beitrag zu dem kritischen Materiale, welches nachfolgende Widersacher des Peripatetismus sammelten, um ihren Angriffen gegen die Auctorität des Aristoteles möglichstes Gewicht zu verschaffen. Indeß waren Valla's Ausstellungen an der Aristotelischen Logik so übereilt[1]), und seine eigene positive Leistung so ungenügend, daß selbst Vives, der doch in mancher anderer Hinsicht sich mit ihm geistig begegnete, nicht Anstand nahm, diese neue Dialektik als ein durchaus unreifes und verfehltes Product zu bezeichnen. Überhaupt würden die Humanisten und Philologen durch sich allein nicht ausgereicht haben, etwas Bedeutendes gegen die Herrschaft des Aristoteles zu unternehmen, wenn sich zu ihren Bemühungen und Interessen nicht ein noch anderes gesellt hätte, welches tiefer griff und die Geister mächtiger bewegte und von Aristoteles abzog als das bloße Gefallen an Classicität der Redeformen und Eleganz des Ausdruckes je im Stande gewesen wäre. Erst dadurch, daß sich die humanistische Abneigung gegen die peripatetisch-scholastische Schulwissenschaft mit dem zunächst in Italien neu erwachten Enthusiasmus für Platonische und Neuplatonische Philosophie verbündete, gewannen die Angriffe gegen Aristoteles ein Gewicht und eine Bedeutung, welche auch dann noch fortwirkte, als jene erste schwärmerische Begeisterung verflogen und einer entnüchterten Stimmung gewichen war, aber nur, um dem Zweifel an der Zureichendheit der gesammten philosophischen Tradition des Alterthums und der darauf gebauten Bestrebungen in christlicher Zeit Platz zu machen.

Die Vorliebe für Platonische Philosophie war in Italien zuerst mächtig erweckt worden, seit der Grieche Gemisthus Pletho (blühte um a. 1438) sie empfohlen und Ficinus die Kenntniß derselben, so wie der Alexandrinischen und Neuplatonischen Philosophie durch seine Übersetzungen des Plato, Plotinus, Proklus und anderer Neuplatonischer Schriften[2]) allgemeiner zugänglich gemacht hatte. Daß

---

[1]) Über Valla's Exceptionen gegen die Aristotelische Logik vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie, Band IX, S. 255.

[2]) Diese Übersetzungen bilden eine lange Reihe: Dionysii Areopagitae translatio una cum argumentis. — In Platonem epitomae. — In Plotini

die Platonische Lehre weit mehr dem Christenthum Verwandtes darböte, als die Aristotelische, war bereits Bessarion zu beweisen veranlaßt worden [1]), als Georg von Trapezunt, ein Widersacher des Gemisthus, dessen Schrift de Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia mit einer Comparatio Platonis et Aristotelis beantwortet hatte, in welcher die Herabsetzung des Aristoteles mit den leidenschaftlichsten Invectiven gegen Plato vergolten wurde. Bessarion ist keineswegs gesonnen, dem Plato unbedingt den Vorzug einzuräumen; er anerkennt die umfassenden Kenntnisse des Aristoteles, und gesteht gerne zu, daß derselbe der Erste ein encyklopädisches System alles menschlichen Wissens versucht und ausgeführt, und einzelne Wissenschaften förmlich erst geschaffen habe. Plato jedoch der Unwissenheit zeihen wie Georg wolle, verstoße gegen die vielen Zeugnisse der Alten, nicht nur der Akademiker, sondern auch der Peripatetiker und der Griechen überhaupt, so wie ferner eines Cicero, Plinius, Quintilian, Apulejus, Augustinus. Wie hätte sonst auch Aristoteles daran Gefallen finden können, durch so viele Jahre einen Zuhörer Plato's abzugeben? Daß Plato ein wissenschaftliches Verständniß der Rhetorik besessen, wird aus den dem Phädrus eingeschalteten rhetorischen Unterweisungen nachgewiesen; berühmte Redner sind aus Plato's Schule hervorgegangen. Auch in der Logik hat Plato sich als Meister bewiesen; er hat sich aller drei Gattungen von Syllogismen, des demonstrativen, dialektischen und sophistischen bedient, er ist Erfinder der Kunst, durch Schlüsse neue Sätze zu entdecken. Der Vorwurf, daß Plato in der Mathematik unwissend gewesen, ist grundlos; er forderte Kenntnisse in derselben als Vorbedingung der Aufnahme in seine Schule, er

---

Enneades argumenta. — Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu ac phantasia et intellectu. — Mercurii Trismegisti Poemander, item Asclepius de voluntate Dei. — Athenagoras de resurrectione. — Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum. — Proclus in Alcibiadem Platonis; Idem de sacrificio et magia. — Porphyrius de causis ad intelligibilia nos ducentibus; Idem de animi ascensu et descensu. — Psellus de daemonibus. — Alcinous de doctrina Platonis. — Speusippus de definitionibus Platonis. — Xenocrates de morte. — Pythagorae aurea verba et symbola.

[1]) Bessarionis Cardinalis Nicaeni et Patriarchae Constantinopolitani in calumniatorem Platonis libri quatuor. Venedig 1503.

erfand die Formel für die Verdoppelung des Kubus, hiemit das Räthsel lösend, welches vom Orakel den Athenern aufgegeben worden war, als sie den delphischen Gott um das Mittel zur Befreiung von der unter ihnen wüthenden Pest befragt hatten. Mehrere Ausleger haben mathematische Erläuterungen zu Plato's Werken geschrieben; Theon hat sein Werk von den vier mathematischen Disciplinen ein Compendium zu den Werken Plato's genannt. Der Natur war er eben so kundig als Aristoteles, über die Natur des Himmels, der Elemente, über die Figuren der Körper philosophirte er richtiger als dieser, so wie auch seine Theologie und Moral der Aristotelischen weit vorzuziehen sei. Aus letzterer Ursache haben auch die Kirchenväter offenkundig der Platonischen Philosophie den Vorzug eingeräumt; aus ihr entlehnten sie häufig Beweise für christliche Lehren, niemals jedoch aus der Aristotelischen Philosophie. Das Christliche, was Georg in der Aristotelischen Lehre findet, ist erst durch die christlichen Erklärer in dieselbe hineingetragen worden; so die Lehre, daß Gott der unmittelbare Schöpfer des Universums sei, und dasselbe mit freiestem Wollen aus Nichts hervorgebracht habe; so die christlichen Vorstellungen von der Natur und Unsterblichkeit der Seele, von der göttlichen Vorsehung, der Spuren der Dreieinigkeitslehre nicht zu gedenken, welche Georg durch einen groben Mißverstand der einleitenden Sätze zum ersten Buche de coelo aus Aristoteles herausdeuten will. Anders verhalte es sich mit Plato; seine Lehre über das göttliche Urwesen, über den göttlichen Verstand und die Weltseele lasse wirklich eine analoge Beziehung auf die christliche Trinitätslehre zu; und diese Beziehung werde durch von Plotin, Numenius, Amelius gebotene Ausführungen jener Platonischen Trilogie noch näher gelegt. Der Platonische Begriff von Gott als Schöpfer und Erhalter des Universums, als höchstem Urguten, unendlich erhaben über alle körperlichen und geistigen Substanzen, unerfaßbar und unnennbar, ist fast ganz derselbe, welcher auch beim Areopagiten und anderen Kirchenvätern sich findet. Wirft man Plato Polytheismus vor, so muß man so billig sein, denselben auch bei Aristoteles anzuerkennen. Man muß ferner zugestehen, daß Aristoteles die anfanglose Ewigkeit der Welt lehre, während die Platonische Materie, obschon auch ewig, doch als μη ὀν wenigstens nicht seit ewig Realität hat, wie Gott. Aristoteles läugnet die Vorsehung, wenn er sagt, Gott thue nichts um des Wohles der

Menschen willen; und Alexander Aphrodisius, der beste Ausleger des Aristoteles, versteht seinen Meister dahin, daß weder die immateriellen Wesen noch die Welt im Ganzen, sondern bloß die Erhaltung der Gattungen materieller Dinge einer Vorsehung bedürfen und diese nur ein Accidens der Weltbewegung sei. Plato hingegen bestätigte seinen Glauben an die Vorsehung durch seine Lehren über zukünftige Belohnungen und Strafen, die kein gleichgiltiges Verhalten zu Leben, Thun und Lassen der einzelnen Menschen voraussetzen, so wie durch die Opfer und Weihgeschenke, die er den Göttern darbrachte. Auch die Seelenlehre Plato's ist dem Christenthume verwandter, als jene des Aristoteles; dieser faßt sie nicht so erhaben auf als Plato, und ist deßhalb auch nicht im Stande, eine Fortdauer derselben mit Bewußtsein und Erinnerung darzuthun, indem er sie in Bezug auf diese Functionen vom Zusammensein mit dem Körper abhängig macht. Daß Plato die Unsterblichkeit der Thierseelen gelehrt habe, ist ein Mißverständniß; er hat den Thieren gar nicht eigentliche Seelen, sondern bloße Analoga derselben, Empfindungskräfte beigelegt, und diese Art von Seelen gehört unter jene Gattung sterblicher Seelen, welche er im Timäus durch die Untergötter dem menschlichen Leibe außer der unsterblichen Seele noch ertheilt werden läßt. Über das Fatum erklärt sich Aristoteles nicht deutlich genug; gewiß aber ist es, daß es im Platonischen Systeme neben der Adrastea keine Stelle haben kann; selbst die εἱμαρμενη der materiellen Naturdinge untersteht der Gottheit, und hängt vom Willen derselben ab. Endlich rechtfertiget Bessarion noch Plato's sittlichen Charakter gegen die gehässigen Anschuldigungen durch Georg von Trapezunt; ein Mann, der in seinen moralischen Untersuchungen und Ansichten einen so erhabenen Schwung genommen habe, könne auch in seiner persönlichen Lebensführung nicht zum Gemeinen sich erniedriget haben. Er lebte, wie es einem Manne ziemt, welcher die Erforschung und Betrachtung des Wahren und Ewigen sich zum Berufe gemacht hat; er nahm lebenslang kein Weib und zeugte keine Kinder, beherrschte seine Leidenschaften, lehrte ohne Lohn. Seine Haltung war von Jugend an ernst und würdevoll, wie man sie an einem Weisen zu denken gewohnt ist; er soll nur selten gelächelt, nie gelacht haben. Die in der Republik gelehrte Weibergemeinschaft verliert das Gehässige, was auf Plato fallen könnte, wenn man seine Absichten und die Verhältnisse seiner Zeit und der

damaligen Völkergesittung sich vergegenwärtiget. Den politischen Verfall der alten Griechen von der Annahme der Gesetze Plato's ableiten wollen, heißt die geschichtlichen Bedingungen der politischen Existenz der Griechen ganz übersehen und verkennen.

Diese würdige Vertretung der Sache Plato's durch einen der gelehrtesten und großartigsten Männer des fünfzehnten Jahrhundertes sucht bei aller Vorliebe für Plato doch ein rechtes Gleichmaaß in der Würdigung der beiden größten Philosophen des Alterthums herzuhalten; beide seien in ihrer Art des höchsten Lobes würdig, beide haben der geistigen Entwickelung der Menschheit unschätzbare Dienste geleistet. So dachten auch andere große Männer derselben Zeit, die außer und über der Schule standen; und ein Nicolaus von Cusa unterscheidet sich von Bessarion nur hierin, daß er, während der Grieche Bessarion geistig noch ganz der Vergangenheit zugewendet ist, bereits von ahnungsvollen, der Gegenwart vorauseilenden Gedanken einer mächtigen geistigen Entwickelung durchdrungen war, die der Zukunft bevorstünde, aber zuletzt und zuhöchst nur die vollendete Ausgeburt alles Edlen und Großen, was bereits gewesen und unveräußerlich bleibendes Erbgut der Menschheit im Wandel der Zeiten bleibt, zum Ziele haben könne. Darin ist auch die Ursache zu finden, daß er trotz des mächtigen Zuges und Reizes, den die Platonische Denkart mit ihren Anklängen an die geheimnißreiche Weisheit des Orients, mit ihren Zahlengeheimnissen und sonstigen Räthseln übte, es dennoch vorzog, als ein Doctus Ignorans mit einer vorläufigen Conjecturalform alles menschlichen Philosophirens sich zu begnügen.

So weitschauender Männer gab es indeß wenige, und andere reine und schwunghafte Gemüther gaben sich mit der Lust vollster Befriedigung an Plato hin. Unter diesen ist vorzüglich Marsilius Ficinus [1]) zu nennen, auf dessen Betrieb in Florenz eine Platonische Akademie gegründet wurde, deren Gönner und Mitglied Cosmus der Medicäer war. Als eigentliche Bekenntnißschrift dieses philosophischen Freundschaftsbundes ist Ficinus' Theologia Platonica, de immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII [2])

[1]) Bessarionis in affectu erga Platonem haeres — sagt Leibnitz von ihm: De stilo philosophico Nizolii, c. 23.

[2]) Ein höchst umständlicher Auszug aus diesem Werke findet sich bei Buhle Geschichte der neueren Philosophie, Göttingen 1800, Bd. II, S. 171–322.

anzusehen, aus welcher sich der Geist des damaligen Platonismus vollständig kennen lernen läßt. Man hat darin nicht etwa eine aus den Platonischen Dialogen gezogene Lehrentwickelung der Platonischen Philosophie zu suchen, sondern vielmehr eine Zusammenstellung und methodische Verarbeitung des Inhaltes der von Ficinus übersetzten Platonischen und Neuplatonischen Schriften — also eine Composition aus ursprünglichen Platonischen Begriffen, aus Philosophemen der Neuplatoniker, Plotin's vorzüglich und seiner Anhänger, auch der Gnostiker und Kabbalisten, und endlich aus Gedanken und Aussprüchen von Kirchenvätern, welche mit Plato sich näher befreundet hatten. Der Grundgedanke dieser Lehre ist die Abkunft der menschlichen Seele aus Gott, und ihre Anlage und Bestimmung, wieder zu Gott zurückzukehren, falls sie sich von den Banden der Materie und den verführerischen Reizen der Sinnlichkeit loszuwinden weiß. Die Seele verhält sich zur Gottheit, wie das Auge zum Sonnenlichte; die Seele kann nichts ohne das göttliche Licht erkennen, und wie sie Alles von Gott hat, so muß sie auch Alles auf Gott zurückführen. Wir müssen daher, ob wir nun über das letzte Ziel des Menschen, oder über die Principien der Natur philosophiren mögen, jederzeit zuerst unsere Seele läutern und durch Reinigung heller machen, damit das göttliche Licht ungetrübter in ihr wiederscheine [1]), und das Princip aller Principien

[1]) Wie er sich dieß vorstelle, deutet folgende Stelle an: Quapropter quantum ad intelligentiam spectat, Deus aget solum; Angelus aget et capiet; anima capiet per naturam suae mentis solum, non aget. Deus siquidem ideas effundit alio; non haurit aliunde. Primus angelus duas (ut ita dixerim) capit ideas i. e. duo illa rerum latissima genera, quibus suscipiendis quodammodo patitur. His susceptis ob efficaciam propriam illorum generum viscera penetrat, speciesque omnes sequentes in eis perspicue inspicit, fabricatque sibi ipsi conceptus proprios quarumlibet specierum, quos etiam derivat in singula. Atque haec non passio jam sed actio. Idem angelus secundus agit, et alii, ac semper posterior angelus plures ideas superne accipit patiendo, paucioresque conceptus specierum sibi est fabricaturus agendo. Propterea crescit passio sensim, actio vero decrescit, quousque ad mentem infimam veniatur, quae nihil agat, sed acceptis ideis alatur, nihil moliatur novi. Cujus intelligentia nihil est aliud, quam susceptio idearum se ipsam minime latens. Lib. XVI, cap. 1.

unserem Geistesauge kenntlich werde. Hiezu hat Plato aufgemuntert, und selbst auch das großartigste Beispiel gegeben; er wird deßhalb mit Recht von allen Völkern der Göttliche, und seine Lehre vorzugsweise die Theologie genannt, weil darin Alles zuhöchst auf Betrachtung und Verehrung der Gottheit hinweist. Die Seele als einen Spiegel betrachtend, in welchem das Ebenbild der Gottheit wiederscheint, erfaßt er, indem er der Natur der Gottheit nachforscht, zugleich auch das Wesen der Seele selber. Die Beschäftigung mit der Platonischen Philosophie gewährt daher die beiden großen Vortheile, daß sie zur Verehrung Gottes und zur Erkenntniß der Gottesverwandtschaft der Seele führt, auf welcher Einsicht alle Weisheit und alle Glückseligkeit der Menschen beruht. Diese doppelte Erkenntniß zu begründen und auszuführen ist Absicht des Ficinischen Werkes; daher sein doppelter Titel: Theologia Platonica, und: De immortalitate animorum. Für letztere entwickelt er eine lange Reihe von Gründen, fünfzehn an der Zahl. Das fünfzehnte Buch ist einer Widerlegung der Averroistischen Lehren über den Einen thätigen Verstand und über die Providenz gewidmet [1]), der Schluß des ganzen Werkes eine Versicherung der Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche in Allem, was in dieser oder anderen Schriften des Verfassers vor der Kirche nicht sollte Billigung finden können.

Zu Ficin's Freunden und Zuhörern gehörte Johann Picus, Fürst von Mirandula und Concordia, welcher durch die bereits bei den Alexandrinern und Kirchenvätern gangbare Ansicht, daß Plato von Ägptern, Chaldäern und Hebräern gelernt habe, auf das Studium der orientalischen Literatur, und namentlich der kabbalistischen Philosophie hingeführt wurde, wie sie in den Schriften mehrerer Rabbinen und Araber, die aus rabbinischen Theosophen geschöpft hatten, enthalten war. Von seinen Schriften sind hier die Apologie seiner neunhundert Thesen, deren öffentliche Vertheidigung in Rom ihm von Papst Innocenz VIII. untersagt worden war, und sein Heptaplus oder Heptameron, eine kabbalistische Auslegung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, zu erwähnen. Daran schließen sich die Problemata in s. Scripturam [2]) des Georgius Venetus, eines Franciscanermönches von wirklich erstaunlicher Belesenheit in den

[1]) Vgl. Renan, sur l'Averroisme, p. 311; Buhle a. a. O. S. 268–295.

[2]) Tomi VI, Venetiis 1536.

Schriften der Neuplatoniker, Neupythagoräer, rabbinischer und kabbalistischer Ausleger des Alten Testamentes, aus deren Ideen und Phantasien er ein neues System der Weltharmonie schuf[1]), und dieses Werk dem Papste Clemens VII. dedicirte. Durch Picus wurde Reuchlin, der auf einer Reise nach Rom seine Bekanntschaft gesucht hatte, für ähnliche Studien gewonnen; Ergebnisse derselben waren seine Schriften de verbo mirifico und de arte cabbalistica. Wir unterlassen es, diese Richtung geschichtlich noch weiter zu verfolgen in einem Agrippa von Nettesheim, der bereits mit der Kirche zerfiel, in Theophrastus Paracelsus, durch welchen sie auf das Gebiet der Naturkunde hinübergelenkt wurde; später lebte sie auf protestantischem Boden in Jakob Böhme als religiöser Theosophismus wieder auf, zog in Robert Fludd's Schriften ein naturphilosophisches Gewand an, von dem englischen Arzte John Pordage wurde sie zu einem Systeme der Metaphysik und Kosmologie gestaltet[2]). Daß ein guter Theil dieser Richtung, nur geläutert und vergeistiget, in der Natur- und Religionsphilosophie des genialen Franz von Baader wieder auferstanden, ist eine bekannte Thatsache, die hier nur um des geschichtlichen Zusammenhanges willen erwähnt wird.

Wie verhielten sich die Träger der bezeichneten Richtung zu Aristoteles? Johannes Picus hatte an eine Vereinbarkeit und Verschmelzbarkeit des Platonismus mit dem Peripatetismus geglaubt, von der scholastischen Philosophie aber, mit welcher er in seiner Jugend auf den berühmtesten Akademien in Italien und Frankreich sich bekannt zu machen bemüht hatte, mit entschiedenster Abneigung sich abgekehrt, woran außer seinen anderweitigen wissenschaftlichen Neigungen und Bestrebungen seine persönlichen Erlebnisse nicht ohne Einfluß gewesen sein mögen. Sein Neffe Joannes Franciscus Picus

---

[1]) De harmonia totius mundi cantica tria. Venedig 1525.

[2]) Schriften Pordage's: Metaphysica vera et divina, von Loth Fischer in's Deutsche übersetzt; außerdem: Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo. — Theologia mystica, sive arcana, mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo, archetypo, sive mundo mundorum, essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte sed cognitione intuita descripta. Vgl. Tiedemann, Geist der spec. Phil., Bd. V, S. 528 ff.

äußert in einer seiner Schriften [1]) die Vermuthung, es könnte möglicher Weise keines der unter dem Namen des Aristoteles gehenden Werke von diesem Philosophen herrühren; und wenn er auch Verfasser von einigen derselben wäre, so lasse sich doch nicht sagen, was in ihnen echt, und was unterschoben oder späterer Zusatz sei. Dieser Gedanke wurde von Franciscus Patritius aufgegriffen, einem Dalmatiner von Geburt, welcher nach einem unsteten Wanderleben von früher Jugend an, und nachdem er, nicht selten unter drückenden Nothständen, Griechenland, Kleinasien, die Inseln des Archipelagus, Spanien und Frankreich durchstreift, durch den gelehrten Bischof von Cypern, Philipp Mocenigo, einer wissenschaftlichen Laufbahn zugeführt wurde, die er in Venedig und dann in Padua durchmachte; hierauf wurde er durch Antonius Montecatinus dem Herzog Alphons II. von Ferrara als Lehrer der Platonischen Philosophie für die Academie zu Ferrara empfohlen, welchem Berufe er durch siebenzehn Jahre oblag, bis ihn Papst Clemens VIII., einstmals sein Zuhörer, nach Rom berief, wo er abermals bis zu seinem Tode (1597) öffentlich Philosophie lehrte. Patritius hatte sich zum Zwecke gesetzt, das allmählig erkaltende Interesse für die Neuplatonische Philosophie, welcher er enthusiastisch anhieng, neu zu beleben; als zweckdienliches, ja fast nothwendiges Mittel hiezu schien ihm eine gründliche Vernichtung des Ansehens der Aristotelischen Philosophie. Zu dem Ende faßte er seine Discussiones Peripateticas ab, in vier Büchern, welche er mit kluger Berechnung vereinzelt und allmählig nacheinander in die Öffentlichkeit treten ließ [2]). Der erste Theil nun

---

[1]) Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae libri sex. Lib. IV, cap. 4.

[2]) Auch gibt er in der zuerst gearbeiteten Partie des Werkes ein ihm ganz fremdes Motiv als Ursache der Veröffentlichung desselben an: Subiit animum cogitatio, an quid a nobis praestari possit eo argumento, quod Porphyrius olim de concordia utriusque philosophiae, Platonis et Aristotelis, septem libris condiderat; quodque post ipsum Simplicius efficiendum sibi proposuerat, et quod Manlius Boethius in animo habuit efficere ac forte effecit. Quorum tamen virorum labores omnes injuria temporis perierunt, quos renovare multis post seculis Jo. Picus, philosophorum sui temporis Phoenix, et promisit, et testimonio Marsilii Ficini confecit; attestatur tamen post obitum ipsius, eam concordiam repertam novis et obscuris characteribus quibusdam scriptam, qui vix ab ipso Pico, dum

war es, welcher nebst einer höchst unrühmlichen und herabwürdigenden Lebensbeschreibung des Stagyriten den ausführlichen Beweis versuchte, daß die unter Aristoteles' Namen gehenden Schriften unecht seien, einige wenige ausgenommen, die eben zu den unbedeutendsten gehören, und zum Theile später als wirklich unecht erkannt worden sind [1]). Aristoteles war ein Mensch, der sich allen Lüsten überlassen, seinen königlichen Wohlthäter vergiftet, seinem Lehrer Plato mit dem schwärzesten Undanke vergolten, seine Philosophie ganz nur von seinen Vorgängern erborgt und diese zum Danke dafür herabgewürdiget und verhöhnt, Gottes Dasein und Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele geläugnet hat, und deßhalb als ein Feind der christlichen Kirche in die Acht erklärt werden muß. Daß die ihm zugeschriebenen Schriften von ihm nicht herrühren, beweist Patritius theils aus den Schicksalen der Handschriften des Aristoteles nach dessen Tode, theils aus dem Widerstreite des Inhaltes und der inneren Beschaffenheit der unter seinem Namen vorhandenen Werke mit den Titeln, die man ihnen erst später gegeben hat, um sie für diejenigen Bücher ausgeben zu können, die Patritius nach Angabe der Alten wirklich geschrieben hat; ferner widerspricht sich nicht selten der Inhalt der verschiedenen angeblich Aristotelischen Werke, und will auch mit den Notizen und Angaben nicht stimmen, die sich über Inhalt und Anordnung einzelner Werke bei Cicero, Diogenes Laertius, A. Gellius, Quintilian u. A. finden, abgesehen hievon, daß diese Angaben sich wieder untereinander nicht vereinbaren lassen. Endlich bringt Patritius auch noch verschiedene Gründe vor, welche bereits

---

viveret, legerentur, et a nemine exscribi potuisse. — In hosce dogmatum septem libros et unum sententiarum *παράεργον* contuli non solum ea, in quibus Aristoteles cum Platone consenserit, sed etiam illa, in quibus aut alteruter ipsorum, aut uterque cum antiquioribus concors esse voluerit. — Gesammelt erschienen die vier Theile des Werkes zu Basel 1571 unter dem Titel: Francisci Patritii Discussionum Peripateticarum Tomi IV. Quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata, cum Veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur.

[1]) Diese vier Schriften sind: Mechanica — Contra Xenophanem — Contra Gorgiam — Contra Zenonem. Auch die Schrift de mundo ad Alexandrum will er für echt gehalten wissen; es sei jene Schrift, über deren Bekanntwerden Alexander sich bei Aristoteles beklagt habe.

von älteren Auslegern gegen die Echtheit einzelner Bücher vorgebracht worden sind. Der zweite Theil der Discussiones Peripateticae handelt von der Concordia Aristotelis et veterum philosophorum, d. h. er erklärt, wie die heutigen nach ihm benannten Schriften aus den Werken älterer Philosophen, Platonischer namentlich und Pythagoräischer, oft auf eine sehr unverständige Weise, plagiirt und compendiirt worden seien. Dasjenige, was von Aristoteles selber herrührt, besteht in hämischem Tadel und Verdrehungen der Ansichten und Meinungen eben dieser und anderer Philosophen, und dieß ist die Discordia Aristotelis et veterum philosophorum, von welcher der dritte Theil handelt. Gegen eben diesen discordirenden und echten Theil der angeblich Aristotelischen Schriften wird im vierten Theile eine scharfe und leidenschaftliche Polemik eröffnet, mit welcher das Werk abschließt. Damit war aber nur der eine Theil der Arbeit gethan; der andere bestand in einer positiven Function, in Anempfehlung der Neuplatonischen Philosophie. Zu dem Ende gab Patritius die Hermetisch-Zoroastrischen Schriften griechisch und lateinisch heraus, namentlich die sogenannten Orakel des Zoroaster, die Bücher des Hermes Trismegistos, des Asklepios, die mystische Philosophie der Ägypter und Chaldäer in vierzehn Büchern, nebst einigen Abhandlungen über die mystische und exoterische Philosophie des Plato sowol wie des Aristoteles [1]). In den Abhandlungen über die exoterische Philosophie beider macht er dreiundvierzig Puncte namhaft [2]),

[1]) Nova de Universis Philosophia libris XL comprehensa. In qua Aristotelis methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculariari methodo tota in contemplationem venit divinitas. Postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur. Auctore Francisco Patritio. Quibus postremo sunt adjecta Zoroastris Oracula CCCXX ex Platonicis collecta, Hermetis Trismegisti libelli et fragmenta, Asclepii discipuli tres libelli, Mystica Aegyptiorum philosophia etc. Venedig 1591.

[2]) Diese Puncte sind folgende (vgl. Launoy Var. Arist. fort. Opp. Tom. IV, P. I, p. 216 ff.):

1) Plato multis in locis astruit, Deum esse unum. Aristoteles autem unum primum motorem, sed et 56 alios Deos orbium coelestium motores statuit. Ulterius ait, supra extimum coelum multa esse ordinata, a quibus pendeat aliorum esse et vivere, et quae bea-

in welchen die Platoniſche Philoſophie mit dem Chriſtenthum zuſammenſtimme, die Ariſtoteliſche hingegen den Lehren deſſelben direct widerſtreite.

---

tissimam degant vitam. Igitur Aristotelis philosophia exoterica nulla est mundi monarchia, sed vel polyarchia vel anarchia, quas D. Gregorius Naz. magnopere impugnavit.

2. Plato tres nominat reges, tria scil. rerum principia, nimirum Deum Trinum et Unum. — Aristoteles in sua vel anarchia vel polyarchia persistit.
3. Plato summum Deum Patrem appellat. Aristoteles nullum agnoscit Deum Patrem.
4. Plato Deum simplicissimum esse affirmat. Aristoteles ζῶον = animal ipsum facit.
5. Plato Deum summum esse bonum inquit.; Aristoteles ut bonum orbe primo expeti.
6. Platonis Deus est summa Sapientia. Aristotelis Deus est Intellectus, sed ignorat particularia.
7. Plato: Deus est omnipotens. Aristot.: Nihil potest, praeterquam quod coelum moveat.
8. Plato: Deus incorporea entia omnia fecit. Aristot.: Deus nihil fecit neque facit; sedet solum in culmine coeli.
9. Plato: Deus mundum corporeum fabrefecit. Arist.: Deus non fecit mundum, qui aeternus est.
10. Plato: Deus fecit mundum ex nihilo, quia ex nulla materia praecedente, quam et ipse creavit. Arist.: Ex nihilo nihil fit.
11. Plato: Deus mundum fecit ante tempus. Arist.: Mundus et tempus semper fuere.
12. Plato: Mundus, quia corpus, finitam habet potentiam. Arist.: Mundus et coelum infinitam habent potentiam sese movendi.
13. Plato: Mundus et coelum, quia corpora sunt finita, finitam habent motus actionem. Arist.: Coelum est quidem corpus, sed actio ejus motus infinitus est.
14. Plato: Quia coelum et mundus corpora finita sunt, et potentiam et actiones finitas habent sui natura, et est corruptibile. Arist.: Neque coelum neque mundus sunt incorruptibilia.
15. Plato: Quia mundus sui natura est corruptibilis, corrumperetur aliquando, nisi Deus eam servaret. Arist.: Mundus non corrumperetur; neque Deus eam servat, sed coeli motus.
16. Plato: Deus est supra omne ens et supra omnem essentiam. Arist.: Deus est substantia.
17. Plato: Deus est supra omnem Intellectum. Arist.: Deus est Intellectus.
18. Plato: Deus nec movetur, nec movet. Arist.: Deus quidem non movetur, sed primum coelum movet.

In der dem Werke über die neue Philoſophie vom Univerſum vorausgeſchickten Zueignungsſchrift an Papſt Gregor XIV. bittet er

19. Plato: Deus omne corpus supereminet. Arist.: Deus in coeli culmine sedet.
20. Plato: Deus est ab omni corpore liber. Arist.: Deus primo orbi est alligatus.
21. Plato: Deus universi providentiam habet. Arist.: Deus a coelo tantum expetitur. Vgl. dagegen Bd. I, S. 613, Note 1.
22. Plato: Deus omnia novit. Arist: Non cognoscit particularia.
23. Plato: Deus mundum regit universum et partes ejus. Arist.: Non Deus, sed natura, casus et fortuna regunt mundum.
24. Plato: Deus in regimine mundi utitur ministris, minoribus Diis. Arist.: Deus neque regit mundum, neque ministros habet.
25. Plato: In mundo sunt daemones. Arist. nullibi hos agnoscit daemones.
26. Plato: Deus animam universi produxit. Arist.: Deus non produxit animam ullam universi, sed coelum tantum est animatum et astra.
27. Plato: Deus produxit animam humanam. Arist.: Anima est actus corporis h. e. ex materia educta.
28. Plato: Anima humana divina est quaedam forma. Arist.: Anima est forma corporis.
29. Plato: Anima humana est immortalis. Arist.: Ut forma corporis anima est mortalis.
30. Plato: Animae connatus est intellectus. Arist.: Intellectus de foris venit.
31. Plato: Anima a corpore separatur. Arist.: Anima a corpore non separatur, quia est ejus forma.
32. Plato: Anima divino afflatur spiritu et futura praenuntiat. Arist.: Anima humore melancholico praedicit.
33. Plato: Hominis felicitas est, quando Deo fit similis. Arist.: Homo bonis fortunis fit beatus.
34. Plato: Hominis felicitas a Deo venit. Arist.: Homo ex suis bonis actionibus et suo arbitrio fit felix.
35. Plato: Deus est precandus, ut nos beatos efficiat. Arist.: Deus particularia non intelligit, ergo non precandus.
36. Plato: Veniet homo qui nos Deum precari doceat. Hic Christum innuit. Arist.: Preces omnes frustraneae, quia Deus non intelligit particularia.
37. Plato: Bonus vir Deo semper charus. Arist.: Particularia Deus non intelligit, nec preces audit, nec hominem ullum amat.
38. Plato: Vir bonus post mortem Deo fruetur. Arist.: Post mortem nulla voluptas.

dieſen förmlich und feierlich, die Ariſtoteliſche Philoſophie aus allen Schulen und Akademien der katholiſchen Chriſtenheit zu verbannen, und zu gebieten, daß dagegen die Platoniſche, namentlich in den Schulen der Jeſuiten, der eifrigſten Vertheidiger des Kirchenglaubens, eingeführt und erklärt werde; Patricius zweifelt nicht, daß die dadurch eingeleitete geiſtige Bewegung die mächtigſten Erfolge hervorrufen und auch die abgefallenen Proteſtanten in den Schooß des Katholicismus wieder zurückführen werde.

Wir übergehen einen ähnlichen gleichzeitigen Angriff auf Ariſtoteles von minderer Bedeutung, zu welchem der Latiniſt Marius Nizolius ſich veranlaſſen ließ, in Folge deſſen, daß er in einen literariſchen Streit zwiſchen dem Ferrareſer Canonicus Cälius Calcagninus [1]) und dem Mailänder Antonius Majoragius [2]) über mancherlei Behauptungen in Cicero's Schrift de officiis ſich gemiſcht hatte. Calcagnini hatte an dieſem Werke verſchiedene Ausſtellungen in peripatetiſchem Sinne gemacht, Majoragius von demſelben Standpuncte aus Cicero's Behauptungen vertheidiget; Nizolius erklärte ſich gegen beide, gegen Majoragius im Beſonderen deßhalb, weil derſelbe die Ariſtoteliſche Philoſophie gebilliget, von welcher man nicht einmal ſagen könne, daß ſie wirklich die Philoſophie des Ariſtoteles geweſen, indem deſſen angebliche Schriften ohne Zweifel unterſchoben ſeien. Leibnitz hat ſpäter die Hauptſchrift des Nizolius

---

39. Plato: Animae post mortem purgantur. Arist.: Animae in corpore pereunt.
40. Plato: Animae malorum post mortem poenas dabunt. Arist.: Animae in corpore pereunt.
41. Plato: Homines mortui resurgent. Arist.: A privatione ad habitum non fit regressus.
42. Plato: Bonae animae beatum locum possidebunt. Arist.: Nullus est talis locus.
43. Plato: Et corpus et animae malorum in inferno cruciabuntur. Arist. nil tale novit.

[1]) Disquisitiones in Ciceronis libros officiorum. Enthalten in: Coelii Calcagnini Opera aliquot, Baſel, Froben. 1544. Fol. In dieſer Geſammtausgabe befindet ſich auch Calcagnini's merkwürdiger Aufſatz: Quomodo coelum stet, terra moveatur, vel de perenni terrae motu commentatio.

[2]) Ciceronis decisiones quinque.

in diesem Streite [1]) wieder abdrucken lassen, als ein exemplum dictionis philosophicae reformatae, und zufolge des Interesse's, welches ihm die nominalistische Denkart des Nizolius einflößte, unterließ aber zugleich nicht [2]), die zahlreichen historischen und kritischen Verstöße, die Nizolius sich zu Schulden hatte kommen lassen, in beigefügten Anmerkungen hervorzuheben und zu rügen.

Größeres Aufsehen machte das Auftreten eines Mannes, der Alles zusammenfaßte, was Humanisten und Platonisten bis dahin gegen Aristotelismus und Peripatetismus vorgebracht hatten, ja darüber noch hinausgieng. Das Aufsehen war um so größer, als dieses Unternehmen in Paris, der festesten Burg der scholastisch-peripatetischen Lehrweise gewagt wurde, welche daselbst durch das Ansehen mehrhundertjähriger ununterbrochener Uebung geheiliget war. Derjenige, der es wagte, war Petrus Ramus [Pierre de la Ramée geb. 1515] [3]), welcher in Paris unter der Leitung des in Jakob Faber's Schule gebildeten Johann Sturm die erste geistige Anregung empfangen, und vielleicht auch von daher eine gewisse Vorliebe für Plato geschöpft hatte. Wenigstens machte er sich selbst glauben, daß er eine solche Vorliebe hege; in Wahrheit aber bot ihm Plato einen ganz äußerlichen Anknüpfungspunkt für die von ihm beabsichtigten Reformen der Logik und Denkmethode, die nach ihm zuletzt nur auf die Redekunst abzwecken, und die Natur, d. i. den gesunden Menschenverstand zum Führer haben sollte. Dieß ist im Grunde das Nämliche, was bereits Valla gemeint hatte, mit

---

[1]) Marii Nizolii Brixellensis de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos Libri IV, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum falsis principiis; praeterea refelluntur fere omnes M. A. Majoragii objectationes contra eundem Nizolium usque in hunc diem editae. Parmae 1553. 4°.

[2]) In der dem Wiederabdrucke der Schrift des Nizolius (Frankfurt 1670) vorausgeschickten Dissertatio praeliminaris de instituto operis atque optima philosophi dictione, Epistola de Aristotele Recentioribus reconciliabili; una cum notis atque animadversionibus marginalibus leniendo textui (Nizolii). Eine neue Auflage erschien 1674 unter dem Titel: M. Nizolii Antibarbarus philosophicus, LL. IV.

[3]) Ch. Waddington, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions. Paris 1855.

welchem Ramus auch die übereilte Oberflächlichkeit in Kritik und Reform der hergebrachten Logik gemein hat. Valla hatte wenigstens noch auf Quintilian etwas gegeben, Agricola den Cicero und Quintilian, freilich nicht unbedingt, aber doch beziehungsweise, im Gegensatze zu Aristoteles empfohlen; Ramus gesteht von sich, daß er in den rhetorischen und dialektischen Schriften der beiden Römer wol viele Regeln zur Erfindung und Anordnung der Gedanken, zum Disponiren von Redestoffen und zu methodischer Leitung wissenschaftlicher Dispute gefunden habe, aber keine hinlängliche Anweisung zum richtigen Urtheilen. Zufällig habe er einmal das Werk des Galenus de decretis Hippocratis et Platonis zur Hand genommen, und mit Überraschung mehrere treffliche dialektische Regeln beider kennen gelernt; auch sei ihm aufgefallen, daß Galenus nicht den Aristoteles, sondern Plato für den ersten Dialektiker erkläre. Dieß habe ihn auf die Lesung der Platonischen Dialoge geführt und ihm zu dem so lange sehnlichst gewünschten Verständniß der dialektischen Methode verholfen. Sie ist eben keine andere, als die Sokratisch-Platonische. An die Platonische Definition der Dialektik sich haltend, als der Wissenschaft, die Gegenstände richtig zu untersuchen und abzuhandeln, habe er eine Prüfung des Aristotelischen Organon vorgenommen, und vor Allem schon einmal eine Definition der Logik vermißt; ebensowenig sei daselbst von einer Eintheilung der Dialektik die Rede, sondern statt dessen nur ein Chaos von Regeln, ohne deutliche Erklärung der Grundbegriffe, ohne Erläuterung durch verständliche Beispiele zu treffen; viele nothwendige Regeln fehlen ihm gänzlich, und die scholastische Weiterbildung der Aristotelischen Logik habe einzig auf Appretirung derselben für unfruchtbare und unnütze Subtilitäten abgezweckt — d. h. m. a. W., Ramus wußte mit der peripatetisch-scholastischen Lehre von den Prädicabilien und Prädicamenten für seine Zwecke nichts anzufangen. Übrigens verwickelte sich seine Polemik gegen die Aristotelischen Sätze selbst in jene unfruchtbaren Spitzfindigkeiten, die er an seinen Gegnern so bitter tadelte, und brachte dabei viel Ungehöriges zu Tage, indem er bestimmte vorgefundene oder selbstgeschaffene Ansichten und Urtheile, ohne dieselben im Voraus principiell geprüft zu haben, als Richtmaaß an die Sätze und Lehren der Aristotelischen Dialektik anlegte. Nicht weniges, was er gegen

sie vorbrachte, war bereits von Valla, Vives [1]), Agricola gesagt worden, aber mit mehr Umsicht und Tact; so kritisirt er z. B. mit Valla die syllogistischen Schlußfiguren, läßt sich aber im Unterschiede von Valla, der die dritte Schlußfigur ganz verwirft, die Tactlosigkeit beigehen, dieselbe der ersten und zweiten voranzustellen. Was ihn von seinen Vorgängern unterscheidet, ist, daß er sich nicht gleich ihnen zum förmlichen Nominalismus bekennt, er beruft sich vielmehr auf die Platonische Ideenlehre, versteht aber unter Idee eben nur den logischen Gattungsbegriff und sieht von der Beziehung der Vorstellungen und Begriffe zu den Dingen gänzlich ab. Die ontologischen Begriffe nimmt er, wo er sie braucht, einfach aus der überlieferten peripatetischen Lehre herüber; die Echtheit dieser Ueberlieferung bestreitet er aber mit weniger Geschick, als Patritius es gethan. In Nachahmung der Platonischen Dialektik legt er auf zweigliedrige Eintheilungen großes Gewicht; allein er nimmt dieses so dringlich urgirte Gesetz logischer Eintheilungen, welches ihm Baco von Verulam nebst dem zudringlichen Anpreisen seiner Methode als einzig richtiger besonders übel anrechnet, factisch wieder zurück, wenn er selber Eintheilungen wählt, wie sie eben im Gegenstande sich darbieten und dem augenblicklichen Zwecke entsprechen. Die von ihm gelesenen Rhetoren theilen ihre Unterweisungen in die zwei Lehren von Erfindung und beurtheilender Verwendung der gefundenen Gedanken; darnach theilt auch er die Dialektik in die Lehren von der Inventio und vom Judicium, und überläßt der Rhetorik nur die Prophoristik. Man sieht demnach, daß es ihm im Gegensatze zur peripatetischen Logik um die sogenannte formale Logik [2]) zu thun ist, welcher er jedoch seinerseits wieder die kühnsten Ziele zuweist. Denn das judicium hat drei Grade: Der erste Grad ist der Schluß vom Allgemeinen auf's Besondere. Die Verkettung einer Reihe von Schlüssen gibt das System, dessen Anordnung auf Begriffseintheilung und Begriffserklärung beruht, und so gestalten sich alle ein-

---

[1]) Keckermannus ostendit ex collatione verborum parallelismo quodam sibi oppositorum — sagt Leibnitz — pleraque Petri Rami dogmata dudum vidisse Ludovicum Vivem. De stil. philos. Nizol. c. 24.

[2]) Eine Skizze der Rameischen Logik nach dieser Seite bei Brucker IV, P. II, p. 571—573.

zelnen Wissenschaften. Alle Wissenschaften aber weisen auf Gott als höchsten Zweck aller Dinge hin, und zum Gedanken desselben sich erhebend empfängt der menschliche Geist die Kunde der Ideen, und wird seiner göttlichen Abkunft inne, sich erfassend als einen sterblichen Gott, als einen abgerissenen Theil desjenigen, dessen Mittelpunct überall, dessen Peripherie nirgends ist. Charakteristisch ist, daß Ramus in seinem Verzeichnisse der Wissenschaften die Metaphysik ausfallen läßt; die Motive dieser Genügsamkeit lassen sich aus Ramus' ganzer Denkart und Geistesrichtung leicht erklären.

Ramus hatte sich aus ärmlichen und drückenden Verhältnissen emporgearbeitet, und erst, nachdem er eine untergeordnete Bedienstung im College de Navarre erlangt, Gelegenheit erlangt, sich mancherlei Kentnisse anzueignen, für deren mündliche Darbietung er großes Geschick besaß. Damit verband sich eine gewisse bewegliche Unruhe und Hang zur Ostentation; so trat er denn als Bewerber um die Magisterwürde geradezu mit dem Satze auf: Von dem, was Aristoteles gelehrt, sei nichts wahr. Der Disput machte Aufsehen, und Ramus, hiedurch ermuthiget, machte sich die weitere Begründung dieses Thema's zur besonderen Aufgabe. So entstanden seine Institutiones dialecticae und seine Animadversiones aristotelicae (1543), seinen Gönnern, dem Prinzen Carl von Bourbon, Bischof von Nivernois, und dem Prinzen Carl von Lothringen, Cardinal und Erzbischof von Rheims, gewidmet, das letztere Werk in einer zweiten Überarbeitung zum Umfange von zwanzig Büchern erweitert. Diese Gönnerschaft schützte ihn indeß nicht gegen den Unwillen, den er gegen sich herausgefordert hatte; Antonius Goveanus, Mitglied der Juristenfacultät, trat ihm nebst mehreren Anderen als Apologet des Aristotelismus gegenüber, und die Universität erwirkte beim Könige Franz I. ein Verbot seiner Schriften so wie seiner Vorlesungen über Dialektik und Philosophie [1]). Ramus verlegte sich nun auf Mathematik und schöne Redekünste, und erhielt nach des Königs Tode, durch Verwendung des Cardinals von Lothringen [2]),

---

[1]) Vgl. Bulaeus, VI, p. 394 ff.; Launoy, Var. Fort., Opp. IV, P. I, p. 208 ff.

[2]) Dieser scheint überhaupt den Anti-Aristotelikern gewogen gewesen zu sein; so nahm er auch die Dedication einer von Taläus, Ramus Freunde, verfaßten Academia an, so wie der von Gulielmus Postellus, einem durch Neu-

die Stelle eines königlichen Professors der Philosophie und Beredsamkeit, während er bis dahin nur einer Privatschule vorgestanden hatte. Indeß begann er hier abermals seine Neuerungen, und zog sich die unversöhnliche Feindschaft seines Collegen Jakob Carpentarius zu. Dazu kam noch, daß er zum Calvinismus übertrat (1562), was seinen Aufenthalt in Paris unsicher machte. Zweimal erhielt er die Erlaubniß zur Rückkehr, und wurde jedesmal wieder in sein Amt eingesetzt. Bei bevorstehendem Ausbruch des dritten Krieges mit den Hugenotten zog er es vor, eine Reise durch die Schweiz und nach Deutschland zu machen; in einzelnen Städten, Zürich, Basel, Heidelberg wurde er mit Auszeichnung empfangen, aber in Genf, Tübingen und Wittenberg wollte man von ihm nichts wissen, Beza, Melanchthon, Jakob Schegk erklärten sich als Aristoteliker auf das Entschiedenste gegen ihn. So kehrte er denn abermals nach Paris zurück (1571), und verlor bald darauf sein Leben in der verhängnißvollen Bartholomäusnacht. Die Hugenotten haben seinem Feinde Carpentarius die Schuld an seiner Ermordung aufgebürdet.

Der Ramismus hatte in Folge des Übertrittes Ramus' zum Calvinismus den Charakter einer specifisch-protestantischen Opposition gegen den Peripatetismus angenommen; daher wurde er in den katholischen Ländern Europa's, in Spanien [1]) namentlich und in Italien [2]), grundsätzlich bekämpft, fand dagegen in allen protestantischen Ländern Eingang. Theils hatte Ramus selbst durch

platonische Träumereien verwirrten Kopfe, veranstalteten Ausgabe der damals für ein Werk des Justinus Martyr gehaltenen Eversio dogmatum Aristotelicorum.

[1]) Ein Hauptgegner Ramée's war der Domherr von Salamanca, Theolog und Historiograph des Kaisers Karl V., Joh. Genesius de Sepulveda († 1572), der in der Geschichte des Aristotelismus als Übersetzer einiger Werke des Aristoteles und Alexander Aphrodisias, so wie wegen seiner Schrift: Errata Petri Alcyonii in interpretatione sua Aristotelis comissa zu nennen ist.

[2]) In Italien wurde der Ramismus bekämpft durch Fr. Vicomeratus, der, ein Anhänger des Cardanus, in Turin und unter Franz I. auch in Paris lehrte; durch Bernardo Lauredano (Carolus Sigonius, † 1584), Übersetzer und Commentator der ars rhetorica Aristotelis; durch Bernhard von Mirandola und Guymara von Ferrara.

seine Reisen hiefür gewirkt, theils geschah dieß durch seine Schüler Thomas Freigius und Franciscus Fabricius. Freigius lehrte den Ramismus in Freiburg i. B., Basel, Altdorf; Fabricius wurde Rector des Gymnasiums zu Düsseldorf, und empfahl den Ramismus vorzüglich durch eine zweckmäßigere und geschmackvollere Auslegung der Schriften des klassischen Alterthums. Eben so beschützten und begünstigten ihn Johann Sturm und David Chyträus durch den Einfluß, den sie vermöge ihres Ansehens auf Besetzung gelehrter Anstalten in Deutschland ausübten. So gab es gegen Ende des sechzehnten Jahrhundertes fast keine hervorragende Akademie oder Gelehrtenschule, an welcher nicht auch ein Ramist gewesen wäre. In Dortmund lehrte nach dieser Methode Friedrich Beurhus, in Corbach Adam Scribonius, in Hannover Buscher, in Helmstädt Caspar Pfaffrad, in Erfurt Henning Rennemann, in Rostock Thomas Rhädus, in Marburg Hieronymus Treutler. In Leyden wurde sie durch Rudolph Suell, in Cambridge durch Wilhelm Temple, in Kopenhagen durch Andreas Kragius vertreten. Antiramisten waren Schegk in Tübingen, Ph. Scherb in Altdorf, Cornelius Martini und Jo. Caselius in Helmstädt, Ursinus in Heidelberg, Dasypodius in Straßburg, Scaliger in Leyden, Jacob Martini in Wittenberg, der am churfächsischen Hofe ein Verbot des Ramismus für die sächsischen Lande erwirkte, weil man von ihm einen verflachenden Einfluß auf die Theologie besorgte. In Kraft dieses Verbotes behauptete sich der Aristotelismus in den sächsischen Schulen bis auf Thomasius' Zeiten. Beurhus versuchte eine Vereinbarung der Melanchthon'schen Logik mit der Ramistischen, und stiftete so die Partei der Semiramisten, zu welcher Paulus Frisius, Bilstenius, Buscher, Polanus, Libavius, Keckermann, Goclenius, Alstedius, Conradus Dietericus gehörten. Calov erklärte sich gegen die Ramisten und Semiramisten. Das Bekanntwerden und Umsichgreifen des Cartesianismus ließ den Ramismus als philosophisches Sectenthum der Vergessenheit anheimfallen [1]); überhaupt hat er vom Standpuncte philosophischer Schätzung nur eine höchst untergeordnete Bedeutung

[1]) Über die nach allmähligem Erlöschen des Ramismus im protestantischen Deutschland und in den angränzenden Ländern erscheinenden Logiken eines Clauberg, Clericus, Budäus, Crousazius, Rohr, Wolff vgl. Euseb. Amort, Philosophia Pollingana, p. 574—584.

anzusprechen, und bereits Baco von Verulam, der doch auch neue Wege suchte, hat sich über Ramus' Neuerung ohne Rückhalt ausgesprochen [1]).

Ehe wir den weiteren Fortgang der in Abkehr von Scholastik und Peripatetismus versuchten Verbesserung Erweiterung und Neugestaltung der bisher in den Gränzen einer Schultradition abgeschlossenen Wissenschaft verfolgen, ist noch zu sagen, wie die Scholastik, der Thomismus namentlich, zu der von Humanisten und Platonikern ausgehenden geistigen Bewegung auf philosophischem Gebiete sich verhielt. Daß man sich gegen das Wahre und Berechtigte in den Tendenzen der Humanisten nicht verschloß, und Reformen im Interesse einer verbesserten und sprachlich geläuterten Darstellungsweise nicht abwies, ist bereits in der Geschichte der theologischen Entwickelung hervorgehoben worden; die Jesuiten namentlich betrieben neben der Theologie die Humaniora mit großem Eifer, was der erwünschten Rückwirkung auf Form und Darstellung philosophischer Materien nicht entbehren konnte. So ist Fonseca's Übertragung der Metaphysik des Aristoteles von ausgezeichneter Latinität; das Gleiche ist von vielen anderen gelehrten Arbeiten der Glieder dieses Ordens zu rühmen. Was speciell die von den Humanisten urgirte Reform der Logik anbelangt, so brachte bereits die durch den Drang der Verhältnisse gebotene Änderung der theologisch-scholastischen Lehrart eine gewisse Vereinfachung des bis dahin gewohnten und beliebten Gebrauches dialektischer Kunstfertigkeit mit sich. Es fehlte an Muße und Lust zu dialektischen Concertationen solcher Art, wie sie in der mittelalterlichen Periode der Scholastik üblich waren, und zwar gewiß nicht ohne großen Gewinn der theologischen Wissenschaft, die auf diesem Wege das Bewußtsein ihrer

---

[1]) Ne vero — sagt Baco — cum hanc contra Aristotelem sententiam fero, me cum rebelle ejus quodam neoterico, Petro Ramo conspirasse augurere. Nullum mihi commercium cum hoc ignorantiae latibulo, perniciosissima literarum tinea, compendiorum patre, qui cum methodi suae et compendii vinclis res torqueat et premat, res quidem, si qua fuerit, elabitur protinus et exsilit, ipse vero aridas et desertissimas nugas stringit. Atque Aquinas quidem cum Scoto et sociis etiam in non rebus rerum varietatem finxit, hic vero etiam in rebus non rerum solitudinem aequavit. Atque hoc hominis cum sit, humanos tamen usus in ore habet impudens, ut mihi etiam pro sophistis praevaricari videatur.

ſelbſt als wiſſenſchaftlicher Lehre zu gewinnen und einen höchſt erreichbaren Grad von Schärfe und Präciſion zu erſtreben hatte. Später war es nicht mehr nöthig, in Topik und Elenchen des Ariſtoteles, in den Künſten des demonſtrativen und dialektiſchen Syllogismus ſich in ſolcher Art zu ſchulen, wie vordem. Als einer der letzten, welcher in dieſer Richtung hervorragte, möchte der Dominicaner Dominicus von Flandern († 1500) zu nennen ſein, welcher nebſt anderen ſchon erwähnten Werken einen Commentar zu dem unter Thomas Namen gehenden Opusc. de fallaciis ſchrieb [1]). In Spanien, dem Vaterlande der regenerirten Scholaſtik, errang als Reformator der ſcholaſtiſchen Logik Peter Nuñez [2]) großen Einfluß, und die Complutenſer nennen ihn als denjenigen, welchem man in der Topik gemeiniglich folge. Die ſcholaſtiſche Logik des Mittelalters wußte, auf Iſidorus geſtützt, welcher aus Caſſiodor ſchöpfte, ſo wie dieſer aus Boëthius, und Boëthius aus Themiſtius und Cicero, einhundertneunundfünfzig logiſche Örter aufzuzählen, welche Rudolph Agricola auf vierundzwanzig, Nuñez auf zehn reducirte. Hieran halten ſich nun auch die Complutenſer, begnügen ſich übrigens mit einer kurzen Aufzählung und Erklärung derſelben [3]), und verweiſen für das Übrige auf Vives, Agricola, Nuñez, Maſius [4]),

---

[1]) Vgl. oben S. 151, Note 3.

[2]) Pet. Joh. Nuñez ſtudirte in Paris, und lehrte ſodann in Valentia, Saragoſſa und Barcellona Eloquenz und griechiſche Sprache, † 1600. Schriften: Grammatistica; Institutiones rhetoricae; Notae in Phrynichum de vocibus atticis; Oratio de Aristotelis doctrina; Oratio de causis obscuritatis Aristotelis, ejusque remediis; De genuina graecarum literarum pronunciatione; Scholia in organon Aristotelis; Versio compendii anonymi de syllogismis; Institutiones physicae; De mutatione linguae graecae in latinam; Institutiones peripateticae philosophiae, sive tractatus de recta atque utili ratione conficiendi curriculi philosophiae peripateticae; Commentarius in Ammonii seu Jo. Philoponi vitam Aristotelis; Scholia ad Procli chrestomathiam poeticam; Epitheta M. T. Ciceronis. Der Ausfertigung eines von ihm verſprochenen libellus de claris Aristotelicis kam der Tod zuvor.

[3]) Es ſind die Örter a causis, effectibus, subjectis, adjunctis, dissentaneis, comparatis, nomine, definitione, divisione, testimonio.

[4]) Didacus Mas oder Maſius, O. P., lehrte die Theologie zu Salamanca, † 1608. Schriften: Comm. super Aristotelis et Porphyrii dialecticam, physicam, universalem philosophiam; Disputationes de ente

für den letzten locus a testimoniis im Besonderen auch noch auf Thomas 1 qu. 1, art. 1 und Canus de locis theologicis. Eben so kurz sind die Andeutungen über die Elenchi; man sieht, die Methodenlehre ist aus der Philosophie ausgeschieden und den Artisten überwiesen, mit Vorbehalt dessen, was über die theologische Methodenlehre im Besonderen zu sagen ist, deren Wissenschaft Canus gegründet hat. Daß man auch später noch nützliche Verbesserungen der Logik, welche auf Vereinfachung der Syllogistik abzielten, anzuerkennen und zu nützen gewillt war, ist aus des im Ganzen Thomistisch gesinnten Eklektikers Eusebius Amort Urtheil über Arnauld's Logik[1]) zu ersehen. Er nennt sie die beste aller neueren Logiken, und glaubt den Vertretern des Peripatetismus einen Dienst zu erweisen, wenn er sie auf Arnauld's logisches Grundprincip aufmerksam macht, mittelst dessen die Richtigkeit jedes Schlusses ohne dessen Reduction auf die bestimmten Figuren oder modos der Schlüsse geprüft werden könne[2]). Die zur Denkwissenschaft gehörigen Lehren von den Kategorien und Universalien behielten in den Werken der Scholastiker bis in's achtzehnte Jahrhundert den Typus und die Gestalt, zu welcher sie sich in Erörterung und Ausführung der Differenzen zwischen Thomisten, Scotisten und Nominalisten herausgebildet hatten. Die quinque voces und zehn Prädicamente bilden das Gerüst, die Begründung und Vertheidigung der Sätze der Schule gegen die abweichenden Ansichten innerhalb des Kreises der Scholastiker den Inhalt der Thomistischen und Scotistischen Logica Major, in welcher übrigens auch noch die Lehre vom Satze zur

---

et proprietatibus ejus; Tractatus de transscendentalibus; De elementis libri VI; Comm. in libros de coelo, de anima, de generatione, de meteoris; Comm. in Summ. S. Thom.; Vida de S. Tomas de Aquino; Vida de S. Jacinta; Vida de S. Ines de Monte Policiano.

[1]) L'art de penser — eigentlich das gemeinschaftliche Werk Arnauld's und Nicole's, auch Logique de Port-Royal genannt.

[2]) Amort (Philos. Polling., p. 546—565) gibt einen weitläufigen Auszug des ganzen Werkes. Das Princip lautet: Debet praemissarum altera continere conclusionem, idque ab altera ostendi. Amort zeigt durch mehrere Beispiele den Gebrauch und die Anwendung des Principes, und erwähnt, daß es auch der Oratorianer Du Hamel († 1706, von a. 1666—1686 Secretär der Pariser Academie der Wissenschaften) in seine Philosophia Burgundica hinübergenommen habe.

Sprache kommt, soweit es sich um den speculativen Begriff der Wahrheit handelt. Diese Logica Major konnte sich in ihrer abgeschlossenen Form um so mehr behaupten, je weniger es dazu kam, daß ihr ein systematisch durchgebildetes System der Logik entgegengestellt worden wäre; die Kategorienlehre[1]) wurde erst durch Kant einer durchgreifenden Revision unterworfen, und die Logik zu ihr in Beziehung gesetzt, nachdem man in der Epoche vor Kant diese Beziehung einfach hatte fallen lassen — und der erste Versuch eines vollständig durchgeführten Systems der speculativen Logik in der neueren antischolastischen Philosophie ist wol eben erst der Hegel'sche. Eben so wenig gab es bis auf Locke eine systematisch ausgeführte Doctrin, welche dem ideologischen oder alethiologischen Theile der scholastisch-peripatetischen Logik gegenübergetreten wäre; übrigens brachte der Streit mit Cartesius und Malebranche in den Vertretern des älteren Standpunctes eben nur das explicirte Bewußtsein hervor, daß ihr Standpunct im Gegensatze zu jenem neuerer Denkversuche der ontologische sei. In unsere Zeit hat der platonisirende Gioberti in überstürzender Einseitigkeit den Mißgriff gethan, Ontologismus und Psychologismus geradezu mit dem Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus zu identificiren, nicht erkennend, daß alle speculative Erkenntniß, wenn sie überhaupt möglich und ihre Wahrheit nachweisbar sein soll, nur auf anthropologischer Grundlage und von psychologischer Analyse ausgehend zu Stande kommen könne.

Recolligiren wir aus allem früher Gesagten ein Gesammtbild des scholastischen, und speciell des Thomistischen Ontologismus. Die Philosophia prima oder die über die Specialwissenschaften bestimmter Dinge und Arten von Dingen sich erhebende allgemeine Wissenschaft hat es mit dem Seienden zu thun. Das Seiende ist abzutheilen in das ens naturae, welches als solches der Metaphysik überwiesen wird, und in das ens rationis, welches objectum formale der Logik ist — eine Bestimmung, welche indeß von Fonseca, Suarez u. A. bereits bestritten wird, da das ens rationis als ens secundum quid kein simpliciter scibile, und andererseits die

[1]) Vgl. übrigens über die Modificationen der Kategorienlehre von Campanella und Baco bis Kant Trendelenburg's Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 254—298.

objecta simpliciter scibilia der Logik, wie esse genus, esse subjectum, praedicatum u. ſ. w., ſo wie die Demonſtration entia realia ſeien, erſtere secundum entitatem actuum, letztere auch secundum ordinem actuum. Man wird in dieſen Einwendungen den Nachdruck nicht verkennen, welcher auf die Denkthätigkeit im Gegenſatz zu Denkinhalt und Denkform gelegt wird. Demgemäß wollen auch Einige, auf Albertus und Scotus ſich ſtützend, das Schließen und Argumentiren, oder doch wie Maſius überhaupt nur die Functionen der Logik: Beſtimmen, Unterſcheiden, Argumentiren für das objectum formale der Logik gehalten wiſſen. In dieſem Sinne hatten bereits die mittelalterlichen Nominaliſten Biel, Gregor von Rimini u. A. mit nachfolgendem Beitritt der Conimbricenses die Logik für eine bloß praktiſche Wiſſenſchaft gehalten wiſſen wollen; Vasquez will ihr wenigſtens nicht einen ungemiſcht ſpeculativen Charakter zugeſtehen, ſie ſei ſpeculativ und praktiſch zugleich. Dieſen Einwendungen wird die Unterſcheidung der Logica docens und Logica utens gegenüber geſtellt; letztere iſt keine Wiſſenſchaft, ſondern befaßt ſich mit Demjenigen, was Agricola für die Aufgabe der Logik im Allgemeinen hielt, nämlich mit der Kunſt, etwas glaublich und annehmbar zu machen, während die Logica docens zunächſt und vornehmlich auf Erkenntniß ihres ſpecifiſchen Objectes, nämlich des ens rationis, d. i. der intentiones secundae abzweckt. Sofern ſie aber dieſes leiſten will, muß ſie die ganze Ontologie, d. i. Kategorienlehre in ſich aufnehmen, und ebenſo die Lehre von den Prädicabilien oder Univerſalien, welche letztere ſich als Einleitung zu erſterer verhält, zu welchem Zwecke bereits Porphyrius auf Bitten des römiſchen Patriciers Chryſoarius ſeine Isagoge als Einleitung zur Prädicamentenlehre des Ariſtoteles abgefaßt habe. Die Zehnzahl der Kategorien, die Archytas erfunden und Ariſtoteles adoptirt hat, laſſe ſich zwar nicht bis zur Evidenz als die einzig wahre und unumſtößlich giltige aufzeigen; aber ſie habe ſich einen ſo hohen Grad von Geltung errungen, daß es, mit Avicenna zu reden, eine Abſonderlichkeit wäre, ſie beſtreiten zu wollen [1]). Gleich in der erſten

[1]) Dieſe Abſonderlichkeit ließ ſich Campanella zu Schulden kommen, welcher der Ariſtoteliſchen Zehnzahl eine andere Zehnzahl der Kategorien ſubſtituirt: Substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia.

Kategorie zeigt sich die Bedeutung der Universalienlehre für die Logik. Die Substanz subsistirt wesentlich unter einem zweifachen Modus, particulariter und universaliter, und wird demnach auch in die substantia prima und secunda abgetheilt. Die substantia secunda ist das universale in essendo und praedicando; die Existenz desselben schlechthin läugnen, wie Heraklit und Cratylus thaten, heißt alle Wissenschaft als unmöglich erklären; die Universalien mit Occam u. A. für bloße Worte ohne objective Realität erklären, heißt der Wissenschaft von den Einzeldingen alle objective Giltigkeit absprechen. Eben so wenig darf man ein solches Universale für eine von den Einzeldingen getrennt existirende Natur halten, wie Plato, welcher es theils mit dem Universale in causando (Gott), theils mit dem Universale in repraesentando (göttliche Urbilder oder Ideen) verwechselt; noch auch darf man es mit Scotus für eine natura positive communis der Einzeldinge halten, sondern bloß für eine negative communis. Die Einzeldinge sind in diesem Betrachte als eine vervielfältigte negatio divisionis anzusehen. Die Natur in jeder von diesen concreten negationes divisionis oder Individuen verhält sich an sich genommen gegen die Singularität indifferent (d. i. negative communis), als contrahirte aber ist sie positiv singulär; mithin existirt ihre communitas positiva und förmliche Allgemeinheit nur im Verstande, in den Dingen aber außer dem Verstande materialiter. Der Verstand faßt die von ihm gedachte concrete Natur nach ihrem allgemeinen und besonderen, wesentlichen und zufälligen Sein in's Auge, und macht die derartig eruirten Bestimmungen zum Inhalte seiner Aussagen oder Prädicationen vom concreten Subjecte. Es sind nicht mehr und nicht weniger als fünf modi praedicandi denkbar, entsprechend den möglichen fünf modis, unter welchen eine natura simpliciter una gedacht werden kann: natura perfectibilis oder constitutibilis (als Subject der Genereität), natura perfectiva oder constitutiva (als Subject der Differenzialität), natura perfecta aut constituta (Subject der Specieität), natura profluens ab essentia (Subject der Proprietarität), natura intrinseca seu contingens (Subject der Accidentalität). Die fünf Universalien sind als Species unter den Begriff des Universale zu subsumiren, dessen generischen Charakter nur Einige mit Berufung auf Albertus Magnus in Abrede stellen. Die von Por-

phyrius gegebene Definition des Genus[1]) ist richtig, trotz Valla's Einwendungen, der es für undefinirbar hält; ist aber bloß eine descriptive Definition, nicht eine essentielle, wie Duns Scotus behauptet, in der falschen Meinung, daß Porphyrius eben nur vom Prädicabile, nicht vom Universale handeln wolle. In den Definitionen der Substanzen werden Genus und Differenz von der ganzen Essenz genommen, jedoch radicirt bei körperlichen Substanzen das Genus in der Materie, die Differenz in der Form der Substanz. In Definirung der Accidenzen werden wol auch Genus und Differenz von der ganzen Essenz hergenommen, das Genus jedoch im Besonderen vom ersten modus essendi der betreffenden Accidenzkategorie, die Differenz aber von der Diversität der die Accidenzen causirenden Principien. Die Eintheilung der Differenzen in die communis, propria, propriissima ist, wie auch Scotus zugesteht, eine analogische, nicht eine univoke, wie Oña, Cabero u. A. glauben machen wollen. Es gibt differentiae ultimae, die nicht bloß per non repugnantiam, wie Cajetan meint, sondern als solche mit den durch sie constituirten Species sich convertiren lassen. Die differentia ultima läßt sich nicht wieder in genus und Species auflösen; die entgegengesetzte Ansicht des Soncinas ist nominalistisch. Jede Differenz vervollkommnet das Genus, und Oña, der mit einigen Anderen das Gegentheil behauptet, ist im Irrthume. Die Species ist, sofern sie als Subject des Genus betrachtet wird, nichts Universelles, und Universalität und Prädicabilität derselben können nicht, wie Cajetan meint, als Zustände der Subjicibilität angesehen werden; daher kann man auch nicht mit Toletus sagen, daß die Species nach ihrer Universalität und Prädicabilität subjicibel sei. Die generische Natur, metaphysisch genommen, kann nicht in einer einzigen Species vollkommen salvirt werden, wie Duns Scotus meint; wol aber die specifische Natur in einem einzigen Individuum, was Oña läugnet.

Neben und über dem Universale in essendo (universale metaphysicum) und Universale in praedicando (Universale logicum) steht das Universale in repraesentando als causa exemplaris des Universale in essendo, und das Universale in causando (Gott) als causa efficiens der Erzeugung des Allgemeinbegriffes im mensch-

[1]) Siehe Bd. II, S. 24.

lichen Verstande in Kraft der natürlichen Erleuchtung und des natürlichen Vernunftlichtes, welches eine Participation an dem Urlichte ist, gleichwie die in Kraft dieses Lichtes unmittelbar erkannten Principien alles Denkens eine unmittelbare und concreirte Participation an der göttlichen Veritas prima sind. In Kraft dieser Participation an der Veritas prima kommt auch Wahrheit in alles Prädiciren und Urtheilen des Verstandes; in Kraft derselben ist weiter auch die logische Gültigkeit der aus der Subsumtion eines Urtheiles unter das andere abgezogenen Schlußsätze oder die Richtigkeit und Zuverläßigkeit des menschlichen Wissens sicher gestaltet, und die Vordersätze verhalten sich eben so als causae efficientes zum Schlußsatze, wie das Verstandeslicht als causa efficiens zum Verstandesbegriffe, und die ersten Denkprincipien als causae efficientes zur Wahrheit der Sätze und logischen Richtigkeit der Urtheile. Vermöge des Parallelismus und der Proportionalität zwischen den beiden Ordnungen der menschlichen Gedankenwelt und der realen objectiven Wirklichkeit muß die Ordnung in ersterer als Nachbild der Ordnung in dieser angesehen werden. So entspricht das Verhältniß der Schlußprämissen zum Schlußsatze dem Verhältnisse der natürlichen causae activae zu deren Producten, das Verhältniß der propositio major zur minor dem Verhältniß der himmlischen Causalität zu den ihnen untergeordneten terrestrischen Causalitäten, die ersten Denkprincipien entsprechen den göttlichen Ideen, der gotterleuchtete Intellectus agens der causa prima des Universums. Dieß der Parallelismus zwischen den beiden Ordnungen des ens rationis und ens naturae.

Das Gesetz aber, nach welchem beide Ordnungen geregelt sind, wird aus der Ontologie und den ersten in ihr sich aufweisenden Theilungsverhältnissen erkannt. Der erste und höchste Gedanke ist der des Seins und des Seienden; das Seiende ist als solches transscendent, kein Genus läßt sich daher nur anologisch nach seinen verschiedenen modis essendi theilen. So ergibt die Ur-Theilung des ens naturae als analogische Theilungsglieder Gott und Creatur, und die Thomisten verwahren sich gegen die beiden Theilungsgliedern von Scotisten und Nominalisten unterlegte Univocität des Seins. Gott ist über alle Kategorie, also auch über die Substanzkategorie erhaben, und der nominalistischen Einwendung des Vasquez, die selbst Molina nicht gelten läßt, ist bloß so viel zuzugeben, daß die

Substanzkategorie auf Gott als principium continens ipsum genus reductiv bezogen werden könne. Das Proportionsverhältniß von Gott und Creatur bildet sich weiter im creatürlichen Sein wieder ab in der Proportionalität zwischen substanziellem und accidentellem Sein, d. h. zwischen dem der ersten Kategorie und jenem den neun übrigen Kategorien unterzogenen Sein. Dieselbe analogische Proportionalität kehrt auch in jeder einzelnen Kategorie wieder; so in der Substanzkategorie in Bezug auf das Verhältniß der substantia secunda zu der ihr untergeordneten substantia prima, in der Qualitätskategorie in Bezug auf die innerhalb der beiden Species der Quantität, quantitas continua und quantitas discreta vorkommenden Subalternationsverhältnisse, indem in den Bereich der quantitas continua die Zeit als species imperfecta, und der Raum wenigstens reductiv einbezogen, der Zahl aber als subalternirende Species discreta die Rede (oratio) unterzogen wird. Eben so läßt sich innerhalb der vier Species der Qualitätskategorie [1]) und in der dritten Species der Relationskategorie eine solche Proportionalität nachweisen; so z. B. in den der Identitätsrelation und Diversitätsrelation proportionalen Relationen der Gleichheit und Ungleichheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit u. s. w. Von der Coordination der Zeiten, Räume und Bewegungen ist an einem früheren Orte schon ausführlich die Rede gewesen [2]), und ebendaselbst gezeigt worden, wie proportional der in abgestufter Reihenfolge nach Unten abnehmenden Vollkommenheit des Bewegtseins auch die entsprechenden Subjecte der Bewegung stets unfreier, gebundener, materieller erscheinen, bis endlich die von Oben ausgehende Macht der Bewegung in dem untersten, gröbsten und trägsten Stoffe, Erde, gänzlich erlischt. Die nähere Ausführung der Bewegungslehre ist Aufgabe der kosmischen und tellurischen Physik, die den höchsten Ursachen der Bewegung nachgehend zur Kosmologie sich erweitert, oder zu demjenigen, was im Unterschied von Logik, Ontologie, Metaphysik und Theologie auf diesem Standpuncte Philosophie genannt wurde [3]).

---

[1]) Vgl. Bd. II, S. 192.

[2]) Vgl. Bd. II, S. 264 ff.

[3]) Nota pulchram doctrinam — bemerkt Cajetan zu 1 qu. 75, art. 5 ad 1m — quod in ordine actuum, qui est ordo causae efficientis, fit reductio ad unum numero, a quo omnes alii actus sunt. In ordine

Die proportionalen Verhältniſſe des ens naturae oder der objectiven Wirklichkeit müſſen ſich auch in der Denkwiſſenſchaft abſchatten, welche das ens rationis zum objectum formale hat. Das ens rationis wird mit Beziehung auf die doppelte Denkfunction des Unterſcheidens (dividere) und Beziehens in die negatio und relatio abgetheilt. Die negatio gliedert ſich analogiſch in die contradictoriſche, privirende und conträre Verneinung, deren Unterſcheidung der Theorie von den logiſchen Formen der Urtheile und Schlüſſe zu Grunde liegt. Die entia relationis ſind die das Intelligible am wirklichen Sein abſchattenden Gedankendinge; die Genera in Hinſicht auf den Charakter ſeiner logiſchen Allgemeinheit, die Species in Hinſicht auf ſeine formelle Beſtimmtheit. Die Abtheilung der ſpecifiſchen Differenzen in differentias communes, proprias und propriissimas hat abermals den Charakter einer analogiſchen Proportionalität.

Genus und Species deuten auf die conſtitutiven Principien alles determinirten und contrahirten Seins hin, auf Materie und Form in dem ſinnefälligen Sein, auf Esse und Eſſenz im immateriellen Sein. Diejenige Eſſenz, die das Sein ſelber iſt, iſt als das abſolut Seiende auch das abſolut Wirkliche und abſolut Wirkende, während alles durch ſie gewirkte Sein durch nachfolgende Thätigkeit wenigſtens actu secundo wie die reinen Geiſter, oder auch actu primo wie die körperlichen Dinge erſt vollkommen actuirt

---

vero potentiae, qui est ordo causae materialis, non fit reductio totius universi ad unam numero potentiam, sed ad unam potentiam analogiâ i. e. in multas potentias ordinatas ad diversos actus et convenientes inter se proportione; quia quaelibet se habet ad actum suum, ut alia ad suum. Ordo autem inter eas est juxta ordinem actuum, quorum sunt capaces. Et sic reductio in genere causae materialis tripliciter fieri potest. Primo, omnium ejusdem generis et sic ad unam numero potentiam. Secundo, totius universi, et sic ad unum analogiâ. Tertio, ipsarum potentiarum, et sic una non resolvitur in aliam universaliter loquendo, quia nec potentia intellectus in potentiam materiae, nec e converso solvi potest, quamvis una inter eas sit infima ordine imperfectionis, puta materia prima. Et ratio subtilissima S. Thomae est, quia potentia etiam prima est intrinseca rei cujus est, et ideo oportet esse diversorum diversam. Efficiens vero primum nihil est rerum, et ideo stat unum omnium esse. Causa enim materialis est intrinseca, effectiva vero extrinseca.

werden muß, und zwar unter höchster Obmacht und unmittelbarer Influenz der causa prima oder des actus purus, dessen unermeßlicher Abstand von dem ihm mindest Ähnlichen und Untersten unter ihm, der reinen Potenzialität der formlosen Materie durch alle Arten und Grade bedingter Actualität und Activität ausgefüllt ist. In der lückenlosen Reihe derselben nimmt der Mensch eine nothwendige Stelle ein, indem er die von Gott absteigende Reihe der bewußtwirkenden Causalitäten der überirdischen Welten in der terrestrischen Sphäre fortsetzt, und das Mittelglied zwischen reinem Geist und geistlosen Sinnenwesen bildet, andererseits der nächste Zielpunct aller terrestrischen Vorgänge und Causalitäten ist, also sowol ontologisch als teleologisch das Bindeglied zwischen der geistigen und physischen, himmlischen und irdischen Ordnung des Geschaffenen bildet. Hiebei ist noch aufmerksam zu machen, wie zwei Denkfunctionen entgegengesetzter Art, der metaphysischen Division (Seinstheilung) und der logischen Determination auch in der gegebenen Wirklichkeit ein gegensätzliches Verhältniß der von Oben nach Unten gradativ zunehmenden Seinscontraction und Seinsminderung bis zum Menschen herab zu der von Unten nach Oben bis zum Menschen hinauf gradativ zunehmenden Seinsvervollkommnung mit fortschreitender specifischer Determination der irdischen Materie[1]) entspricht. Bloß bis zum Menschen herab bildet Gott in den durch seine schöpferische Causalität gesetzten Wesen sich selbst ab; in dem ontologisch unter dem Menschen stehenden physischen Sein hinterläßt seine schaffende und bildende Wirksamkeit bloß mehr Spuren seiner selbst. Mit diesem causal auf die extremen Gegensätze Gott und irdische Materie (unbegränzte vollkommenste Seinswirklichkeit — unbestimmte unvollkommenste Seinsmöglichkeit) zu reducirenden ontologischen Gegensatze kreuzt sich der ätiologische Gegensatz zwischen himmlischer und irdischer Ordnung, oder des Doppelreiches der übergeordneten universalen und der untergeordneten particulären Causalitäten mit überwiegender Activität der ersteren und überwiegender Passivität der letzteren im Verhältniß zu ersteren. Im Menschen ist die Verknotung der beiden sich kreuzenden Gegensätze vollzogen.

Dem Seienden als solchen kommen vor aller kategorischen Bestimmtheit gewisse Eigenschaften zu, an welchen alles determinirte

[1]) Vgl. die arbor Porphyrii in Bd. II, S. 29.

Sein nach Maaßgabe seines Verhältnisses zum unbeschränkten Sein Theil hat, nämlich das Einssein, Wahrsein und Gutsein. Dasselbe gilt nun auch von jedem kategorisch bestimmten Sein in Absicht auf das ihm in suo genere subalternirte Seiende. Das Vornehmste und Oberste in der Reihe der kategorischen Bestimmtheiten sind die substantiae secundae, welchen freilich nicht als Substanzen, sondern sofern sie Universalia in praedicando sind, Perpetuität (diese in bedingter Weise) und Prädicabilität zukommen. Als Eigenschaften der Substanz überhaupt, deren einige jedoch nicht ohne Schwierigkeiten sind, werden von Aristoteles angegeben: daß sie kein Subject hat, daß die specificirenden Differenzen und die substantiae secundae univok von der substantia prima ausgesagt werden können, daß die erste Substanz ein hoc aliquid bedeutet, während die substantiae secundae ein quale quid anzuzeigen scheinen, daß es keinen conträren Gegensatz zur Substanz gibt, daß sie im Substanzsein kein Plus oder Minus zuläßt, daß sie als dieselbe verharrend, Conträres in sich aufnehmen kann. Die letzten zwei Eigenschaften hat die Substanz mit der Quantität gemein; ausschließlich eigen ist letzterer, daß ihre integrirenden Theile actuell geschieden sind, und ihre eigenste Proprietät ist, daß nach ihr die Dinge gleich oder ungleich genannt werden. Den Relativis ist eigen, ein Contrarium zu haben, ein Plus und Minus zuzulassen, und daß sie, weil sich gegenseitig involvirend, zugleich vorhanden sind, in der Wirklichkeit sowol als im Gedanken. Der Quantität ist es, wie den Relativis eigen, ein Contrarium zu haben, ein Plus und Minus zuzulassen; eine dritte Proprietät ist, daß in Ansehung ihrer Ähnliches und Unähnliches unterschieden wird. Das Eingehen auf die übrigen sechs Prädicamente führt bereits in das Gebiet der Physik als Lehre vom ens mobile hinüber; sie sind deßhalb in der Aristotelischen Schrift über die Kategorien kurz behandelt; unter den Scholastikern hat sie zuerst Gilbert von Poiret zum Gegenstand einer besonderen Schrift gemacht, welche für alle folgende Zeit von den Scholastikern gewissermaaßen als Ergänzung der Aristotelischen angesehen wurde. Bei den Kategorien des Thuns und Leidens wird aufmerksam gemacht, daß hier nur die actio transiens gemeint sein könne, und die actio immanens in die Qualitätskategorie gehöre. Bei dem Prädicament ubi wird in Hinsicht auf Gott, Engel, Eucharistie zwischen dem ubi diffinitivum und circumscriptivum unterschieden; bloß letzteres

könne unter dem Prädicament ubi gemeint sein, das ubi der eucharistischen Gegenwart Christi ist mit der Quantitätskategorie in Verbindung zu bringen, das ubi definitivum der reinen Geister gehört als spirituelle Geistes- oder Willensthätigkeit in die Qualitätskategorie.

Diese logischen Theilungen und ontologischen Bestimmungen des Seins und des Seienden bilden nun die Grundlage des sogenannten Ontologismus; die Lehre von der Seinstheilung und Seinsbestimmung bietet ihm die nöthigen Grundbegriffe und axiomatischen Sätze, welche in allen anderen, auf die Ontologie gebauten philosophischen Lehrgebieten zum Ausbau derselben verwendet werden. Logik, Metaphysik, Naturlehre, Moral und Theologie beziehen sich gleichmäßig auf die ontologischen Grundbestimmungen der Kategorienlehre zurück, die in der Scholastik als etwas Gegebenes feststehen, und wenigstens im Lehrsysteme der Thomisten, dem durchgebildetsten unter den scholastischen, kanonisches Ansehen behaupten. Die in dieser Schule noch weiter hinzukommenden Unterscheidungen und Bestimmungen bezwecken einzig nur eine Appretirung der Aristotelischen Kategorienlehre für theologische Fragen, und erst spätere, vom strengen Thomismus Abweichende, wie z. B. ein Suarez, Fonseca, Sanchez u. A. haben, zum Theile auf vorausgegangene nominalistische Traditionen gestützt, den künstlich gefügten ontologischen Grundbau an verschiedenen Stellen durchbrochen, ohne jedoch an eine durchgreifende Umgestaltung seiner Formen zu denken. Dagegen konnte es nicht fehlen, daß Andere, welche mit der Theologie, der systematischen wenigstens, nicht so befreundet waren, es versuchten, die logischen und metaphysischen Grundbegriffe dieses Ontologismus auch unter sich und abgesehen von ihren speciellen Beziehungen auf die Objecte der theologischen Erkenntniß in eine möglichst vielseitige Beziehung zu einander zu setzen. Bei Raimundus Lullus, der geradezu alle nur denkbaren Beziehungen derselben zu ermitteln gedachte, artete das Beginnen, aus Mangel einer eigentlich wissenschaftlichen Durchbildung seines Urhebers, in eine mnemonisch-technische Spielerei aus [1]). Agrippa von Nettesheim,

[1]) Summa hujus artis est — bemerkt Brucker, Hist. Phil., Tom. IV, P. I, p. 18 — terminos generalissimos scientiarum omnium, maxime logicae, metaphysicae ethicae et theologiae ex locis propriis sublatos in

anfangs ein Bewunderer der Lullischen Kunst, über welche er auch einen Commentar schrieb, fiel später von ihr ab. Giordano Bruno nahm sie wieder auf und empfahl sie in einer Reihe von Schriften [1]); sie blieb indessen auch unter seiner Behandlung und Anwendung nur ein sinnreiches Spiel, welchem eine lebendige, in Bildern unerschöpfliche Phantasie amüsanten Reiz verschaffen konnte, aber eben nur jenen Reiz, welcher das Widerspiel alles wissenschaftlichen Ernstes ist und bei Bruno auf einer eben so großen sittlichen,

---

commune quasi artis hujus universalis horreum congerere, eorumque nexum, combinationem, relationes, respectusque per qualitatum, modorum, praedicatorum, similitudinum, contrariorum, affectionumque reliquarum considerationes definire, ut inde novae exoriantur, detegunturque ideae et amplificentur scientiae. Zu dem Ende entwirft Lullius folgendes „Alphabet" seiner Kunst, dessen horizontale Begriffsreihen man sich in sechs concentrische und verschiebbare Kreise eingetragen zu denken hat:

Principia artis magnæ sunt aut

A	B	C	D	E	F	G	H	I	K
Prædicata absoluta	Bonitas	Magnitudo	Aeternitas seu Duratio	Potestas	Sapientia	Voluntas	Virtus	Veritas	Gloria
Prædicata relativa	Differentia	Concordantia	Contrarietas	Principium	Medium	Finis	Majoritas	Aequalitas	Minoritas
Quæstiones	Utrum	Quid	De quo	Quare	Quantum	Quale	Quando	Ubi	Quomodo, cum quo
Subjecta	Deus	Angelus	Coelum	Homo	Imaginatio	Sensitiva	Vegetativa	Elementativa	Instrumentativa
Virtutes	Justitia	Prudentia	Fortitudo	Temperantia	Fides	Spes	Charitas	Patientia	Pietas
Vitia	Avaritia	Gula	Luxuria	Superbia	Acedia	Invidia	Ira	Mendacium	Inconstantia

[1]) De compendiosa architectura et complemento artis Lullii. — De umbris idearum. — Explicatio triginta sigillorum, und: Sigillus sigillorum. — Nova et completa ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi. — De lampade combinatoria Lulliana. — De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii. — De imaginum, signorum et idearum compositione.

wie intellectuellen Täuschung beruhte [1]). Das Gefallen an diesem

[1]) Wir setzen beispielweise einen Auszug aus dem zweiten Theile des Sigillus sigillorum hieher: Es gibt vier innere Regierer und Bildner seelischer Thätigkeiten: Liebe, Kunst, Magie, Mathematik. Eben so vier Hauptobjecte: Licht, Farbe, Figur, Form — welche auf vierfache Weise: metaphysisch, physisch, logisch, moralisch zu untersuchen sind. Die Form zerfällt in die Urform (Quell der Ideen), Form der physischen Welt, welche die Spuren der Ideen verweist, Form der vernünftigen Welt, in der die umbrae idearum als allgemeine Begriffe des Verstandes existiren. Die Urform heißt Sein, Güte, Weisheit; in der metaphysischen Welt und Ordnung ist sie Ding, Gutes, Princip der Vielheit (ante multa); in der physischen Ordnung erscheint sie in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt entspringt sie aus Dingen, Gütern, Individuen. Die Formen der Naturdinge lassen sich unter zwölf Gattungen bringen: Species, Figurae, Simulacra, Similitudines, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres, Sigilli. Jede derselben kann mit allen übrigen verbunden werden, und so ergeben sich 144 untergeordnete Naturformen oder indumenta formae intrinsecae. Den zwölf Gattungen der Naturformen entsprechen zwölf Gattungen von Sprech- und Urtheilsformen: Resolutio, Compositio, Additio, Diminutio, Capitis similitudo, Transpositio, Abstractio, Concretio, Denominatio, Etimologia, Interpretatio, Consonantia. Jede derselben läßt sich mit allen anderen combiniren, und so ergeben sich abermals 144 Sprech- und Denkformen, entsprechend der Zahl der Naturformen. Eben so groß ist die Zahl der Formen der Dinge überhaupt, die abermals die Zwölfzahl (die zehn Aristotelischen Kategorien, vermehrt um zwei neue: Motus und Causa) zur Wurzel hat. Gleicher Weise gibt es zwölf Intentiones animi: Genus, Definitio, Proprietas, Accidens, Oppositio, Modalitas, Aequipollentia, Consequentia, Distributio, Comparatio, Divisio, Distinctio — und zwölf Formen sittlicher Gegenstände: Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Lex naturalis, Lex divina, Lex gentium, Lex civilis, Necessarium, Honestum, Utile, Delectabile. Ferner gibt es zwölf Formen der Formen, enthalten in den Denkbestimmungen: Primario vel secundario, Absolute vel respective, Actu vel potentia, Simpliciter vel secundum quid, Intrinsece vel secundum quid, Vere vel apparenter, Per se vel per accidens, Communiter vel proprie, Necessario vel contingenter, Mediate vel immediate, Naturaliter vel attributive, Principaliter vel reductive — und zwölf Fundamente der Formen, zwölf nächste sowol als zwölf erste Fundamente der Formen. Die zwölf nächsten sind: Si est, Quid est, Ex quo est, Quantum est, Quale est, Ubi est, Quando est, Quomodo est, Quocum est, Circa quod est, An quid est, Quia est. Die zwölf ersten: Divinum et Superessentiale, Ideale, Intelligentiale, Cosmicum, Daemonicum, Sensitivum, Vegetativum, Primum

Spiele gieng bei Bruno aus einem falschen logischen und speculativen Enthusiasmus hervor; die Pflege der Lullischen Kunst gehörte als andere Species neben den Künsten der Goldmacher und Schicksalsdeuter unter das gemeinsame Genus jener Täuschungen, mit welchen Menschen, von Haus aus genial begabt, aber zufolge eines durch verhängnißvolle Schuld zerrütteten Lebenslaufes zu Abenteurern herabgesunken, sich selbst und Andere belogen. Das eigentliche System Bruno's hat allerdings eine über derartige Versuche sich erhebende Bedeutung, trägt aber auch den erklärenden Grund des Gefallens an dem Zufallsspiele mechanischer Begriffscombinationen in sich; indem er auf Plotinus zurückgehend das moderirende Element des scholastischen Peripatetismus von sich abstößt; indem er ferner die Ordnungen der Gnade und Natur zusammenfallen läßt, und die Idealwelt mit der Realwelt, so zwang sich das scheinbare Zufallsspiel der letzteren und die Demokritisch-Epikurische Auffassung derselben unwillkürlich auch seinem Weltbegriffe auf, und er mochte glauben, das letzte Ziel der Wissenschaft sei, wie den Zufall aus dem Geschicke, so alle gegebenen Combinationen der Wirklichkeit aus reiner Denknothwendigkeit begreiflich zu machen. Allerdings hat Bruno die in sein System aufgenommene Demokritische Zufallswelt in geistvoller Weise spiritualisirt und der Leibnitz'schen Monadenlehre vorausgegriffen; es ist dieß der beiden gemeinsame Gedanke von einer unerschöpflichen, durch das Gesetz höchster, unveränderlicher Ideen beherrschten Variation der Dinge in beständiger Bildung und Auflösung von Atomverbindungen oder Monadenverbindungen [1]). Auf eine Erfassung und Nachbildung dieser sachlichen

---

Compositum, Elementum, Mos, Ratiocinium, Sermo. Außerdem gibt es zwölf Prosecutores der Wissenschaften, eingeordnet den drei Klassen der Indices (Sensibile, Imaginabile, Rationabile, Intelligibile), Testes (Abstractio, Contractio, Numerus, Mensura), Directores (Similitudo, Proportio, Ordo, Symmetria). So werden endlich die vier Wirkungen der Ars Artium und des Sigillus Sigillorum erzielt: Inventio, Dispositio, Judicium, Memoria.

[1]) Bruno trägt seinen Monadismus in seiner Schrift de Minimo in folgenden Versen vor:

Ergo atomam tantum naturam dixeris esse,
Perpetuo cujus nulla aut propria una figura est.
Ergo natura est animi divina reperta,

Vorgänge im menſchlichen Denken zweckte wol Bruno's Gebrauch der Lulliſchen Kunſt eigentlich ab; mit geklärterem Bewußtſein hat Leibnitz ſein mathematiſches Genie angeſtrengt, um aus ihr eine Mathematik des menſchlichen Denkens, aber nicht des ſpeculirenden oder findenden, ſondern des erfindenden herauszubilden, die ſogenannte Vernunftkunſt, auf deren Entdeckung hoffend er von der durch den Jeſuiten Athanaſius Kircher angekündigten ars magna sciendi große Erwartungen hegte [1]). Im Jeſuitenorden beſchäftigten ſich neben Kircher auch noch Caspar Knittel [2]) und Juvenalis [3]) mit demſelben Gedanken einer logiſchen Erfindungskunſt als Inſtrument alles wiſſenſchaftlichen Denkens und Forſchens. Euſebius Amort gibt zu verſtehen, daß ihm der Grundgedanke dieſes Unternehmens auf einer allzu mechaniſchen Auffaſſung des menſchlichen Denkens zu beruhen ſcheine [4]). Bei Leibnitz hatte die Sache indeß noch eine

---

Quam non alteritas, non passio conficit ulla,
Quaeque ut sub fato est obnoxia compositique
In partem veniens, momento vix manet uno.
Sorte affecta pari, numerique uno ordine perstat.
Quotquot enim fiunt, mutantur lapsa ruuntque,
Continue ad aliud atque aliud, non entia credes.
Atqui naturam in specie meditando perenni
Unam cui conformari, servareque temet
Consimilem debes, consortem te esse deorum
Comperies vitae, et dices: Substantia nostra haec.

[1]) .... Atque hinc esse judico, quod immortalis Kircherus suam illam diu promissam artem magnam sciendi, seu novam portam scientiarum, qua de omnibus rebus infinitis rationibus disputari, cunctorumque summaria cognitio haberi possit (quo eodem fere modo suam syntaxin artis mirabilis inscripserit Petr. Greg. Tholosanus), combinatoriae titulo ostentaverit. Unum hoc opto, ut ingenio vir vastissimo, altius quam vel Lullius vel Tholosanus penetret in intima rerum, ac quae nos praeconcepimus, quorum lineamenta duximus, quae inter desiderata ponimus, expleat; quod de fatali ejus in illustrandis scientiis felicitate desperandum non est. Leibnitius de arte combinatoria. Opp. philos. ed. Erdmann, p. 23.

[2]) Via regia ad omnes scientias et artes. Prag 1682.

[3]) Ars magna sciendi.

[4]) Sicut enim, dum scribo, non prius cogitatione oberro per omnes alphabeti literas, ut tandem inveniam illam, quae est apta ad exprimendam vocem, designatam ab animo; sic dum quaero congruenter loqui ad scopum quaestionis, non est necesse, ut cogitatione oberrem per tot

andere Seite, welche zu sehr reellen wissenschaftlichen Ergebnissen für die Mathematik und höhere Analysis führte, sowol durch Leibnitz selber als später durch Hindenburg; in welchem Sinne denn auch diese Logik des Erfindens später von L. J. Fischer, Krause und Fichte gewürdiget worden ist. In speculativer Hinsicht stellt sich die mathematische Logik unter einen zweifachen Gesichtspunct, und hat sich auch Leibnitzen's Geiste unter diesem doppelten Gesichtspuncte dargestellt. Einerseits empfahl sie sich seiner nominalistischen Denkart, und damit hängt die hohe Werthschätzung zusammen, welche er der Logik des Th. Hobbes [1]) zollte, den er selbst plus quam Nominalis nennt; andererseits erinnerte er sich mit Vorliebe an das Wort der Schrift, daß alles Geschaffene nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet sei, und fühlte sich nach seiner ganzen Geistesart zu einer in diesem Sinne unternommenen Erforschung der Gesetze und des Zusammenhanges des Weltganzen hingezogen. Leibnitz nimmt in dieser Hinsicht der Zeit und der Sache nach eine mittlere Stellung ein zwischen den Anhängern der alten Pythagoräisch-Platonisch-Kabbalistischen Ansicht von den Zahlen und Zahlengeheimnissen der Schöpfung und zwischen den Versuchen Neuerer, welche umgekehrt die Geheimnisse und Wunder des Daseins mittelst des Calculs aufzuklären gedachten, wie der Tübinger Gottfried Plouquet [† 1790] [2]). In unserem Jahrhunderte versuchte

praedicamenta, sed dum lumine mentis circumspicio in mundo meo intellectuali, in domo interna, dum resero omnia conclavia veluti totidem antiquaria mentis, unico obtutu objectum, quod congruit, ultro se offeret. Intellectus noster et peritus typotheta non examinat de novo cistulas et literas, quoties componit verbum, sed ex habitu in optatas incidit. Sic et periti sunt Theologi, Philosophi, Causidici, quamvis nesciant quaerere in cistula specierum B vel C. Philos. Polling. p. 545.

[1]) Hobbes charakterisirt die von ihm entworfene Logik mit folgenden Worten: Per ratiocinationem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta, cognoscere residuum. Ratiocinari ergo idem est quod addere et subtrahere. Non ergo putandum est, computationi i. e. ratiocinationi in numeris tantum locum esse, nam et magnitudo magnitudini, corpus corpori, motus motui, tempus tempori etc. adjici adimique potest. Logic. lib. I, c. 3.

[2]) Principia de substantiis et phaenomenis; accedit methodus calculandi

der Münchner Naturkundige Veraz eine mathematische Begründung der katholischen Weltanschauung [1]), Rühle von Lilienstern versuchte eine geometrische Symbolik des Begriffes durch einen ideographischen Kegel [2]). Denselben Gedanken hat E. A. von Schaden [3]) vom Baader'schen Standpuncte aufgenommen und ausgeführt, indem er die verschiedenen Kegelschnittformen als geometrische Ausdrücke der verschiedenen Begriffsformen darstellte. Herbart gebrauchte die Mathematik als Vehikel seiner philosophischen Deductionen und Demonstrationen. Der richtige, wahrhaft ingeniöse Gebrauch der Mathematik in philosophischen Dingen ist nach unserem Dafürhalten keine Sache einer Methode, sondern der judiciösen Erfindung, für deren Inspirationen selbst ein begabter und kenntnißreicher Geist die glückliche Stunde abzuwarten hat; kraft einer solchen glücklichen Eingebung hat z. B. Adolf Zeising in den Proportionsverhältnissen des goldenen Schnittes die Maaßverhältnisse des menschlichen Körpers entdeckt, und auch ein Keppler würde ohne einen solchen ingeniösen, durch Beobachtung und Berechnung wol angeregten, aber daraus nicht abstrahirten Gedanken die nach ihm benannten Gesetze der kosmischen Bewegung nicht aufgefunden haben. Wir können dem geistvollen Oratorianer A. Gratry [4]) nicht zugeben, daß zu dieser Entdeckung der dem Inductionsverfahren zu Grunde liegende aprioriſche Gedanke des Grundes, oder der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ausgereicht habe; es hatte noch eine andere für den Menschengeist denknothwendige Idee hierauf Einfluß, und dieß ist die potenziell in ihm liegende Idee der organischen Totalität, und das Ingeniöse in Keppler's Entdeckung war das unter der Form einer Apperception kosmisch-rythmischer Bewegungsverhältnisse sich

in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali. Frankfurt und Leipzig 1753.

[1]) Steine zur mathematischen Begründung der christkatholischen Natur und Weltanschauung, oder die Grund-, Eintheilungs- und Ordnungszahlen der Sprache in ihrer Bedeutung für die Erkenntniß des inneren und äußeren Menschen. Von Dr. Veraz, Prof. d. Anatomie. Landshut 1841.

[2]) Über Sein, Werden und Nichts. Berlin 1833.

[3]) Positive Logik. Erlangen 1841.

[4]) Logique, Paris 1858, 3ieme ed., Tom. I, Introduction: Sur la theorie du procédé inductif.

vollziehende Hineinschauen dieser Idee in die Data seiner Beobachtungen und seines Calculs — er hatte m. a. W. eine Erleuchtung, seine Geistesthat war nicht bloß die Entdeckung eines mit logischer Nothwendigkeit zu denkenden Grundes, sondern eigentlichst die Conception eines philosophischen Gedankens. Richtig ist, daß ein inductives, d. h. ein vom Erscheinenden und Gegebenen ausgehendes Verfahren ihn auf diese Entdeckung führte; hinzugefügt werden muß, daß der denknothwendige logische Inductionsschluß auf die Ursache des Erscheinenden und Gegebenen unter Obmacht der aprioriſchen Idee der Totalität sich vollzog. Auch wird es einer näheren Erklärung und Verständigung bedürfen, wenn Gratry sagt, das Infinitesimalverfahren sei eben nur das inductive Verfahren selber unter mathematischer Form. Das Induciren ist und bleibt lediglich eine logische Function, und der Calcul kann nur das Instrument und Vehikel dieser Function abgeben, hat aber für sich genommen eine davon ganz unabhängige selbstständige Bedeutung, welche zuhöchst auch wieder aus einem speculativen Gedanken erklärt werden muß. Und für diese Erklärung läßt sich nach unserem Dafürhalten allerdings auch an die Thomistisch-Aristotelische Philosophie anknüpfen; ja wir möchten glauben, daß letztere hierin noch einen glorreichen Triumph zu gewärtigen habe, der sie in ein glänzenderes Licht stellt, als es Gratry gelingt, wenn er, allerdings nicht ohne Grund, bemerkt, das von Wallis, Keppler, Newton befolgte inductive Verfahren sei eben das von Aristoteles empfohlene. Denn hierauf könnte doch vielleicht erwidert werden, daß Aristoteles an diese Art Anwendung der von ihm empfohlenen Methode nicht gedacht habe; denn wie Remusat — wir glauben mit Recht — bemerkt, denkt Aristoteles bei dem Inductionsverfahren der Naturforschung doch nur an die Erkenntniß der Naturformen, nicht aber an jene der Naturgesetze, die man eine Erkenntniß der Formen in zweiter oder dritter Potenz wird nennen müssen, wozu ein Organon erster Potenz nicht ausreicht. Wenn wir aber von einem glorioſen Triumphe der Aristotelisch-Thomistischen Philosophie reden, so meinen wir den Begriff der Zahl, welche Thomas analogisch in die transscendente und in die der Quantitätskategorie unterstellte Zahl getheilt wissen will. Das Formprincip der letzteren ist die Einheit, deren potenzielle Theilbarkeit bis in's Unendliche ihr Gegenbild in der potenziell unendlichen Theilbarkeit des sinnlichen Objectes hat;

diese selbst ist aber wieder in der Materie, dem potenziell Infiniten, weil Unbestimmten, gegründet, während die Einheit des Objectes in der bestimmenden Form gegründet ist, die das reale Gegenbild des Conceptes der Einszahl ist, so wie jede actuelle Theilung des geformten Objectes das reale Gegenbild eines arithmetischen Bruches mit einem begränzten Nenner. Nun aber ist jedes concrete Erdending nur ein individueller und particulärer Ausdruck der Formeinheit und darum in zeitlich-räumlicher Ausbreitung eine unbegränzte Zahl von Dingen derselben Gattung möglich; diese Möglichkeit ist das reale Gegenbild der im Verstande liegenden Möglichkeit, die Zahleinheit in's Unendliche zu vermehren, wie er sie im Gedanken in's Unendliche theilen kann. Gleichwol gibt der speculative Verstand keine actuelle Vermehrung der irdischen Gattungsindividuen in's Unendliche zu, sie muß jedenfalls eine beschränkte sein; hier geht also dem menschlichen Geiste der Gedanke der Totalität, aber einer beschränkten und in innerer Vielheit gebrochenen Totalität auf, deren geometrisches Gedankenbild das Polygon ist, während das Zeichen des kosmischen Körpers, deren jeder die ganze Species darstellt, eine ohne Brechung gebogene und in sich zurückkehrende Linie, die Ellipse, ist, keineswegs jedoch der Kreis oder die vollkommene Rundung, das Zeichen der vollendeten Totalität, indem erst der geordnete Inbegriff aller den generischen Begriff des kosmischen Körpers erschöpfenden Weltkörper das sichtbare Universum ausmacht, dessen Symbol der Kreis ist. Damit ist auch erst der Begriff der prädicamentalen Einszahl vollkommen dargestellt. Aber außer der prädicamentalen Einheit und Vielheit, welche aus einer doppelten Theilung vermöge der doppelten Particularisirung der Gattungen in die Arten, der Arten in die Individuen sich ergibt, gibt es auch noch eine transscendente, der physischen Theilung entrückte Einheit und Vielheit, deren reale Ausdrücke die untheilbaren Substanzen oder Geistwesen sind, deren jedes als Persönlichkeit eine volle Monas ist, und deren Mehrheit deßhalb schlechthin als Vielheit zählt, im arithmetischen Sinne nämlich — jedoch nicht schlechthin im metaphysischen Sinne. Denn ihre metaphysische Vielheit weist auf eine über ihnen stehende metaphysische, d. i. schöpferische Eine Ursache ihres Vorhandenseins hin, sie haben mithin noch etwas mit einander gemein, wodurch eine über der generischen Einheit stehende Einheit unter ihnen begründet wird, und dieß ist die von ihrer persönlichen Selbstheit verschiedene

Seinseinheit. Erst in Gott fallen ens und unum schlechthin zusammen, Gott ist seinem Wesen nach Einer und Einzig. — Noch möchten wir, auf die Symbolisirung logischer und metaphysischer Verhältnisse durch die mathematischen Figuren noch einmal zurückkommend, auf die analogischen Beziehungen zwischen den gebogenen Linien und dem Inductionsbeweise, dem Kreise und der Totalität combinatorischer Variationen aufmerksam machen. Gratry hebt recht schön hervor, wie erst eine unendliche Zahl von Brechungen einer begränzten geraden Linie eine gebogene hervorzubringen im Stande wäre, und wie demnach eine endliche Zahl von Brechungen niemals die Form der Beugung erreicht. Eben so erschöpft auch eine endliche Zahl von Erfahrungen nicht die zu inducirende Wahrheit, die auf Grund der gegebenen Erfahrungsdata von begränzter Zahl dennoch feststeht. Damit ist nun gesagt, daß der geometrische Calcul eine Analogie des inductiven Verfahrens der Logik darstelle, seine Handhabung daher nur analogischer Weise inductives Verfahren genannt werden könne, während er vere und proprie nur Instrument der logischen Induction ist, wie überhaupt das Untergeordnete Bild und Instrument des in eodem genere Übergeordneten ist. Dieß hat Gratry übersehen. Vom Kreise, welcher der vollen prädicamentalen Einszahl, dem Primum im Genus der Zahlen gleichkommt, sagen wir, daß er Symbol der Totalität oder geschlossenen Vielzahl aller in organischer Vielheit und Diversität des sichtbaren Universums vorkommenden Variationsverhältnisse sei. Diese Variationen kommen in allen Species der aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge mit einer im Verhältniß zur stufenweise abnehmenden Formmächtigkeit und Formdignität proportional zunehmenden Vielzahl der innerhalb jeder Species möglichen Variationsverhältnisse vor. Die Grundfactoren der Variation sind Materie und Form; in rein kosmischer Beziehung sind sie es allein ohne Hinzutritt anderer, und darum fällt da Species und Individuum zusammen, die kosmischen Individuen sind selber die Species des Genus, daher keine Variation innerhalb der specifischen Einheit. Steigen wir aber von dem nach rein mathematisch-architektonischen Verhältnissen geordneten Organismus der kosmischen Totalität zu dem ihm subordinirten Bereich des tellurischen Seins und seiner Formationen herab, so müssen wir auf eine in absteigenden Graden zunehmende Plurification stoßen, die aus physischen

Gründen (physisch im Gegensatz zu mathematisch) sich ergibt, und deren progressive Steigerung einerseits aus der stufenweisen Abnahme der Formmächtigkeit nach Unten, und aus der in eben demselben Verhältnisse zunehmenden Überwucht der informen Materie andererseits zu erklären ist. So ist die Zahl der Infusorien die allergrößte [1]) und die Formmächtigkeit des nach Ehrenberg aus ihnen compangirten Erdelementes die allergeringste, daher auch eine relativ größte Zahl von Arten und Varietäten jener Bildungen möglich, an welchen das Erdelement einen über den Einfluß der höheren Elemente überwiegenden Antheil hat. Je höher, edler und durchgebildeter das Gebilde aus tellurischem Stoffe, desto mehr vereinfachen sich die Gattungs- und Artunterschiede, und der Begriff Mensch erschöpft sich endlich, wenigstens seiner Idee nach, in Einer Species; denn die Raçenmehrheit ist nur in Folge einer Abartung von der ursprünglichen Einen Species entstanden, und erst demzufolge Genus und Species auseinandergetreten.

Damit hätten wir nun, wofern uns diese Deduction nicht mißlungen, an einem speciellen Begriffe der Thomistisch-Aristotelischen Ontologie und Kategorienlehre den gewiß für jede Entwickelungsphase der christlichen Philosophie sich als denknothwendig erweisenden speculativen Wahrheitsgehalt nachgewiesen, und hätten gezeigt, wie der Thomismus, durch Leibnitz hindurchgehend, und mit dessen Gedanken sich berührend, sich dennoch zugleich als das Höhere über Leibnitz'scher Philosophie bewähre. Wie erklärt sich nun, daß es selbst innerhalb des Kreises peripatetisch geschulter Erklärer der Thomistischen Theologie zu Abweichungen von verschiedenen einzelnen in der Aristotelisch-Thomistischen Schule festgestellten Bestimmungen in Ontologie und Kategorienlehre kam? Der Grund möchte wol darin gelegen sein, daß die in dieser fixirten Distinctionen allzu gegenständlich festgehalten wurden. Demgemäß findet sich z. B. Suarez veranlaßt, zu erklären, daß nicht alle Prädicamente der Accidentien wahre Accidentien seien; das Prädicament Quando besage nicht eine affectio rebus addita, sondern die intrinseca rei duratio selber. Hierauf wird ihm sogleich von Thomistischer Seite nebst Anderem entgegengehalten, daß dieß die Neunzahl der auf das accidentelle

[1]) Zur glänzenden Bestätigung des Thomistischen Satzes: Materia = principium individuationis.

Sein bezüglichen Prädicamente aufheben heiße. Eben so wird ihm nicht zugegeben, daß das prädicamentale Ubi ohne Dependenz von einem bestimmten Raum sollte bestehen können; demnach muß der höchste Himmel im Raume sein. Eben so wird an Suarez u. A. getadelt, daß sie nicht zugeben wollen, die Relation sei sachlich von ihrem Fundamente geschieden, während doch nothwendig die Relation und das Fundament derselben zwei verschiedenen Kategorien angehören müssen. Unter Vorgang mittelalterlicher Nominalisten behaupten die Conimbricenses, Suarez, Vasquez, daß die Zahl kein ens per se, und nicht in wahrhaftem Sinne eine species quantitatis sei; dieß würde aber darauf hinführen — entgegnen die Thomisten — daß die Theileinheiten einer gegebenen Zahl selber schon per se una wären, während sie doch als Theile der gegebenen Zahl entia incompleta sind und als solche eine von ihrer Gesammtheit verschiedene und sie verknüpfende Einheit voraussetzen, kraft welcher sie etwas actuell Ungetheiltes constituiren. Dieß führt nun freilich wieder auf den weiteren, von Aureolus, Rubion u. A. bestrittenen Satz, daß die Einszahl die Form jeder Zahl sei; ferner, daß die Einszahl ratione mensurae ein primum in genere quantitatis discretae sein müsse, wie der Punct in genere quantitatis continuae, was seinerseits Suarez nicht zugibt, sofern er die unitas praedicamentalis mit der transscendentalen Einheit identificirt und diese mit der Entität selber, z. B. mit der Entität einer gegebenen Zahl zusammenfallen läßt[1]). Der Gegensatz zwischen Thomisten und

[1]) Die Nominalisten haben, wie sonst in der Regel, so auch in diesem Puncte Leibnitz auf ihrer Seite: Falso Scholastici credidere — sagt er de art. combin., Prooem. — numerum ex sola divisione continui oriri, nec ad incorporea applicari posse. Est enim numerus quasi figura quaedam incorporea, orta ex unione entium quorumcunque v. c. Dei, Angeli, Hominis, Motus, qui simul sunt quatuor. Cum igitur numerus sit quiddam universalissimum, merito ad Metaphysicam spectat. Nach unserem Dafürhalten faßt Leibnitz die Scholastiker (Thomisten, Realisten) unrichtig auf, und ist ihre Ansicht weit tiefer und speculativer als jene Leibnitz's. Sie unterscheiden zwischen dem transscendenten und zwischen dem den Kategorien unterstellten Einen und Vielen; damit ist gesagt, daß die Vielheit ersterer Art ein Complex von Ganzheiten, die Vielheit letzterer Art ein Complex von gebrochenen und von Theileinheiten sei. Und dieß ist ein Gedanke von anregendstem Inhalte, der eine dreifache Anwendung zuläßt, nämlich auf die

Jesuiten charakterisirt sich in den Behauptungen über Zeit, Raum und Bewegung; die Bewegung gehört per se — sagen Fonseca und die Conimbricenses — unter die Kategorie der Quantität, die Zeit aber nach Arauro und Sanchez nicht einmal imperfecte. Das gerade Gegentheil wird von Thomistischem Standpuncte behauptet; die Bewegung sucht eigentlich erst Raum und Ausdehnung zu gewinnen, die Zeit hingegen, obwol in Hinsicht auf ihre Extension und Continuität von der Extension und Continuität der Bewegung dimanirend, schließt doch ihrem Begriffe zufolge successive Theile in stetiger Continuität in sich, entspricht also dem Begriffe der Quantität. Punct und Bewegung — sagen Hurtado und Cabero weiter — sind entitates incompletae, weil in ordine, und zwar der Punct in ordine ad lineam, die Bewegung in ordine ad terminum; in einem gleichen Verhältnisse steht aber auch die Linie zur Oberfläche, und die Oberfläche zur Körperlichkeit, mithin können Linie und Oberfläche nicht vere und proprie Species der quantitas continua sein. Darauf erwidern die Thomisten, daß die Linie nicht nach ihrer Länge, sondern nur nach ihrer Breite formaliter in einem Ordnungsverhältnisse zur Oberfläche stehe; das Gleiche gelte proportional auch von der Oberfläche im Verhältnisse zur Cubicität. Die Nominalisten und Jesuiten sagen, daß die körperliche Substanz auch nach Hinwegdenkung ihrer Quantität noch theilbar sei. Dann müßte man aber auch mit Suarez behaupten, daß die Substanz nicht erst durch die Quantität mensurirt werde; man müßte widersinniger Weise behaupten, daß die quantitative Beschaffenheit der Substanzen und der übrigen Accidenzen außer der Quantität nicht von einer und derselben Formalursache, nämlich dem Quantitativsein des Körpers herrühre. Von dieser Ansicht wäre nicht mehr weit zur Platonischen, welche den sachlichen Unterschied von Substanz und Quantität ganz aufhebt, und das Magnum und Parvum als specificirende Differenzen einer allgemeinen Materie nimmt; wie denn in der That Suarez mit Anderen der materia prima für sich eine Ausdehnung und einen Bestand aus actuell geschiedenen Theilen zugestehe. Diese Bemerkungen sind charakteristisch; es tritt in den Differenzen zwischen Thomisten und Jesuiten allenthalben unver-

---

drei ontologischen und einander eingegliederten Gegensätze von Gott und Universum, geistiger und physischer, himmlischer und irdischer Ordnung.

kennbar hervor, wie diese unter nominalistischen Einflüssen das sachlich Wirkliche in einer Weise betonen, welche sich mit der den Thomisten geläufigen Vergegenständlichung des Accidentellen und Inhärenten — diese Ausdrücke im peripatetischen Sinne genommen — und mit der rein gegenständlichen Fixirung von Distinctionen nicht mehr vertrug. Die Intellection ist eine Qualität, sagen die Thomisten; nein, sie gehört unter die Kategorie der Action, heißt es von der anderen Seite. Auf der einen Seite formale oder auch entitative Distinction von Intellection und innerem Wort, auf der anderen Seite qualitative Identification derselben. Diese Gegensätze haben denn auch für die Gotteslehre eine tief eingreifende Bedeutung. So betrachtet Suarez mit Scotus die göttlichen Ideen nicht als causas formales, sondern als causas efficientes der Dinge und ihrer Beschaffenheiten. Kurz, die ideale, realistische, speculative Richtung des Thomismus stößt allenthalben mit der intellectualistischen, nüchtern verständigen, am Erfahrungsbewußtsein sich orientirenden Richtung der anderen Schule zusammen. Hier mag gelegentlich auch noch erwähnt werden, daß neben Fonseca u. A. auch ascetische Schriftsteller den von den Thomisten vertheidigten Einfluß der Phantasie auf die Intellection des Zeitmenschen bestritten, ein interessantes Problem, in dessen Lösung wol ohne Weiteres den Thomisten zuzustimmen sein wird.

So stand es um die innerhalb des neueren scholastischen Peripatetismus sich aufschließenden Gegensätze und Differenzen, in deren ungeschlichtetem Streite der Thomismus unstreitig den höheren Rang behauptete, und bewährte Indicien einer, die geschichtlich berechtigte und wissenschaftlich nothwendige Opposition überdauernden Machtstellung aufwies. Es ist nunmehr zu sagen, in wie weit es ihm gelang, seinen ideellen Wahrheitsgehalt auch gegenüber der im Gegensatze zum scholastischen Peripatetismus sich entwickelnden neueren Wissenschaft zu vertreten, und in welches Verhältniß sich seine Vorkämpfer zu dieser stellten. Die Opposition gegen die scholastische Wissenschaft trat Anfangs unter der Form des Enthusiasmus für die classischen Formen und den ideellen Weisheitsgehalt des wiederentdeckten Alterthums hervor, dessen ahnungsreiche Geheimnisse eine eigenthümliche Art von Naturphilosophie weckten; es waren also der Enthusiasmus für Platonische Ideologie und Dialektik, und die durch mystisch-kabbalistische Studien erweckten schwärmerischen Nei-

gungen für Magie und Chymie, welche gegen die Scholarchie des Aristoteles sich auflehnten, und als Gegensätze zur traditionellen peripatetischen Schuldoctrin in's Auge zu fassen waren. Schon in der mittelalterlichen Scotistenschule hatte sich neben und mit der theilweisen Ablehnung der peripatetischen Metaphysik und Ideologie eine Hinneigung zum Platonismus ausgesprochen; Franz Mayronis behauptete, Aristoteles habe die Platonische Ideenlehre entstellt, und dieselbe Ansicht wurde wenigstens als Vermuthung auch in der Jesuitenschule durch Suarez ausgesprochen. Nebstdem hatten Bessarion's Empfehlung und Ficinus' rastlose Bemühungen der Platonischen Philosophie wenigstens in Italien viele und bedeutende Freunde und Gönner erworben, eine Thatsache, die selbst in den streng peripatetischen Schulen nicht ignorirt werden konnte. Demnach unternimmt es Saenz d'Aguirre [1]), der berühmte Benedictiner und zuletzt Cardinal (siehe oben S. 142), die Platonische Ideenlehre nach ihrer neueren Darstellung durch Ficinus und in den durch Ficinus veröffentlichten Erläuterungen des Alcinous zu prüfen, so wie die gegen Aristoteles erhobene Beschuldigung einer geflissentlichen oder ungeflissentlichen Fälschung der Platonischen Ideenlehre zu beleuchten. Die beste Widerlegung dieser Anklage — ergibt sich ihm — ist die Ficinische Darstellung des Platonismus selber; lehre Plato, was Ficinus ihn sagen läßt, so hat ihn Aristoteles richtig aufgefaßt und wiedergegeben. Jede Wissenschaft — sagen die neuen Platonisten — muß ein Universelles und Unveränderliches zu ihrem Gegenstande haben. Aber kein Seiendes unter dem Monde sei universell und unveränderlich. Also müsse es Ideen, d. i. universelle, von den irdischen Dingen verschiedene Naturen geben, welche über Zeit und Raum, Bewegung und Theilung erhaben, unkörperlich sind, beharrende Urbilder der irdischen Sinnendinge. Folgt aber hieraus nicht — fragt Saenz —, daß die Ideen etwas von Gott Verschiedenes sein müssen, und nicht, wie neuere Apologeten Plato's sagen, Gedanken im göttlichen Verstande sein können? Denn Gottes Ge-

---

[1]) Philosophia rationalis nov-antiqua sive disputationes selectae in Logicam et Metaphysicam Aristotelis. Cujus antiquae sententiae, sicut et D. Thomae plerumque noviter elucidantur, accurate falciuntur, et ab impugnationibus, praesertim recentibus vindicantur. Letzte Ausgabe: Kempten 1722, IV Tomi, Fol.

danken sind doch gewiß keine Geschöpfe; der Platonist aber will in den Ideen das Geschaffene erkennen, und nimmt sie für die wahre Wesenheit desselben. Wie will man über diesen Widerspruch hinauskommen? Aber auch abgesehen hievon bleibt noch eine andere Difficultät. Die Objecte des Wissens sind nicht bloß nach ihrer specifischen, sondern auch, und zwar noch weit mehr, nach ihrer generischen Beschaffenheit Objecte der Wissenschaft; und doch hat Plato diese letztere Beschaffenheit von den Dingen nicht abgetrennt, um ihr ein architypisches, ideelles Sein zu vindiciren. Die für das Object der Wissenschaft in Anspruch genommene Immobilität und Universalität muß nicht als etwas physisch Existentes genommen, sondern in der metaphysischen Verknüpfung der Prädicate des Objectes gesucht werden; diese metaphysische Verknüpfung ist eben die objective Wahrheit des von seinen individuirenden Zufälligkeiten entkleidet gedachten Wesens oder wesentlichen Verhältnisses irgend eines Dinges, und hat als solche eine von den zufälligen Änderungen, oder gänzlichem Vergehen des Subjectes dieser Prädicate unabhängige Geltung, ein davon abstrahirtes Sein im Denken. Den Einwurf der Platoniker, daß Alles, was ist, von Einem ausgehen, zu Einem Ziele zurückstreben und durch Eines geordnet sein müsse, und daß demnach für jede Vielheit auch ein ordnendes Eines zu postuliren sei — weist Saenz mit der Bemerkung zurück, daß zur Ordnung der Vielheit eben die unitas ordinis genüge, die jedoch ihrem Begriffe zufolge keine andere, als die unitas similitudinis et convenientiae ist. Daher ist es überflüssig, ein archetypes Feuer, einen archetypen Menschen als subsistenten Idealbegriff der vielen empirischen Feuer, der vielen Gattungsmenschen u. s. w. zu setzen. Die von den Platonikern urgirten Gründe beweisen nur, daß in Gott selbst ein vom Wesen der existenten vielen Dinge einer bestimmten Gattung abgetrennter urbildlicher Begriff vorhanden sein müsse.

Weil aber ein Franc. Mayronis, ein Gemisthus Pletho, Chrysostomus Javellus, Marsilius Ficinus behaupten, daß Aristoteles Plato's Ideenlehre falsch gedeutet habe — fährt Saenz fort —, so muß auch noch untersucht werden, ob dieser Vorwurf gegründet sei. Wahr ist, daß ein Plutarch, Seneca, Alcinous die Platonische Idee anders erklären, als Aristoteles. Hätte Plato dieß gelehrt, was die genannten Philosophen ihm unterlegen, so wäre gegen seine Idee

nichts einzuwenden; es wäre dieselbe Lehre, welche bei Dionysius Areopagita, Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Augustinus sich findet. Stimmte aber Plato's Ideenlehre wirklich mit jener der Kirchenväter, so würde sie Gregor von Nazianz nicht unter die Zahl anderer falscher Meinungen Plato's, z. B. über Seelenpräexistenz und Seelenwanderung, über die Weltperioden u. s. w. verweisen. Zwei sachkundige Erklärer Gregor's von Nazianz, Jakobus Billius [1]) und Elias von Creta [2]) erklären das verwerfende Urtheil Gregor's über die Platonische Idee eben daraus, daß Plato ein von Gott verschiedenes Sein der Ideen behauptete. Zudem braucht man nur nachzusehen, was Plato über den Logos lehre; er nennt ihn opus primae causae; damit ist dann auch schon entschieden, was von den Platonischen Ideen zu halten sei, was immer Franz Piccolomini [3]) über die Idee des höchsten Gutes sagen mag, welche nach ihm von Plato in Gott selber verlegt wird. Mag sein, daß Plato auf mittelbarem Wege zu etwelcher Kenntniß der Dreieinigkeitslehre des Offenbarungsglaubens gekommen sei; gewiß ist, daß sein Logos und seine Weltseele zwei vom höchsten Gotte verschiedene Entitäten sind. Daraus erklärt eben Cyrillus in seinem Werke gegen Julian den Subordinationismus der Arianer; in der Deutung der Platonischen Trias hält er sich an die Erklärungen des Porphyrius. Bei solchem Sachverhalte hat man keinen Grund, den Aristoteles des Mißverstandes oder gar der Lüge zu zeihen. Gegen letztere An-

---

[1]) Jacques de Billy S. J., † 1679, war vorzüglich Mathematiker und Astronom, und hinterließ eine große Anzahl auf diese beiden Wissenschaften bezüglicher Werke theils gedruckt, theils im Manuscripte.

[2]) Elias, Metropolit von Creta, c. a. 787, welcher der zweiten ökumenischen Synode von Nicäa beiwohnte, hinterließ nebst seinen Scholien zu den Reden Gregor's von Nyssa auch noch eine expositio in Joannis Climacis scalam; De moribus Ethnicorum; Responsa ad monachos ascetenses, Corinthios et solitarios etc.

[3]) Franz Piccolomini, Neffe des berühmten Mathematikers, Philosophen und Poeten Alexanders Piccolomini, Erzbischofs von Patrasso, lehrte die Philosophie zu Siena, Perugia, Padua († 1604), und hinterließ: Gradus philosophiae moralis; Discursus ad universam Logicam; Universa naturalis philosophia in quinque partibus; Commentare über verschiedene Aristotelische Schriften, seiner Zeit wegen Klarheit und Schärfe der Exposition geschätzt. Auch gehörte Piccolomini zu jenen, welche sich lebhaft für die Resuscitation der Platonischen Philosophie interessirten.

schuldigungen haben ihn zwei neuere Gelehrte, Petrus Victorius [1]) und Joachimus Perionius [2]) mit schlagenden Gründen vertheidiget und die groben Verstöße der Gegner in Wahl und Ausdeutung ihrer vermeintlichen Belege aus den Schriftstellern des classischen Alterthums nachgewiesen.

Daß man Thomistischer Seits allen Reformen, welche mit dem Wesen der auf strenge Demonstration abzweckenden peripatetischen Logik vereinbar waren, zugänglich war, ist schon erwähnt worden. Die peripatetische Logik aber principiell aufzugeben, um die Platonische zu adoptiren, hätte für die Scholastik so viel bedeutet, als sich selbst aufgeben. Man verschloß sich dabei keineswegs gegen die Anerkennung des Ingeniösen und Sinnreichen der Platonischen Dialektik, und es kam daher sowol in Italien als auch später in Frankreich zur Sprache, ob man sie nicht in den Schulen anstatt der Aristotelischen Logik einführen sollte. Bellarmin, in Rom von höchster Seite hierüber zu Rathe gezogen, und befragt, ob man nicht überhaupt die Platonischen Schriften jenen des Aristoteles substituiren sollte, fand es aus pädagogischen Gründen unzuläßig. In Frankreich entschied sich später der Cardinal Fleury aus denselben Gründen

[1]) Petrus Victorius, aus einer vornehmen Florentinischen Familie, beschäftigte sich eifrigst mit classischen Studien, und gelangte als öffentlicher Lehrer in seiner Vaterstadt zu so hohem Rufe, daß König Heinrich III. von Frankreich in einem eigenhändigen Briefe sich um seine Freundschaft bewarb. Papst Julius III. erhob ihn in den Grafenstand. Er hinterließ († 1585): Lectiones varias; Annot. in ep. Ciceronis ad Atticum, ad Quintum Fratrem; in Cic. de fin., Castigationes in lib. de oratore, ad Brut., ad Herennium; Annot. in Catonem, Varron., Columell., Terent., Aeschyl., Eurip. Electr., Comm. in Aristotelis Politica, de Arte Poetica, de Moribus; Comm. in Demetr. Phalar. de elocutione etc.; De laudibus Joannae Austriacae natae Reginae Ungar. et Bohem etc.

[2]) Joachimus Perionius, ein Ordensgenosse Saenz', Doctor der Sorbonne († 1559), besaß eine große Kenntniß der Schriftsteller des classischen Alterthums sowol, wie der patristischen Literatur, wie aus den durch ihn besorgten Editionen mehrerer Werke von Kirchenvätern zu schließen ist. Saenz citirt hier seinen Commentar über die Physik des Aristoteles, in welchem Perionius den Stagyriten gegen den Vorwurf, als hätte derselbe dem Parmenides und Melissus falsche Ansichten unterschoben, rechtfertiget. Hier ist auch der Ort, zweier anderer Schriften des Perionius zu erwähnen: De dialectica libri III et orationes duae pro Aristotele contra Petrum Ramum; Orationes pro Ciceronis Oratore contra Petrum Ramum.

in der für das ganze Reich vorzuschreibenden Studienordnung für Beibehaltung des Aristoteles. Die Platonische Logik — bemerkt Eusebius Amort — unterscheidet sich in vier Puncten von der Aristotelischen: Plato entwickelt nicht syllogistisch, sondern dialektisch oder dialogisch, gibt dem Dialog einzig die Richtung auf Auffindung der Definition des zu erörternden Gegenstandes, geht hierin von der Division des zu definirenden Objectes aus, und lockt das schließliche Resultat durch die fragende Methode hervor. Hiedurch gewinnt allerdings die ganze Entwickelung an Interesse und Reiz, hält die Aufmerksamkeit des zu Unterrichtenden in Spannung, ohne ihn anzustrengen oder zu ermüden, und macht, daß er wie von selbst auf das beabsichtigte Resultat hingeführt wird. Sie gestattet eine weit freiere Denkbewegung, vermeidet alles Künstliche, Gesuchte und Gemachte, und gewährt einem genialen Kopfe Spielraum zur Entfaltung aller seiner geistigen Mittel, und dem Feingebildeten Gelegenheit zur anmuthvollen und gewinnenden Darstellung seiner selbst. Man nimmt diesen Eindruck aus den Platonischen Dialogen sowol, wie aus jenen des heiligen Augustinus hinweg, welcher sich so ungemein glücklich und anziehend in derselben Darstellungsform bewegt hat. Aber für die Schule ist diese Methode nicht verwendbar. Sie setzt bei den Colloquenten einen Grad von Freiheit und Bildung des Geistes voraus, den der Lehrer bei seinen Schülern in der Regel nicht voraussetzen kann; sie stellt zu viel der schließlichen freien Selbstüberzeugung des zu Belehrenden anheim, was mit dem Zwecke des Unterrichtes und scholastischer Disputationen sich nicht verträgt, die auf Erzielung eines genau bestimmten und scharfbegränzten Resultates abzwecken; und endlich, sie steht in ihrer ungezwungenen Weise von einer vollkommenen Erschöpfung der Sache ab, geht über manche wesentliche Seiten des Gegenstandes stillschweigend hinweg, und versäumt die stricte Fassung des Einzelnen und Hervorstellung seiner Beziehungen zu den fixirten Terminen der Untersuchung, so sehr auch die Platonische Dialektik im Principe hierauf dringt. Im Interesse einer geregelten Geistesdisciplin und eines methodischen Unterrichtes müsse demnach für Beibehaltung der peripatetischen Logik entschieden werden [1]).

[1]) Interessant ist eine Äußerung Leibnitz's über die Zweckdienlichkeit, ja Nothwendigkeit der Aristotelischen Logik für theologische Zwecke: „Gleichwie

Ein anderer Gegensatz zum Thomismus und zur traditionellen Schulwissenschaft entwickelte sich aus einer entgegengesetzten, der Natur und Erfahrung zugewendeten Richtung, welche gleichwol in ihren enthusiastischen Anfängen mit neuplatonischen und kabbalistischen Neigungen enge verschwistert war. Der ganz natürliche Glaube an verborgene, noch unentdeckte Naturkräfte und geheimnißvoll mächtige Wirkungen derselben hatte für die Schule nichts Anstößiges; ja sie theilte denselben, und Saenz will die natürliche Magie, welche er von der mit sittlich verwerflichen Absichten und dämonischer Hilfe operirenden Goëtie unterscheidet, für einen Bestandtheil der Physik gehalten wissen. Wie Plato, Cicero, Philo sie geachtet und von ihren Erfolgen zu erzählen gewußt, und später Tertullian, so habe die Neuzeit eine reiche Literatur dieses Zweiges der Naturkunde hervorgebracht, über dessen Ergebnisse bei Torreblanca [1]), Delrio [2]) u. A. Aufschlüsse zu finden seien. Aus der factischen

---

man geringer Geld mit Würfen annimmt, große Stücke aber, zumal von Gold, lieber zählet, und wenn man Diamanten zu berechnen hätte, sich gern die Mühe nehmen würde, solche an den Fingern abzuzählen, weilen diese Rechnung zwar am schlechtesten, doch aber am sichersten ist, dagegen je höher, künstlicher und geschwinder die Rechnung, je leichter auch sich zu verrechnen; so ist es auch mit der Logik bewandt, daß man nemlich in wichtigen, zumal theologischen Streitsachen, so Gottes Wesen und Willen, auch unsere Seele betreffen, wol thut, wenn man Alles mit großem Fleiße auflöset, und auf die allereinfaltigsten und handgreiflichsten Schlüsse bringt, da auch der geringste Schüler ohnfehlbar sehen kann, was folge oder nicht; und wird sich finden, daß man oft bei wichtigen Gesprächen stecken bleiben und still stehen müsse, weil man von der Form abgewichen; gleichwie man einen Zwirnknaul zum Gordischen Knoten machen kann, wenn man ihn unordentlich aufthut." Brief an Wagner, Opp. Ed. Erdm., p. 422.

[1]) Franc. de Torreblanca, ein Advocat aus Cordova, † 1645, schrieb: Epitome delictorum, seu libri IV de Magia, in quo aperta vel occulta in vocatio Daemonum intercedit. — Juris spiritualis practicabilium libri XV. — Defensa en favor de los libros catolicos de la Magia.

[2]) Martin Anton Delrio, ein Niederländer von Geburt, auf den Universitäten von Paris, Löwen, Salamanca gebildet, Doctor juris, neun Sprachen redend, trat 1580 in den Jesuitenorden, und lehrte sodann in Löwen, Douay, Lüttich, Mainz, Gratz, Salamanca Philosophie und Theologie, † 1608. Aus seinen verschiedenen Schriften philologischen, juridischen, theologischen, geschichtlichen Inhaltes sind hier zu nennen: Disquisitionum magicarum Libri VI.

Existenz einer solchen Kunde von verborgenen Naturkräften hätten bereits Justinus Martyr, wie später Bonaventura und Wilhelm von Auvergne die angeblichen Wunder des Apollonius von Tyana erklärt; in gleicher Weise sei zu erklären, was über die vielbewunderten Kunststücke eines Boethius und des Benedictiners Gilbert (nachmaligen Papstes Silvester II.) erzählt werde. Nur beschränkte oder böswillige Menschen haben daran Anstoß genommen und diese Männer zu verdächtigen gewagt. Man braucht aber deßhalb — fügt Guerinois bei — noch nicht so weit zu gehen, daß man an die Goldmacherkunst glaube. Allerdings hielten Albert d. Gr., Göthals, der Fürst Pico die Verwandlung der Metalle in Gold für möglich, und nicht wenige Neuere (Paracelsus, Libavius, van Helmont, Sylvius de la Boe u. A.) stimmen ihnen hierin bei. Aber nach dem Vorgange Avicenna's, Averroes' und mehrerer Anderer hat bereits der englische Lehrer diese angebliche Kunst ausdrücklich in Abrede gestellt (2 dist. 7, qu. 3, art. 1 ad 1^{m}), und ihre Unmöglichkeit durch physikalische Gründe erhärtet. Denn das Gold wird durch die Sonnenwärme aus einer unterirdischen Minera erzeugt; da nun die Chymiker nicht mit Sonnenwärme, sondern Küchenfeuer operiren, auch keine Minera, sondern Schwefel, Quecksilber u. dgl. in Anwendung bringen, so können sie unmöglich auf natürlichem Wege ächtes Gold erzeugen. Könnte das terrestrische Feuer den Einfluß der Sonnenwärme ersetzen, so ist nicht einzusehen, warum es nicht auch eben so die Wirkungen der natürlichen Lebenswärme, den Einfluß der Wärme des Herzens und der Leber auf den organischen Bildungsproceß zu ersetzen vermöchte. Die Vertheidiger der Goldmacherkunst wenden ein, Sonnenwärme und Feuerwärme gehörten doch zu derselben Species. Ganz richtig, in Hinsicht auf die Species der Qualität; aber die Principien der beiderseitigen Qualität: Sonne und Feuer, sind specifisch verschieden, daher müssen auch ihre beiderseitigen Wirkungen specifisch verschieden sein. Der angeblich gelungene Versuch, durch welchen Arnold von Villanova den Raymundus Lullus überzeugte, und für die gleiche Kunst gewann, beruhte entweder auf einer ingeniösen Täuschung, oder glückte deßhalb, weil eine von der Sonne bereits gezeitigte Minera dazu verwendet wurde. Das Gleiche ist dann auch über die Probestücke des Lullus im königlichen Schlosse zu London, des Apothekers von Treviso vor dem Venetianischen Senate, und von dem zur Hälfte

in Gold verwandelten Nagel der herzoglichen Schatzkammer in Florenz zu sagen.

Die Einsprache der Thomisten gegen den Chymismus mußte natürlich sich verschärfen und entschiedener hervortreten, als sich allmählig hervorstellte, daß er sich mit der peripatetischen Naturanschauung im Principe nicht vertragen wolle. Der Dominicaner Syri [1]) versäumte nicht, auf diesen Widerstreit aufmerksam zu machen. Die Alchymisten — bemerkt er — oder Spagyristen oder Hermetiker, wie sie sich auch nennen, stellen drei Principien der natürlichen Dinge auf: Mercurius, Schwefel und Salz. Unter dem Salze verstehen sie das Erdige und Feste, welches den Bodensatz bildet; unter Mercurius gemeiniglich, obwol nicht allgemein das Wässerige und Feuchte; unter dem Schwefel das Feine und Lebendige, welches aufwärts steigt. Nun sollten diese drei Principien als solche, als principia naturae in jedem natürlichen Dinge enthalten sein; allein kein Alchymist denkt daran, aus dem Feuer den Mercurius, aus dem Wasser das Sulphur zu gewinnen, mithin können diese drei Principien nicht letzte Principien der Natur sein, wofür sie doch unläugbar von den Thomisten angesehen werden, da sie nach der Meinung derselben auch Principien der Elementarformen der Natur sein sollen. Wie kann man diese drei Principien für etwas Ursprüngliches ausgeben, wenn man aus einem chymischen Buche zu hören bekömmt, daß Sulphur das Product einer Wirkung des Feuers auf die Luft, Mercurius ein Product der Einwirkung von Luft auf Wasser, das Salz ein Product der Wirkung des Wassers auf die Erde ist? Und lösen umgekehrt die Chymiker nicht selber das, was sie Mercurius oder Sulphur oder Salz nennen, in Dampf oder Wasser auf? Einige aus ihnen meinen, die Identität ihrer Principienlehre mit der peripatetischen nachzuweisen, wenn sie auf die der Aristotelischen materia prima entsprechende terra damnata, das vierte neben den drei anderen Principien, hinweisen; diese terra damnata nennen sie das passive Princip. Diese Benennung

[1]) Universa Philosophia Aristotelico-Thomistica, Veterum, Recentiumque, praesertim Maignani, Cartesii, Gassendi etc. placita non segniter excutiens. Venedig 1719, 4 Voll. Fol. — Autore Fr. Joanne Syri Uvadano (d. i. de Ovado im Genuesischen), s. Theol. Mag., Utriusque Lombardiae Provinciae O. P. Alumno.

ist verfehlt. Im Verhältniß zu Gott sind alle natürlichen Principien passive Principien; die materia prima aber ist im Verhältniß zur Form nicht Princip, sondern Potenz, und zwar passive Potenz; Princip, und zwar passives Princip ist sie erst im Verhältniß zum Compositum aus Materie und Form. Übrigens wird die terra damnata oder das caput mortuum der Chymisten als etwas ganz Unnützes und Kraftloses von ihnen gar nicht im Ernste als Princip angesehen, da ihre Principien im Grunde nur Erklärungsgründe der Eigenschaften der natürlichen Dinge sein wollen; diese Eigenschaften werden aber sämmtlich aus jenen drei, Sulphur, Mercurius, Sal abgeleitet, so vom Mercurius das Flüssigsein und Gefärbtsein, vom Sulphur Wärme und Geruch, vom Sal Geschmack und Schwere. Hier bleibt also noch die Frage nach dem Formprincipe übrig; und es wäre doch eine arge Täuschung, zu meinen, daß alle Varietäten der Dinge, auch nur der leblosen, aus den Mischungsverhältnissen jener drei Principien abgeleitet werden könnten, geschweige denn, daß aus ihnen auch die Lebendigkeit und die verschiedenen Stufen und Formen der Lebendigkeit erklärt zu werden vermöchten.

Reichten die chymischen Principien nur zur Erklärung der Eigenschaften der Körper aus, so war eine vom Peripatetismus abweichende Erklärung des Wesens der Körper von selber auf den Atomismus[1]), d. i. auf den in's Gebiet der Physik übertragenen Nominalismus angewiesen. Da die Schulen der Scotisten und Jesuiten der nominalistischen Elemente nicht wenige in sich hegten, so konnte es nicht fehlen, daß wenigstens einzelne aus diesen Schulen hervorgehende Physiker, namentlich solche, welche die mathematische Physik betrieben, aus dem Kreise der herkömmlichen peripatetischen Anschauungen ganz heraustraten und deßhalb auch mit den Thomisten in Fehde geriethen. So bekämpft Syri den Jesuiten Honorat Fabri[2]) und dessen Anhänger, so wie den P. Saguens, einen Schüler

---

[1]) Dieß tritt bei van Helmont hervor, der die atomos gelegentlich gas ob exiguitatem invisibiles nennt.

[2]) Honoratus Fabri, seit 1626 dem Jesuitenorden angehörig, erst Lehrer am Gymnasium zu Lyon, sodann päpstlicher Pönitentiartus zu Rom, hinterließ eine große Zahl von Schriften, deren einige pseudonym unter verschiedenen Namen (Antimus Forbius, Hugo Sifilinus, Antimus Coningius, Petrus Mousner etc.) erschienen: Philosophia universa; De linea sinuum geometr.; Dialogus phys. de motu terrae; Synopsis optica; Physica

Maignan's [1]) und Verfasser der Philosophia Maignani [2]). Syri nennt die Anhänger dieser beiden Männer Elementaristen und unterscheidet sie von den Atomisten, welche ihm in Gassendisten und Cartesianer zerfallen. Maignanisten, Gassendisten und Cartesianer haben mit einander gemein, daß sie die Untheilbarkeit der bei fortgesetzter Theilung endlich sich ergebenden Grundbestandtheile der Körper behaupten. Als Grund dieser Untheilbarkeit geben die Maignanisten die Kleinheit, die Gassendisten die Solidität, die Cartesianer die Dichtigkeit des Atoms an. Gassendi meint, durch übernatürlichen Einfluß möchte wol eine Theilung in's Unendliche fort statt haben können; Maignan und Saguens geben dieß nicht zu, weil der Begriff des Atoms, Platonisch verstanden, schon jenen der Minimität in sich schließe. Cartesius verwirft Gassendi's Meinung, weil die Theile des Atoms durch keinen Raum geschieden seien und auch nicht der kleinste Zwischenraum zwischen denselben gedacht werden könne.

(Tomi V); Summula theologiae; Logica analytica; De motu locali corporis; De universa mathematica; Metaphysica demonstrativa; De una fide Ecclesiae Romanae contra Indifferentistas; Pithanophilus de opinione probabili; Annotatio in Systema saturninum Eustachii; Corolla virginea de immac. concept. B. V.; Pulvis peruvinus febrifugus vindicatus; Synopsis geometrica; Euphiandrus; Apologeticus doctrinae moralis S. J.; Notae in notas Wilh. Wendrockii unter den pseudonymen Autornamen Bernardi Stubrockii.

[1]) Emmanuel Maignan, geb. zu Toulouse 1601, dem Orden der Minimen angehörig, einer der berühmtesten Mathematiker und Physiker seiner Zeit, lehrte zu Toulouse und Rom, erhielt zuletzt einen ehrenvollen Ruf nach Paris, † 1676. Neben mehreren physikalischen Erfindungen, worunter auch eine gewisse Methode, Brillengläser zu schleifen, gehört, mit welcher er uneigennützig römische Optiker bekannt machte, hinterließ er ein katoptrisches Werk: liber de perspectiva horaria seu de horographia tum theoretica tum practica; ferner einen Cursus philosophicus, dessen Anstreitung von theologischer Seite ihn zur Abfassung einer Philosophia sacra veranlaßte, die bis zum elften Bande gedieh. Indeß auch dieses Werk wurde angefochten von den Jesuiten La Loubère und Courboulez, von den Dominicanern Vincent Baron, Nicolas Arnu, Theophile Raynaud, von letzterem namentlich hinsichtlich der Lehre de accidentiis eucharisticis, auf welche auch oben im Verlaufe des Textes noch die Rede kommen wird.

[2]) Andere Werke von Saguens sind: Atomismus demonstratus et vindicatus; Systema eucharisticum. Nebstdem auch ein Leben Maignan's.

Gassendi und Carteſius behaupten eine völlige Gleichartigkeit aller Atome, und huldigen demnach unbedingt der mechaniſtiſchen Naturanſicht; Maignan hingegen ſtatuirte eine in's Unendliche gehende ſpecifiſche Diverſität derſelben, worin ſich wenigſtens eine Ahnung der ſpecifiſchen Diverſität der ſpäter ſogenannten chemiſchen Elementarſtoffe ausſprach. Während Carteſius ſelbſt die Thierkörper für bloße Mechanismen hielt, iſt Saguens (nach Syri's Angabe) bereit, auch den Steinen ein vegetabiliſches Leben zuzuſchreiben. Bezüglich der Thierſeelen ſchwankt er zwiſchen der Carteſianiſchen und der ihm wahrſcheinlich ſchon bekannten Leibnitz'ſchen Anſicht; denn in ſeinem Systema eucharisticum ſpricht er die Meinung aus, der Vorzug alles Lebendigen beſtehe darin, aus atomis spirituosissimis et actuosissimis zu beſtehen. Dieß iſt freilich noch keineswegs ein exacter Ausdruck der Leibnitz'ſchen Anſchauung, klingt aber wenigſtens an dieſelbe an, ſo wie ſeines Lehrers Maignan Anſicht von der ſpecifiſchen Diverſität der Monaden, und wir hätten demnach in dem Orden der Minimen eine intereſſante, in drei aufeinanderfolgenden ausgezeichneten Repräſentanten deſſelben: Merſenne[1]), Maignan, Saguens, vor ſich gehende geiſtige Entwickelung wahrzunehmen.

Dieſer neuen Lehrweiſe, oder vielmehr „Erneuerung des alten Atomismus" ſtellt nun Syri eine Reihe von Gründen entgegen. Die Atomiſten ſind nicht im Stande, ihre Atome aufzuzeigen, was doch möglich ſein müßte, da denſelben ausdrücklich Ausdehnung und Geſtalt beigelegt wird. Die Gegenrede, daß die Atome vermöge ihrer Kleinheit nicht in die Sinne fallen, wird abgewieſen; eben ſo die Behauptung Saguens', daß ſie ganz ohne Ausdehnung wären; wie könnte in dieſem Falle ihr Zuſammenſein etwas Ausgedehntes und Greifbares conſtituiren? Die Atome werden als inſenſibel gedacht, können ſomit auch einem körperlichen Miſchproducte (corpus mixtum) beigemiſcht nichts Senſibles conſtituiren. Gleicher Weiſe

---

[1]) Merſenne, ein älteſter Freund des Carteſius, wird von Leibnitz charakteriſirt: P. Mersenne n'etoit pas tant Cartésien qu'il s'imagine. Ce Pere se partageoit entre Roberval, Fermat, Gassendi, Descartes, Hobbes: et il ne se soucioit pas d'entrer trop avant dans leurs dogmes et leurs contestations; mais il était officieux envers tous, et les encourageoit a merveille. Lettre a M. Remond de Montfort (Opp. ed. Erdm., p. 704).

wird nun auch gefolgert, daß sie, an sich untheilbar, in Vereinigung miteinander nicht etwas physisch Theilbares constituiren können. Die Atomisten müssen die substanzielle Mutation läugnen; wie ist aber der natürliche, und deßhalb doch gewiß auch naturwahre Selbsterhaltungstrieb alles Seienden zu erklären? Setzt er nicht eine substanzielle Generation voraus? Und ist die substanzielle Generation und Corruption des Menschen als Menschen durch die dogmatische Definition der Seele als vera corporis forma nicht als Glaubenswahrheit festgestellt? Aber — wendet Cartesius ein — eine substanzielle Mutation zugeben, heißt ja Gottes Unveränderlichkeit läugnen? Man muß die theologischen Mißgriffe des Mathematikers Cartesius entschuldigen; es mochte ihm in der That nicht beifallen, daß aus dem von ihm producirten Grunde auch die Unmöglichkeit jeder accidentellen Mutation folgen würde. Auch der Jude könnte sagen, es sei unmöglich, daß das Mosaische Gesetz je aufhöre; die Abrogation desselben würde der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen. Es gibt keine substanzielle Mutation — wird weiter gesagt —, weil diese kein Subject hätte. Als ob die zu informirende Materie kein Subject wäre! „In der Augmentation wird keine neue Quantität producirt; also auch durch Generation keine neue Substanz hervorgebracht." Dieses Raisonnement ist durchwegs zu corrigiren. Durch die Augmentation wird gar nicht totaliter, aber partialiter eine neue Quantität producirt; und eben so, zwar nicht in der Generation, jedoch in der Aggeneration zum Theile eine neue Substanz producirt. Die totale Generation aber ist Production der ganzen Form des zu erzeugenden materiellen Dinges. „Wie ist es aber bei der Menschenerzeugung, in welcher nach creatianistischer Ansicht die Seele oder Form von Gott selber gegeben wird?" In diesem Falle ist die Entstehung eine generatio pure unitiva, nicht entitativa, deßungeachtet aber eine substantialis generatio, indem die Seele eben erst im Augenblicke des Eintrittes in den Körper geschaffen wird. Den Begriff der substanziellen Corruption festzuhalten — meint Saguens — wären die Thomisten selber unvermögend. Wird ein Lebendiges im Momente getödtet, so sagen auch die Thomisten, es sei todt; ist es aber vor seiner Putrefaction nicht deßungeachtet noch substanziell vorhanden? Darauf erwidert Syri, daß die vegetative Seele und auch die animalische unvollkom-

mener Thiere, z. B. eines Regenwurmes, Polypen u. ſ. w. theilbar ſei [1]).

Der hieran ſich ſchließende weitere Verfolg des Streites mit Saguens wird dadurch intereſſant, daß er ſich, richtig verſtanden, um die Frage dreht, ob die monadiſtiſche Seelenlehre mit dem kirchlichen Dogma verträglich ſei. Daraus, daß Saguens zufolge ſeiner atomiſtiſchen (oder monadiſtiſchen) Anſicht die ſubſtanzielle Generation nicht zugeben will, folgert Syri, daß die atomi deſſelben nicht die formae substantiales der Peripatetiker, und die Geiſtmonas des Menſchen nicht die vom Conc. Lat. V. gelehrte forma substantialis des Menſchen ſein könne. Die bloße Zuſammenſetzung eines Weſens aus ſchon vorhandenen weſenhaften Dingen kann man doch kein Erzeugen nennen; man ſagt z. B. vom Architekten nicht, daß er ein Haus erzeuge. Demnach habe auch Saguens ſich

---

[1]) Alcuni scolastici (Scotus, Durand, Capreolus, Marſilius, Ägydius, Pomponatius, Jandunus u. ſ. w.) sostennero — bemerkt Rosmini — che l'anime belluine fossero estese divisibili in generale: altri distinsero fra gli animali perfetti ed imperfetti e vollero estese e divisibili le anime di questi, le anime poi di quelli, indivisibili. Lo stesso Suarez parla in più luoghi di anime divisibili quas, dice, in multis viventibus esse non dubito, et in omnibus praeter hominem probabilissimum censeo. Ora sembra mi manifesto, che tali autori vennero a sì fatta opinione unicamente perchè non considerarono, che l'anima non è che il principio del sentire (il principio senziente), e che al principio compete essenzialmente l'esser semplice, altramente non sarebbe principio. Vennero adunque in tale errore non per iscarsezza d'ingegno, che alcuni d'essi l'ebbero squisitissima, ma perchè il metodo investigativo non era stato ancora perfezionato nell' età in cui fiorivano. Onde in vece di esaminar l'anima direttamente coll' osservatione interiore, si volsero a ragionar di essa senz' averla bene osservata, applicandole i principj generali dell' ontologia, della forma, della materia ecc. i quali non si possono applicare ad un ente che non ancora ben si conosca per via di osservazione. Essi dunque urtarono in quello scoglio appunto nel quale veggiamo rompere tutto dì i nostri scrittori di metafisica, assai meno degni di scusa, assumendo di scogliere più tosto la questione: „Che cosa l'anima debba essere acciochè soddisfaccia ai loro principj ontologici“ (che è quanto dire à loro pregiudizj); che l'altra, unica che il filosofo si dee proporre: „Che cosa l'anima sia;“ traendo poi dal sapere che cosa elle è, i veri principj ontologici esprimenti l'ordine dell' essere in universale. Psicologia, lib. IV, cap. 9.

wol gehütet, den Menschen eben so, wie die übrigen terrestrischen Wesen und Dinge für ein Aggregat aus Atomen zu erklären. Aber wüßte er nur einen Grund anzugeben, warum einzig der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit eine Ausnahme von allen übrigen Sinnenwesen der Erde mache? Übrigens wollte er auch die Deutung der kirchlichen Lehrformel: Forma corporis, nicht in Thomistischem Sinne gelten lassen. Die Kirche habe mit ihrer Entscheidung keine philosophische Meinung sanctioniren, und mit dem Ausdrucke „Form" bloß die wesentliche Zusammengehörigkeit (connexio et habitudo) von Seele und Leib aussprechen wollen. Wenn dieß — erwidert Syri —, so müßte die connexio unsterblich, invariabel, ätern sein, wie die Seele selber; der Mensch könnte sonach nicht sterben, oder es müßte die vera forma etwas von der forma substantialis Verschiedenes sein. Übrigens ist erwiesen, daß Jene, gegen welche das Concil von Lateran entschied, gerade die peripatetische Ansicht bestritten; also ist diese durch den Entscheid des Concils bestätiget. Eben so ist Saguens im Irrthum, wenn er meint, durch Annahme einer von der intellectiven Seele real unterschiedenen Existenz der vegetativen und animalischen Seele nicht gegen Conc. Constant. IV, act. 9, can. 11 zu verstoßen, indem daselbst bloß die Manichäer verurtheilt seien. Dieß sagt er seiner Ansicht zu lieb, daß die Actionen der sensitiven und vegetativen Seele von jenen schon erwähnten vollkommeneren Atomen des Sinnenwesens herrühren. Dieß heißt aber den Begriff der intellectiven forma corporis als belebenden Principes im Leibe aufheben. Saguens meint, die peripatetische Definition der anima sensitiva sei rein metaphysisch, neben welcher eine physicalische auch noch bestehen könne. Aber seine physicalische Erklärung weicht doch offenkundig vom Sinne der peripatetischen ab; wenn er seine Seelenatome für die Vitalgeister der Peripatetiker ausgibt, so vergißt er, daß diese wol in Blut und Säften solche Vitalgeister annehmen, aber nicht Blut und Säfte selber aus lauter Atomen zusammengesetzt sich vorstellen. Eine solche Vorstellung widerstreitet dem Begriffe des Feuchten, welchen freilich wieder die Atomisten auf ihre eigene Weise sich zurecht legen. Carteſius leitet das Feuchtsein lediglich von der Beschaffenheit der Oberfläche gewisser Atome ab. Atome mit einer glatten und linden Oberfläche geben das Feuchte. Saguens drückt sich ähnlich aus. Gassendi erklärt die Feuchtigkeit für jene Eigenschaft,

vermöge welcher ein Körper sich leicht an alles von ihm Berührte anschließt und damit verbindet. Aber die von Carteſius und Saguens gegebene Begriffsbeſtimmung des Feuchten paßt auch auf das Feuer; daß es brennend Unebenheiten ſeiner Oberfläche zeigt, erklärt ſich aus demſelben Grunde, wie die Unebenheiten einer vom Winde bewegten Waſſerfläche. Wie das Waſſer, iſt auch die Luft feucht. Warum ſtreben beide auseinander, warum wollen ſie ſich nicht mengen? Im Sacramente der Euchariſtie bleibt nach Vollzug der Transſubſtantiation die humiditas vini, während doch die partes vini nicht mehr vorhanden ſind.

Eben die kirchliche Transſubſtantiationslehre iſt für Syri eine weitere Hauptinſtanz gegen den Atomismus, ſofern dieſer die Realität der Accidenzen und ihres vom ſubſtanziellen Sein zu unterſcheidenden Seins in Abrede ſtellt. Zu dieſer Schwierigkeit geſellte ſich im Carteſiſchen Syſteme noch eine zweite, ſofern in demſelben das Weſen des Körpers in die Ausdehnung geſetzt wurde. Carteſius ſelber hatte ſich deßhalb zu näheren Erklärungen über die Vereinbarkeit ſeiner Phyſik mit dem katholiſchen Dogma von der Euchariſtie veranlaßt geſehen; zunächſt auf Arnauld's Andringen, welcher auf die erſte der beiden Schwierigkeiten Antwort haben wollte. Carteſius antwortete, daß unter den nach der Conſecration zurückbleibenden Accidenzen die ſinnefällige Erſcheinung des Brotes verſtanden ſein wolle; ſinnefällig ſei aber dem Brote eigentlich und einzig nur die Oberfläche, zu welcher natürlich auch alle poröſen meatus im Brote (ſo wie im Weine) zu rechnen ſeien. Nur dieſe Oberfläche iſt Object des ſinnlichen Contactes, und jede ſinnliche Wahrnehmungsart auf den Contact als Genus zurückzuführen. Die tangible Oberfläche des Brotes kann und muß nach der Transſubſtantiation übrig bleiben; denn ſie iſt nicht etwa ein Theil der Subſtanz, ſondern einzig nur die Gränze, welche ſowol die Atome des Brotes ſelber untereinander, als auch das Brot von der es umgebenden Luft oder anderen es unmittelbar berührenden Körpern unterſcheidet, hat alſo nur eine modale Entität. Nun hatte aber Carteſius das Weſen des Körpers gerade in die Ausdehnung geſetzt; und ſo blieb die Schwierigkeit übrig, wie ſich ſeine auf Arnauld's Anfragen gegebene Löſung mit dieſer Grundbeſtimmung ſeiner ſpeculativen Phyſik in Einklang bringen laſſe. Carteſius verſuchte eine Beantwortung dieſes Bedenkens in zwei Briefen an den Jeſuiten

P. Mesland, mit dem Ersuchen, die darin ausgesprochenen Ansichten nur für den Fall, daß sie dem kirchlichen Dogma conform wären, Anderen mitzutheilen, jedoch mit Verschweigung des Namens ihres Urhebers [1]). Es handelte sich in Rücksicht auf die gegen die erste Lösung erhobenen Bedenken um Nachweisung des Unterschiedes zwischen Ausdehnung und Oberfläche, und weiters auch um positive Andeutungen über die Denkbarkeit der Transsubstantiation nach Cartesischen Principien. Das erste sucht er zu leisten, wenn er sagt, daß die Oberfläche des Brotes als Mittleres zwischen Brot und umgebender Luft von keinem der beiden Körper: Brot und Luft reell verschieden sei, woraus sich erkläre, daß die Brotsgestalt nach der Consecration als die numerisch dieselbige fortdauere. Was die positiven Andeutungen über das Mysterium der Gegenwart Christi im Sacramente anbelangt, so glaubt er zwar Jene nicht befriedigen zu können, welche sich eine Gegenwart Christi mit allen Gliedern, mit Quantität, Figur und numerisch identischer Materie desselben Leibes denken, mit welchem er zum Himmel auffuhr; aber den vom Trienter Concil gegebenen Bestimmungen glaubt er genügen zu können. Das Wort Körper bedeutet etwas Anderes, sofern man darunter bloß ein stoffliches Object als Theil der Körperwelt versteht, und wieder etwas Anderes, wenn man es auf den einer Seele angeeigneten Leib bezieht. Im ersteren Sinne ist mit jeder quantitativen Veränderung des Körpers auch die numerische Identität desselben mit dem, was er früher war, aufgehoben; ein Block, von welchem ein Stück herabgeschlagen wird, ist nicht mehr dasselbe, was er früher war. Anders verhält es sich mit dem Leibe eines lebenden Wesens, der trotz des beständigen Stoffwechsels doch als numerisch-identischer verharrt. Die durch Verdauung aufgelösten Nahrungsmittel gehen in kleinen Theilchen in das Blut über, und werden durch einen natürlichen Vorgang transsubstantiirt und unter gleichzeitiger Ausstoßung anderer in Theile unseres Leibes verwandelt.

---

[1]) Zufolge dieses Wunsches und des Anstoßes, den die Vertheidiger des Cartesius in diesem Puncte gaben, blieben die beiden Briefe ungedruckt, bis sie der Abbé Emery in seinen Pensées des Descartes sur la religion et sur la morale (Paris 1811) abdrucken ließ. Sie finden sich vollständig mitgetheilt in Boullier, Histoire de Philosophie Cartesienne, Paris 1854, Tom. I, p. 438 ff.

Das Wunderbare im sacramentalen Transsubstantiationsacte besteht darin, daß an die Stelle der natürlichen Assimilationskraft und Mischung mit dem Blute Christi die Kraft des consecrirenden Wortes tritt; und daß, während die assimilirten Theilchen des menschlichen Leibes nur in organischer Verbindung miteinander den Leib constituiren, die Seele Christi in jedem von der Hostie abgebrochenen Theilchen für sich gegenwärtig ist.

Mesland war durch diese Erklärung sehr befriediget, und verbreitete sie im guten Glauben weiter. Auch dieß wurde bekannt, daß sie von Carteſius herrühre, vielleicht weil Carteſius selber im Kreise nächster Freunde sich als Verfasser derselben bekannt hatte. Sie stieß aber sofort auf entschiedenen Widerspruch; Honorat Fabri, P. Viogué, Postel, ein Arzt in Auvergne, Terson, ein ehemaliger Hugenott und bedeutender Gelehrter u. A. fanden sie ungenügend, verfänglich und falsch. Auch Arnauld soll verschiedene Bedenken dagegen vorgebracht und auf das Urtheil Vieler Einfluß genommen haben. Indeß giengen auch Abschriften von den beiden Briefen in Freundeskreisen von Hand zu Hand, und wurden natürlich eifrigst gelesen, ihr Inhalt weiter verbreitet und in gelehrten Werken und Abhandlungen verarbeitet. Von einer Veröffentlichung der beiden Briefe stand man jedoch ab, und zwar auf den wohlgemeinten Rath Bossuet's, welcher nach verlangter Einschau einer in des Pariser Universitätslehrers Pourchot Händen befindlichen Abschrift Carteſius' Ausführungen mißbilligte, und sie im Namen der guten Sache sowol als im wolgemeinten Interesse der Carteſischen Philosophie der Vergessenheit anheim gegeben wünschte. Überhaupt war Bossuet gleich anderen hervorragenden, und der Carteſianischen Philosophie wolwollenden Stimmführern des gelehrten und theologischen Frankreichs, gleich einem Arnauld, Nicole, Regis unzufrieden mit den Überstürzungen blindeifriger Carteſianer, die, wie in der Lehre ihres Meisters das non plus ultra menschlicher Einsicht, so im Besonderen in den Carteſischen Gedanken über die Eucharistie den Schlüssel zu einer erschöpfenden und vollkommen richtigen Erklärung der Denkbarkeit des Mysteriums zu besitzen wähnten. Sie hatten allerdings die ursprüngliche Erklärungsweise des Carteſius einigermaaßen zu modificiren gesucht, um den Beanstandungen zu begegnen, welche gleich anfangs gegen beide Erklärungsweisen desselben verlautet hatten; gegen die erste, daß sie statt einer Transsubstantiation des

Brotes vielmehr eine Transsubstantiation des Leibes Christi lehre — gegen die zweite, daß sie das Brot ohne eine reelle und physische Mutation Christi Leib werden lasse. Demgemäß glaubte der Geometer Varignon [1]) sagen zu sollen, daß alle wahrnehmbaren Theilchen der Eucharistie in eben so viele organisirte Menschenkörper verwandelt würden, die jedoch sämmtlich Eine Seele hätten [2]), eine Ansicht, welche noch in unserem Jahrhundert der Abbé Emery ganz plausibel fand. Cally gieng soweit, daß er in einer polemischen Schrift gegen P. Valois [3]) dessen Beschuldigung, die Cartesische Auffassung sei mehr lutherisch oder calvinisch als katholisch [4]), gegen Valois und alle Jene retorquirte, welche die Realität absoluter Accidenzien vertheidigten. Dieß hatte zur Folge, daß der Bischof von Bayeux einschritt, und Cally zum Widerrufe verhielt [5]). Bos-

---

[1]) Seine Abhandlung ist abgedruckt in einer Sammlung von Aufsätzen und Streitschriften über diesen Gegenstand: Pièces fugitives sur l'Eucharistie, Genf 1730. Tournely gibt in seinen Praelectiones theologicae, Venedig 1751, Tom. V, p. 306 ff. einen weitläufigen Auszug der Schrift Varignon's und eine umständliche Beurtheilung derselben.

[2]) Dieselbe Ansicht wurde von Legrand, Prof. d. Philos. in Douay vertreten: Concordia fidei et rationis, 1711. Dagegen schrieb Billuart: De mente ecclesiae circa accidentia Eucharistiae. Vgl. auch Billuart's Cursus Theologiae juxta mentem S. Thomae, Tract. de Euchar., Art. VI, §. 2.

[3]) Durand commenté ou l'accord de la theologie avec la philosophie touchant la transsubstantiation de l'Eucharistie, Köln 1700.

[4]) In der Schrift: La Philosophie de M. Descartes contraire à la foi catholique. Mehrere gegen diese Schrift gekehrte oder durch sie veranlaßte Streitschriften, auch von Bernier, als Vertheidiger Gassendi's, und einem anderen ungenannten Vertheidiger Malebranche's sind enthalten in Bayle's Recueil de pièces curieuses pour servir à l'histoire du cartesianisme. — Eine nähere Auseinandersetzung und Kritik der Schrift Cally's findet sich auch bei Tournely l. c., p. 302 ff.

[5]) Was an Cally's Erklärungsversuch vornehmlich als anstößig befunden wurde, war, daß er statt einer Transsubstantiation nur eine Transformation des Brotes lehrte; die Materie des Brotes bleibe dieselbe, nur sei sie nach der Consecration Materie des Leibes Christi, wie sie früher Materie des Brotes gewesen. Daraus dann Folgerungen, wie: Il ne faut pas avancer, que le corps de Jesu Christ sur nos autels soit glorieux et immortel. . . . Le corps de Jesu Christ dans l'Eucharistie peut être sujet à la corruption, à l'accroissement et decroissement, du moins à la façon des

suet, welcher vom Bischofe von Bayeux in dieser Angelegenheit zu Rathe gezogen wurde, trat vermittelnd und begütigend dazwischen, und bewog den Bischof, in dem Censuredicte jede Beziehung auf die Cartesische Doctrin fallen zu lassen, wie er denn selbst es als Überzeugung aussprach, daß Cartesius zufolge seiner durch den Druck bekannt gegebenen Äußerungen über diesen Gegenstand ganz bestimmt eine dem Dogma conforme Überzeugung gehegt habe, und daß seine Philosophie, wenn auch in einzelnen Puncten incorrect und einer Verbesserung bedürftig, doch principiell mit der kirchlichen Glaubenslehre ganz wol verträglich sei [1]). Darnach hat Bossuet ungefähr so geurtheilt, wie die römische Indexcongregation, welche der Censur der Werke des Cartesius (1663) den mildernden Zusatz beifügte: Donec corrigantur. Der Benedictiner Desgabets, der eine Philosophie eucharistique schrieb, und der Mauriner le Gallois wurden durch ihre Ordensoberen zum Widerrufe verhalten. Auch unter den gelehrten Vätern des Oratoriums zählte Cartesius und seine Erklärung des Transsubstantiationsdogma viele Freunde; indeß stellte sich Poisson, obwol selber Cartesianer und einer der ersten, welcher aus diesem Orden der neueren Philosophie beigetreten, auf Bossuet's und Regis' Seite, und später mahnte Duguet, Quesnell's Freund, seine Genossen noch entschiedener von weiteren Versuchen einer Festhaltung oder Zurechtstellung der bereits so vielfach mißbilligten Erklärungsweise des Dogma ab.

Gleichzeitig mit den Anfängen dieser Bewegungen ließ ein Italiener, Andreas Pissinus von Lucca, in Augsburg ein Buch erscheinen (1675), dessen Veröffentlichung die Inquisitoren von Padua und Venedig nicht gestattet hatten. Es bekämpfte die herkömmliche peripatetische Lehre von den substanziellen und accidentellen Formen der Dinge [2]), und ließ sich auch auf eine Erörterung des Transsub-

---

corps animés. Diese und ähnliche Sätze verwarf der Bischof von Bayeux als propositiones falsas, temerarias, erroneas, scandalosas, Concilio Tridentino (Sess. XIII, cap. 4 et can. 2) injuriosas, destructivas praesentiae realis corporis Christi in Eucharistia, in haeresin circa transsubstantiationem inducentes.

[1]) Vgl. Boullier, Tom. II, p. 229.

[2]) Der Titel des Buches lautete: Andreae Pissini Lucensis, Naturalium doctrina, qua funditus eversis materiae primae, formaeque substantialis et accidentalis fundamentis Sectariorum cujuslibet authoritate post-

stantiationsbegriffes vom atomistischen Standpuncte ein. Nun hatte Pissini eben wegen dieser das katholische Dogma betreffenden Äußerungen und Meinungen seines Buches die Druckbewilligung nicht erhalten; daher wurde er sogleich nach Bekanntwerden desselben vor die römische Indexcongregation geladen, um sich zu verantworten, und das allenfalls Anstößige an seinen Meinungen zu widerrufen. Dieß geschah, und Syri theilt die von ihm ausgestellte Erklärung im Wortlaute mit [1]). Pissinus bekennt in dieser Erklärung, daß er durch den Ton, in welchem er seine von der Schule abweichenden Ansichten vorgetragen, allerdings gerechten Anstoß gegeben habe; daß er aber nach seiner wahren Absicht das Bekenntniß der Kirche nicht angreifen wollte. Er habe allerdings im Gegensatze zu den Aristotelikern die Accidenzen der sinnlichen Substanz für subjective Apperceptionen der Sinne erklärt und die Accidenzen der Eucharistie mit den Bildern eines Träumenden verglichen, damit aber durchaus nicht sagen wollen, daß die sinnlichen Species, unter welchen der sacramentale Leib verborgen ist, nicht actuell vorhanden seien; und demzufolge auch nicht die Unterscheidung zwischen Sacrament und res Sacramenti in Abrede stellen wollen. Er sehe aber ein, daß er Unrecht hatte zu sagen, die res Sacramenti sei nur dann vorhanden, wenn die Eucharistie gesehen oder berührt wird; er bekenne demnach, daß die Accidenzen der Eucharistie ein von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängiges Sein haben, und demnach auch dann vorhanden seien, wenn das Sacrament, im Tabernakel verschlossen, nicht gesehen und nicht berührt wird. Daher nehme er auch die Äußerung zurück, daß für die Engel als unsinnliche Wesen die res Sacramenti nicht vorhanden sei, und daß Gott, wie es ihm als Urheber der Natur zustehe, durch die Sinneserscheinungen der Species des Sacramentes uns täusche; so wie, daß die herkömmliche Ansicht eine opinio impia, und ihre Vertreter Schwachköpfe, Martyrer des Aristoteles auf Kosten des Evangeliums u. s. w. seien, wie Pissinus in leidenschaftlichem Eifer mit Außerachtlassung der so vielen würdigen Männern und selbst kirchlichen Heiligen schuldigen Achtung und Ehrfurcht zu behaupten sich unterfangen habe.

---

habita rationibus firmis inopinata substituuntur, aut penitus obsoleta revocantur.

[1]) Univ. Philos. Arist.-Thom., Tom. I, p. 114. 115.

An dieses Referat schließt nun Syri folgende Bemerkungen an: Wie Pissinus müssen alle Atomisten, wofern sie eine Transsubstantiation des Brotes und Weines zugeben, die eucharistischen Gestalten für einen bloßen Sinnenschein halten; damit verfallen sie aber in die Häresie Abälard's, unter dessen neunzehn Irrthümern [1]) der siebente lautet, daß nach der Consecration der Abendmalselemente bloß in der Luft die Form der früher vorhandenen Substanzen zurückbleibe. Aus diesem Grunde sind nachgerade auch die Auslassungen eines Ballus [2]) und Chiavetta [3]) für anstößig erachtet worden [4]); und es ist nicht einzusehen, wie Saguens von sich und Maignan den Vorwurf abwenden könne, dasselbe zu behaupten, was die Genannten behauptet haben. Allerdings meint er, daß zwischen Ballus und Maignan eine erheblichste Differenz bestehe: Ballus und Chiavetta lassen mit Abälard die früher vorhandenen Accidenzen der natürlichen Substanz verloren gehen, nach Maignan sind sie vom Anfange her als etwas von der Substanz Verschiedenes nicht vorhanden; Ballus und Chiavetta lassen den Sinnenschein in der Eucharistie durch Christi Leib selber gewirkt sein, Maignan, Saguens, Pourchot hingegen äußerlich durch Gott hervorgebracht werden. Beide Ansichten sind gleich sehr verfehlt, und letztere noch mehr, da die Kirche bestimmt, daß in den transsubstantiirten Gestalten dasjenige bleibe, was die Peripatetiker Accidenzen nennen;

---

[1]) Vgl. Natalis Alexander, Hist. Eccl., Dissertationes in Saec. XII, Diss. VII, art. 4.

[2]) Joseph Ball, aus altadeligem Geschlechte, Doctor Theologiä und Canonicus zu Paris, hatte seine Studien in Spanien gemacht, und lebte zuletzt in Padua, † 1640. Schriften: De Eucharistiae Sacramento; De foecunditate Dei; De motu corporum naturali.

[3]) Chiavetta, ein Sicilianer, † 1664, um die Kirchengeschichte seines Vaterlandes verdient, schrieb u. A. ein Werk: Trutina, in qua doctrina contenta in libro Jos. Balli, cui titulus: Aenigma dissolutum, de praesentia Christi Domini in Augustissimo Altaris Sacramento sub veris speciebus panis et vini expenditur.

[4]) Nec ad rem est — bemerkt Syri l. c., p. 116 — quod illa Chiavettae Trutina typis mandanda fuerit a duobus Dominicanae familiae, et duobus ex Societate approbata. Non, inquam. Nam cum tunc proscriptus ab Ecclesia minime hujuscemodi foret error haud eis licuit illam improbare; ideirco nil mirum, si approbare non detrectaverunt.

es wird also, was Maignan übersieht, vorausgesetzt, daß die Accidenzen vor der Transsubstantiation vorhanden seien. Saguens will die Sachlichkeit der Accidenzen nach der Consecration dadurch retten, daß er den Sinnenschein von einem Lichtreflexe herleitet, ist aber unvermögend, für die Affectionen der übrigen Sinne, Tastsinn, Schmecksinn, eine ähnliche Ursache aufzufinden, muß also schlechthin eine göttliche Action zu Hilfe nehmen. Wenn ihm Gennarus [1]) entgegenhält, daß die göttliche Action nicht für ein Accidens oder für etwas Accidentelles genommen werden könne, so glaubt Saguens wenigstens den Umstand, daß Gott diese Action setzt, für etwas Accidentelles nehmen zu dürfen. Er will eben Gennarus nicht verstehen, welcher nur sagen will, daß die göttliche Action kein Accidens des Brotes als solchen sein könne. Doch, wie immer, so viel steht fest, der sacramentale Leib Christi kann kein bloßes Luftgebilde sein; er wäre sonst nicht palpabel, wie es der Leib Christi auch nach der Auferstehung war, und würde den Bedingungen nicht entsprechen, welche im Begriffe des Sacramentes als sichtbaren Zeichens der die Seele heiligenden res sacra liegen. Demnach sind mit Recht auch Saguens' Werke durch Inderdecret vom 4. März 1709 verboten worden [2]). Übrigens ist ja bekannt, und wird besonders durch Thomas Waldensis hervorgehoben, daß Wicleff seine Einwürfe gegen die katholische Transsubstantiationslehre vornehmlich aus der

---

[1]) Nicolaus Maria Gennarus, O. P., ein Sicilianer, zuletzt Rector studii generalis und erzbischöflicher Theologus zu Messina (c. a. 1714), hinterließ u. A.: Adversus atomos redivivas opusculum dogmaticum 1702. Auf eine Bekämpfung dieser Schrift durch Saguens erschien als Antwort: Platonis ac P. Maignani adversus R. P. Joannem Saguens, Tolosae et Romae olim veteranum philosophiae ac theologiae professorem ordinis Minimorum: „Systema eucharisticum P. Maignani ab impugnationibus contentis in opusculo dogmatico, quod nuper scripsit R. P. Gennarus O. P. adversus atomos redivivas vindicantem." Ex postulationes, quas acceptas Patri Saguens renuntiat D. Nicolaus Gennaro Messanensis, auctoris opusculi dogmatici ex fratre nepos, et in collegio Messansi S. J. sacrae theologiae studens, Messanae 1707.

[2]) Eine theologische Kritik der Ansicht Maignan's bei Tournely l. c., Tom. V, p. 304 u. 305, wo selbst auch eine nähere Auseinandersetzung der Maignan'schen Ansicht zu finden ist; ferner Tom. VIII, p. 100. Übrigens wird Maignan von Tournely günstiger beurtheilt, als Saguens von Syri.

Atomenlehre Demokrit's und Leucipp's schöpfte. Nun meint Saguens freilich, daß Maignan ja das gerade Gegentheil von dem sage, was Huß und Wicleff lehrten; denn diese behaupteten, Substanz und Accidenz des Brotes bleiben nach der Consecration, Maignan aber sagt, daß weder Substanz noch Accidenz bleibe. Aber will denn Saguens nicht sehen, daß eben die Nichtunterscheidung von Substanz und Accidenz der Grund des beiderseits Behaupteten ist? Pourchot beruft sich bezüglich dieses Punctes auf den Cardinal Peter d'Ailly, nach dessen Worten das Concil eben nur die Proposition Wicleff's, daß die Accidenzen nicht ohne natürliches Subject zurückbleiben, verdammt habe. Das heißt aber doch nur so viel, daß sich die Verdammung des Concils nicht direct, sondern nur indirect auf den Atomismus Wicleff's beziehe. Daß jedenfalls dieser selbst getroffen werden sollte, geht aus der Fassung hervor, die dem häretischen Satze Wicleff's vom Concil gegeben wurde; er wurde nicht in den von Wicleff gebrauchten Ausdrücken wiedergegeben, was doch hätte geschehen müssen, wenn nur der Satz, und nicht zugleich die Ansicht, auf welche er gestützt war, getroffen werden sollte. Eben die Rücksicht auf das Abendmalsdogma war Ursache, daß auch solche, welche, wie eine Zeitlang Caro Somaschus, zum Atomismus sich bekannten, den Unterschied der Accidenzen von der Substanz nicht zu läugnen wagten. Aber nicht nur indirect, sondern direct wurde der Atomismus vom Constanzer Concil verworfen; unter den daselbst an Wicleff und Huß verurtheilten Sätzen findet sich auch der, daß die Linie bloß aus lauter untheilbaren Theilen bestehe. Da entgegnet nun freilich Saguens, daß ja Wicleff selber in peripatetischen Begriffen gedacht habe. Mag sein, in seiner früheren Lebensperiode; übrigens gab er damals nur eine modale Unterscheidung von Substanz und Accidenz und der Accidenzen untereinander zu, und dieß nicht ex parte rei, sondern bloß ex parte significandi. Zu behaupten, daß Zwingli, Calvin, Luther, Bucer, Ökolampadius u. s. w. in der peripatetischen Lehre von der Realität der Accidenzien Anhaltspuncte für ihre Läugnung der Transsubstantiation gefunden hätten, ist ein letztes Nothmittel einer verzweifelten, von allen Seiten bereits geschlagenen Sache, welches keiner weiteren Kritik bedarf. So viel aus Syri. Gegen Legrand's oben erwähnte Ansicht, welcher zufolge die Accidenzen des Brotes bei der Vielheit der in jeder geweihten Hostie vorhan-

denen organisirten Körper Christi auch vervielfältiget würden, und demnach nicht numero, sondern nur specie als dieselben verharrten — bemerkt Billuart, daß die Kirche nur eine Transsubstantiation, nicht aber überdieß auch noch eine Transaccidentation lehre, was denn doch etwas bisher unerhört Gewesenes sei. Auch müßten dann alle den Accidenzen beigelegten Prädicate, z. B. weiß, rund, schmackhaft, sauer u. s. w. auf den Leib Christi selber übergehen, was sich ohne blasphemische Versündigung nicht annehmen und sagen läßt; eine Bemerkung, die auch von Leibnitz dagegen vorgebracht wird [1]).

---

[1]) Vgl. Leibnitii Systema theologiae (lateinisch und deutsch), Mainz 1820, S. 222 ff. Eben daselbst folgt auch eine Erklärung des Mysteriums vom antischolastischen Standpuncte, jedoch mit sichtlicher Beflissenheit, die an den bisher referirten Versuchen gerügten Mängel zu vermeiden. Es ist kein Zweifel — sagt Leibnitz —, daß man, wie Raum und Räumliches, so auch Ausdehnung und Materie unterscheiden müsse. In der Materie finden und erkennen wir nebst der Dimension auch eine gewisse πυκνοτης (moles, densitas) als Füllung der Dimension, und Ursache der exclusiven Behauptung eines bestimmten Raumes. Zu dieser πυκνοτης gesellt sich als zweite Eigenschaft der Materie die ἀντιτυπια, welche beide als reelle und absolute Accidenzen von der körperlichen Substanz des materiellen Körpers unterschieden werden müssen, weil sie gesteigert oder verringert werden können, ohne daß die Körpersubstanz als solche eine andere würde. Was reell unterschieden ist, muß durch Gottes absolute Macht auch getrennt werden können; also kann Gott die natürliche Substitution völlig intercipiren, und trotzdem die Ausdehnungen und Eigenschaften der Substanz erhalten; eben so steht die Verbindung derselben mit einer bestimmten Essenz ganz und gar in seinem souverainen Belieben. Nur die modalen Accidenzen zu verändern, ist ihm unmöglich, weil dieß einen Widerspruch involviren und auf eine Absurdität hinführen würde; die modalen Accidenzen sind eben nichts Sachliches, sondern bloß durch Verbindung entstanden, daher sie ohne absolutes Subject nicht gedacht werden können. — In Leibnitz's Briefen an P. des Bosses ist mehrmals von diesem Gegenstande die Rede (vgl. Opp. philosoph., ed. Erdmann, p. 463. 680. 741). Des Bosses urgirt, die Substanz müsse etwas Reales sein neben den Monaden, wie die Linie neben den Puncten, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Demzufolge muß, bemerkt Leibnitz, die Substanz in einem uniens reale bestehen, welches von Gott den Monaden superaddirt wurde, und zwar wird aus der realen Union der passiven Potenzialität der Monaden die materia prima, aus der realen Union der activen Potenzen oder Entelechien der Monaden die substanzielle Form. Diese kann

Wir wenden uns nun von den metaphyſiſchen Grundbeſtimmungen der Carteſiſchen Körperlehre zur kosmiſchen Phyſik dieſes

---

nicht die Seele ſein (gegen die zweite Carteſiſche Erklärung), denn die Seele iſt eine einfache und untheilbare Subſtanz, und erhaben über jenen beſtändigen Fluß, in welchen die Materie ſowol, wie die ſubſtanzielle Form gezogen iſt. Soll dieſe dennoch etwas Beharrendes ſein, ſo kann ſie es nur als realitas unionis ſein, die als ſolche für etwas Abſolutes, mithin Subſtanzielles zu nehmen iſt. Darnach ließe ſich nun erklären, wie troß der Mutation der Subſtanz die Monaden und die in ihnen gegründeten ſinnlichen Erſcheinungen bleiben. Die nach der Transſubſtantiation bleibenden Monaden können zwar nicht ſelber Accidenzen genannt werden, aber für die reale Union (oder Subſtanz) iſt es etwas Accidentelles, ſie zu haben. Die nach der Transſubſtantiation übrig bleibende Ausdehnung ſcheint wol nur eine phänomenale ſein zu können, und die übrig bleibenden Monaden ſcheinen nur einen wohlgeordneten Complex ohne natürliche ſubſtanzielle Verknüpfung bilden zu können, wie z. B. der Regenbogen oder das Bild im Spiegel oder im Worte, oder gut zuſammenhängende Träume. Wenn indeß des Boſſes darauf beſtehe, auch die Subſtanzausdehnung als accidens non modale feſthalten zu wollen, ſo mag auch dieß noch gehen; denn man muß ſich doch auch eine Verknüpfung der dem transſubſtanziirten Brote accidirenden Monaden denken, und dieſe Verknüpfung wäre dann die extensio actualis absoluta. Dieſe Ausdehnung wäre dann formaliter die diffusio partium extra partes, das Diffundirte aber wäre nicht formaliter, ſondern bloß exigentialiter Materie oder Subſtanz des Körpers, das diffundirte Formale wäre die Localität (s. quod facit situm), die gleichfalls als accidens absolutum zu nehmen iſt. — Dieſe Erklärung iſt inſofern antiperipatetiſch und auch unzureichend, als ſie eine wahrhafte Generation oder Deſtruction der zuſammengeſetzten Subſtanzen nicht kennt, wie Leibnitz ſelber zugeſteht, ſondern nur eine Verbindung oder Auflöſung von Monaden, bei deren Feſthaltung der Begriff der Subſtanz nominaliſtiſch verflüchtiget wird. Das relativ Zureichende der Leibnitz'ſchen Erklärung iſt — möchten wir ſagen — für ſeine Denkweiſe etwas Zufälliges, und erklärt ſich daraus, daß das Mehl und Brot wirklich keine Producte der generirenden Natur, ſondern durch Deſtruction natürlicher Gebilde hervorgebrachte Artefacte ſind, aus welchen durch doppelte Bearbeitung, durch Mahlen und Brotbereitung, alle actuelle Lebendigkeit bis auf die letzte Spur ausgetilgt und ſomit bereits durch menſchliche Thätigkeit der myſteriöſe Vorgang der Transſubſtantiation vorbereitet iſt. Die Molekeln — man geſtatte der Kürze halber dieſen Ausdruck — der Ähren- und Traubenfrucht ſind durch Deſtruction der pflanzlichen Lebensform in einen Zuſtand verſetzt, in welchem ſie auf die Länge natürlicher Weiſe nicht verharren können, ſondern, wenn diejenige aſſimili-

Systems. Syri faßt die Hauptmomente desselben in folgende acht Puncte zusammen:

---

rende Lebenskraft, deren Wirken den Stoffgehalt der Ähren- und Traubenfrucht sein natürliches τελος finden macht, nicht auf denselben wirkt, so geht er in andere parasitische pflanzliche oder thierische Formen über. Sein höchstes natürliches τελος ist der Menschenleib, dessen entelechirende Kraft ihn assimilirt. Was der menschliche Leib natürlicher Weise ist, muß Christi verklärter Leib per eminentiam sein. Und da dieser Leib impassibel ist, so kann er sich in Transsubstanziirung des Brotes nur rein activ, und das nur natürlicher Thätigkeiten fähige Brot ihm gegenüber nur rein passiv verhalten, es kann nur als rein passives Medium seiner Darstellung in der noch unverklärten Sinnenwelt dienen. Damit will noch nicht die Denkbarkeit des Vorganges selber erklärt sein, sondern bloß ein Anhaltspunct für die Erklärung gewonnen werden. Diese selber wird wol davon ausgehen müssen, daß, je höher das Agirende und je tiefer das Leidende und Empfangende steht, desto mächtiger die Wirkung des Agens sein müsse. Nun ist unter den Agentien der Körperwelt gewiß die verklärte Leiblichkeit Christi die mächtigste, demnach wird auch ihre Wirkung auf den zum mindesten Seinsgrade reducirten Substanzgehalt der Ähren- und Rebenfrucht die mächtigste aller in ordine substantiarum physicarum denkbaren Wirkungen, sie wird transsubstanziirend sein, d. h. jenen natürlichen Stoff- oder Substanzgehalt zu einem bloßen Medium ihrer Selbstdarstellung herabsetzen. Dieß scheint die richtige Mitte zwischen den von Syri an seinen Gegnern getadelten gegensätzlichen Extremen einer bloßen Phantasmagorie einerseits oder einer bloßen Assumtion statt Transsubstantiation andererseits zu sein. Was ferner den — milde gesagt — wunderlichen Einfall Varignon's von den angeblichen vielen organisirten Leibern Christi in jeder Hostie anbelangt, so wird an den Satz zu erinnern sein, der mindestens von der verklärten Leiblichkeit Christi zu gelten hat, daß die Körper nicht bloß dort sind, wo sie existiren, sondern auch dort, wo sie wirken; mithin ist eben jener Leib, und einzig jener, welcher gekreuziget und wiedererweckt wurde, und verklärt in die Himmel entschwebte, auf allen Altären der Christenheit, wo immer nomine et auctoritate Christi die Worte: Hoc est corpus meum gesprochen werden, gegenwärtig. Für diese Wirkung bietet die Wirkung der Sonne, deren Strahlen durch ein Glas in einen Brennpunct gesammelt werden, ein schwaches unzureichendes Analogon; dieses besteht darin, daß ein bestimmter enge begränzter Ort in der irdischen Luftsphäre zu einem Lichtherde gemacht wird, wie die Sonne ein Lichtherd ist, ohne jedoch selber Sonne werden zu können, wie das Brot wirklich Christi Leib wird. Wer aber die speculative Bedeutung der Analogie und analogischen Nachbildung im Thomistischen Lehrgebäude kennt, wird diesen Vergleich nicht für ein bloß zufälliges Bild,

1. Gott hat zuerst eine in's Unendliche theilbare Substanz gesetzt; theilte sie sofort in möglichst gleiche Theile von kubischer, eckiger, länglicher, pyramidaler Form, aber nur nicht kugelförmig, damit in der gegenseitigen Zusammenfügung dieser Theile nirgends eine Leere bleibe. Eine solche Leere hervorzubringen wäre selbst der göttlichen Allmacht unmöglich.

2. Allen diesen Theilchen wurde eine doppelte Bewegung ertheilt; jedem für sich um seinen eigenen Mittelpunct, mehreren zusammen um einen dieser Mehrheit gemeinsamen Mittelpunct.

3. Die erste dieser beiden Bewegungen bewirkte, daß die Theilchen ihre ursprüngliche Gestalt änderten. Ein großer Theil derselben rieb sich rotirend ab, und gestaltete sich kugelförmig; das durch Reibung Abgefallene bildete eine feinste scobs oder materia subtilis, welche Carteſius das erste Element nennt; die kugelförmigen Theilchen sind das zweite Element. Andere endlich aus jenen ursprünglichen kantigen Theilchen, welche zur Bewegung weniger geeignet waren, gestalteten sich in schneckenförmigen Windungen schraubenartig und bildeten das dritte Element.

4. Durch die zweite der beiden von Gott der Körpersubstanz ertheilten Bewegungen wurde die ursprüngliche Materie in verschiedene Wirbel vertheilt. Die materia subtilis, welche durch die Abrundung der kugelförmigen Theilchen ungemein großen Zufluß erhielt, strömte in der Mitte der Wirbel zusammen, und ballte sich zu jenen Körpern, welche wir Sonne und Fixsterne nennen. Die kugelförmigen Theilchen bildeten jenen durchsichtigen Körper, welchen wir Himmel nennen. Die Körper des dritten Elementes bildeten, schaumartig ausgeworfen, die dunklen Körper der Planeten, unter welche auch die Erde gehört, und aus deren Materie weiters auch Steine, Metalle, Pflanzen, Thiere gebildet worden sind. Die materia subtilis, das Material der Sternbildung, wird mitunter von einer aus dem dritten Elemente gebildeten Kruste überzogen, und vermag sich dann in ihrem Kreise oder Wirbel nicht zu behaupten, sondern sinkt in einen angränzenden Kreis herab.

5. Die der Materie von Gott mitgetheilte Bewegung bleibt der Quantität nach immer dieselbe, und wird von einem Theile

---

sondern den Vorgang in der niederen Ordnung für die Nachbildung eines ihm in höherer Ordnung entsprechenden nehmen.

auf den anderen übertragen, und zwar durch stoßende Bewegung. Darum kann es keinen leeren Raum und keine Weltgränze, aber auch nicht mehrere Welten geben; denn alle Räume, die man sich außerhalb des uns bekannten Weltganzen denken mag, müssen als Körper und Continuationen der uns bekannten Welt gedacht werden.

6. Experimente zeigen, daß Körper, um ein gemeinschaftliches Centrum bewegt, sich immer im gleichmäßigen Abstand vom Centrum ihrer Bewegung erhalten. Daraus erklärt sich die Rundung des Sonnenkörpers und der übrigen Weltkörper, welche sich aus der Rotation der materia subtilis um die Mittelpuncte dieser Körper herausbildeten.

7. Die Wirbeldrehung der Sonnensphäre und der Sphären der übrigen Weltkörper bewegt die anstoßenden kugelförmigen Theilchen, und diese Bewegung ist Ursache des Lichteindruckes, welchen wir von den Himmelskörpern empfangen. Licht und Farbe sind nichts Wirkliches, sondern bloß sinnliche Apperceptionen.

8. Die aus einer verschlossenen Blase befreite Luft bewegt sich durch die enge Röhre der Blase schneller, als die mit ihrem verschlossenen Inhalte in Bewegung gesetzte Blase. So bewegt sich auch die materia subtilis, weil in engere Kreise gewiesen, schneller als andere Theile der Materie, auch wenn sie von diesen in Bewegung gesetzt wird. Und abgesehen hievon muß sich die materia subtilis um so schneller bewegen, je feiner ihre Theilchen sind, je mehr Oberfläche und je geringere Massivität sie haben.

Die Cartesische Physik stieß, soweit sie vornehmlich auf Erkenntniß des Naturzusammenhanges und seiner Gesetze abzweckte, auf weniger Widerspruch, als seine Metaphysik. So hatten sich namentlich die Jesuiten Rapin und Regnault[1]) sehr anerkennend

[1]) Bereits Arriaga suchte die peripatetische Physik der Schule an verschiedenen Orten zu durchbrechen, und bekundete hiebei, wie ihm Bayle lobend zugesteht, großen Scharfsinn. Interessant ist z. B. seine Mittelstellung zwischen Peripatetikern und Atomisten in Bezug auf die Theilbarkeit der Materie. So meint er, daß die Atome, obschon keine materiellen Quanta, doch mehrere seitliche Begränzungen haben, und mit diesen sich gegenseitig berührend, nicht ineinander sein müßten, wie die Peripatetiker aus der Lehre von realen Atomen folgern, sondern wirklich ein materielles, ausgedehntes Quantum ergäben. Dieß erinnert nun fast schon an Leibnitz, welcher in der That auch von Arriaga's Ansicht Notiz genommen hat, und nur an ihm

über dieſelbe ausgeſprochen, und einen wirklichen Fortſchritt in ihr erkannt; Regnault hatte ſogar verſucht, ihre Übereinſtimmung mit der alten Phyſik und ihre Begründung in derſelben aufzuzeigen. Wenn durch dieſe Empfehlung ihre Vereinbarkeit mit der Ariſtoteliſchen Phyſik inſinuirt werden wollte, ſo konnten freilich die Anhänger der peripatetiſchen Phyſik mit Grund auf die Differenzen zwiſchen beiden Lehrſyſtemen hinweiſen, und glaubten unter Anerkennung der mathematiſchen Seite der Carteſiſchen Phyſik doch rück-

---

wie an Descartes ausſtellt, daß ſie ſich nicht zur unumwundenen Anerkennung der actuellen unendlichen Theilbarkeit der Körper entſchließen konnten: Il semble, que Mr. Descartes avoue aussi dans un endroit de ses Principes, qu'il est impossible de répondre aux difficultés sur la division de la materie à l'infini qu'il reconnoit pourtant pour véritable. Arriaga et d'autres Scholastiques font à peu près le même aveu; mais s'il prenoient la peine de donner aux objections la forme, qu'elles doivent avoir, ils verroient qu'il y a des fautes dans la consequence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarrassent. En voici un exemple: Un habile homme me fit un jour cette objection: Soit coupée la ligne droit BA en deux parties égales par le point C, et la partie CA par le point D, et la partie DA par le point E, et ainsi à l'infini; toutes les moitiés BC, CD, DE etc. font ensemble le tout BA; donc il faut qu'il y ait une dernière moitié, puisque la ligne droite BA finit en A. Mais cette derniere moitié est absurde: car puisqu'elle est une ligne, on la pourra encore couper en deux. Donc la division à l'infini ne sauroit être admise. Mais je lui fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inferer qu'il faille qu'il y ait un dernier point A, car ce dernier point convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu lui-même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme: au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié dernière. Et quoique la ligne droite AB soit finie, il ne s'ensuit pas que la division qu'on en fait, ait son dernière terme. On s'embarrasse de même dans les séries des nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini, ou infinement petit; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est finit et assignable, tout ligne l'est de même, et les infinis ou infinement petits n'y signifient que des grandeurs qu'on ne peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle, qu'on a assignée, c'est a dire, qu'il n'y a aucune erreur: ou bien on entend par l'infinement petit, l'état de l'évanouïssement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déjà formées. Théodicée, P. I, n. 70.

sichtlich aller einen bloß hypothetischen Charakter an sich tragenden Sätze derselben bei den alten, hergebrachten Bestimmungen bleiben zu sollen. Syri entgegnet den Vorwurf der Cartesianer, daß die Peripatetiker die Physik rein metaphysisch behandeln, mit dem anderen, daß die Cartesianer die Physik rein mathematisch als bloße Größenwissenschaft behandeln wollen, und aus geometrischen Principien die natürlichen Beschaffenheiten der Dinge ableiten wollen [1]). Wäre die körperliche Substanz nichts Anderes als eine Ausdehnung nach einer bestimmten Länge, Breite und Tiefe, so müßte auch Christi Leib als ausgedehnter und theilbarer in der Eucharistie zugegen sein. Zufolge der Cartesischen Auffassung der körperlichen Substanz muß auch der Raum ein Körper sein, eine Ansicht, welche selbst Saguens höchst anstößig findet, und die sich so einfach widerlegen läßt, da ja allbekannt ist, daß zwei Körper nicht denselben Raum erfüllen können, mithin wenn der Raum, den ein Körper einnehmen soll, selber körperlich wäre, kein anderer Körper in ihm sein könnte. Zudem müßte der Raum als etwas Ungeschaffenes genommen werden, da Gott die Körperdinge im Raume geschaffen, die Erschaffung der Naturwelt somit das Vorhandensein des Raumes schon voraussetzt. Nach Cartesius sind auch die imaginären Räume etwas Reales; diese müssen aber vor aller Schöpfung bereits dieselbe Realität gehabt haben, welche sie angeblich jetzt haben, also sind sie ungeschaffen. Daraus erklärt sich auch, warum Cartesius das Vacuum für etwas Gott selber Unmögliches hält, obwol andererseits wieder nicht einzusehen ist, wie Gott in den bereits vorhandenen Raum eine Welt setzen konnte, ausgenommen, er hätte vorerst einen Theil des Raumes zerstört. Stand es aber dann nicht in seiner Macht, die hiedurch entstandene Leere unausgefüllt zu lassen?

---

[1]) Syri citirt zum Belege hiefür Cartesius Princ. Philosoph. P. II, art. 6: Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto demonstrationum suarum assumunt . . . . . et quia sic omnia naturae phaenomena possunt explicari . . . . . nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec etiam optanda. — Von den Cartesianern — fügt Syri bei, ist jener Spruch ausgegangen:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

Es ist vorhin gesagt worden, daß Cartesius den Lichteindruck von der Wirkung der Wirbeldrehung auf die angränzende Sphäre des zweiten Elementes oder der Globularkörperchen herleite. Diese Wirkung ist aber Folge der Fliehkraft der feinen Materie des Sonnenwirbels, und diese Kraft äußert sich nach allen Seiten, und die nach allen Radien ausgehenden Lichtstrahlen des Körpers sind demnach sämmtlich nichts anderes als intelligible lineare Tendenzen, in deren Gedanken man den erklärenden Grund des durch die ganze Schichte der Globularkörperchen bis zu unserem Auge herab nachwirkenden Druckes auf die oberste Lage der Globularsphäre findet. Diese Auffassung widerlegt Saguens — berichtet Syri — durch das Experiment mit einer ehernen Kugel, welche man sich um eine befestigte Axe rotiren läßt. Sollten nun die peripherischen Theile der Kugel einen Druck auf die umgebende Luftschichte ausüben, so müßten sie zuerst selber von den inneren, dem Centrum näher liegenden Theilen gepreßt werden, und diese zuletzt von dem Centralpuncte. Da es aber undenkbar ist, daß dieser nach allen Seiten zugleich drücke, so ist auch die davon abgeleitete Wirkung auf die Umgebung der Kugel in der That nicht vorhanden und auch nicht als möglich zu denken. Versetzt man eine mit Sand belegte Blechscheibe in drehende Bewegung, so entfernen sich allerdings die Sandkörnchen in einer vom Centrum abgekehrten Richtung, aber nicht in der radialen, sondern in der tangentialen Richtung. Die tangentiale Linie ist länger, als der Radius; daraus erklärt sich das Anspannen einer Sehne, an deren Ende eine Kugel befestiget ist und im Kreise geschwungen wird. Damit ist der Grund widerlegt, welchen Cartesius aus diesem Experimente für die angebliche Radialwirkung der bewegenden und kreisenden Wirbel anbringt. Gesetzt aber, Cartesius hätte diese Radialwirkung erwiesen, so wäre damit noch nicht die Ursache des Lichteindruckes aufgewiesen. Denn dieser ist eine specifische physische Wirkung, die auf eine specifische Ursache, nämlich auf das Licht selber und dessen Einwirkung auf das für das Licht geschaffene Auge hinweist. Cartesius selber gedenkt, wenn er das Leuchten und Brennen der Körper oder anderer terrestrischer Körper erklärt, keiner Wirbel u. s. w.; kann er die Proportionalität zwischen Sonnen- und Kerzenlicht läugnen?

Saguens bekämpft aber nur deßhalb die Cartesische Hypothese, um seiner atomistischen Raum zu verschaffen. Wäre jedoch die

Lichtwirkung durch den Ausfluß einer feinen atomisirten Materie bedingt, so könnte die Lichtwirkung nicht in instanti erfolgen, noch auch mit anderen Körpern in demselben Raume zugleich sein. Letzteres suchen die Atomisten durch ein Eindringen des Lichtes in die Poren der durchleuchteten Körper zu erklären [1]). Aber sollen bloß die Poren des Luftkörpers, und nicht die ganze Luft vom Lichte durchdrungen sein? Auch müßte die Luft während des Tages durch Ausfüllung ihrer Poren ganz hart sein; dann ließe sich aber nicht erklären, wie man aus einem angesogenen Schwamme das Wasser pressen könne, da dieses im Herausfließen aus dem Schwamme doch den Widerstand der gehärteten Luft überwinden müßte. Ein anderer Grund gegen die Corpuscularhypothese ist die von ihr nicht abzuweisende Consequenz einer successiven Minderung der Sonnensubstanz durch beständigen Lichtausfluß. Saguens meint, die Sonne nehme das ausgesendete Licht wieder zurück, wie das Meer den von ihm in Dünsten u. s. w. abgegebenen Wassergehalt. Diesen Vertheidigungsgrund findet Syri aus mannigfachen Ursachen lächerlich; Saguens selber nehme ihn anderwärts relativ zurück, und beschränke den Ausfluß auf die nächste Umgebung der Sonne, ohne jedoch zu sagen, wie von dort aus die Lichtwirkung unser Auge treffe. Eben so wenig läßt es Syri gelten, wenn die Atomisten meinen, der Verlust, den die Sonne durch Emission der Lichtmaterie erleide, sei als ein Minimum zu veranschlagen [2]). Sollte das durch Jahrtausende ununterbrochen sich mehrende Quantum der Stoffabgabe immerfort nur als ein Minimum sich betrachten lassen? Die atomistische Ansicht vom Lichte bildet das andere Extrem zu der Behauptung des Duns Scotus, Bonaventura, Ägydius, Durandus, welche es für eine bloße qualitas intentionalis halten. Aber wie könnte es dann die Luft licht machen? Joh. a St. Thoma und Guerinois

---

[1]) Dieß ist namentlich auch die Ansicht Gassendi's, von dessen Syntagma philosophicum ein umständlicher Auszug zu finden ist in Schaller's Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit (Leipzig 1841), Bd. I, S. 121—214. — Übrigens ist Saguens kein Gassendist, sondern erklärt ausdrücklich, daß er die Platonische, nicht die Epicuräische oder Leucipp'sche Atomenlehre vertreten wolle.

[2]) In ähnlicher Art weist er auch die Berufung auf einen, von ihm nicht zugegebenen Stoffverlust der Blumen durch Verduftung zurück.

halten dafür, daß es ein pures esse intentionale habe. Aber dann könnte es nicht die ratio formalis sub qua des Sehens abgeben. Darum wird beſſer mit Cajetan, Bañez und Arnu [1]) geſagt, daß ihm formaliter ein esse intentionale, ein esse naturale aber virtualiter zukomme, oder auch umgekehrt. So iſt z. B. auch Wein, Pfeffer u. ſ. w. wol virtualiter, aber nicht formaliter warm. Aber — wendet Saguens unter Anderem ein — der durch eine Öffnung in ein verdunkeltes Zimmer eingelaſſene Lichtſtrahl bewegt ſich geradlinig, nicht ſphäriſch, wie er doch müßte, wenn das Licht eine accidentale Qualität wäre, ſo daß es ſodann auch in der den Strahl allſeitig umgebenden Luft die Lichtqualität hervorbringen müßte. Daß dieß nicht geſchieht — erwidert Syri —, hat einzig darin ſeinen Grund, weil ein großer Theil der Kraft im Strahle an dem Widerſtande der Seiten der Fenſterritze, durch welche es eindringt, bereits gebrochen und abſorbirt iſt.

Das aſtronomiſche Syſtem des Carteſius — bemerkt Syri weiter — hat mit dem Copernicaniſchen große Ähnlichkeit. Darin, daß er Erde und Planeten um die Sonne ſich bewegen läßt, ſtimmt er vollkommen mit ihm zuſammen; wenn er nebenbei dennoch behauptet, daß die Bewegung von der Erde nicht proprie auszuſagen ſei, ſondern daß dieſe in dem Wirbelfluidum, durch deſſen Bewe-

---

[1]) Nicolaus Arnu O. P., ein Lothringer, lehrte in verſchiedenen Anſtalten und Akademien ſeines Ordens in Südfrankreich, Spanien und Italien, zuletzt in Padua, † 1684. Schriften: Clypeus Philosophiae Thomisticae, veridica S. Thomae Aq. Doctoris Angelici et Alberti Magni doctrina exornatus validisque eorum rationibus munitus contra novos ejus impugnatores. Beziers 1672, 6 Tom. — Dilucidum philosophiae syntagma universam philosophiam juxta S.S. Thomae Aq. et Alberti Magni principia nec non optimorum quorumcunque philosophorum dogma correctum, 2. Aufl., Padua 1686, 8 Voll. — Doctor angelicus D. Thomas Aq. divinae voluntatis et sui ipsius in Summa theologiae fidissimus interpres. Voll. 4, Rom 1679 u. Lyon 1686. — Presagio dell' imminente rovina e caduta dell' imperio Ottomano delle future vittorie e prosperi successi della christianità, cavato da diverse profezie, oracoli, vaticinii e pronostici antichi e moderni dato alla luce sotto gli felicissimi auspicii della lega santa tra l'augustissimo Leopoldo I. imperator de' Romani, il serenissimo rè di Polonia Giovanni III, e la serenissima republica di Venetia dal P. Nicolo Arnù Lorenese dell' ordine de' Predicatori. Padua 1684.

gung sie um die Sonne im Kreise herumgeführt wird, schwimmend ruhe, so dürfte ihn wol nur die Rücksicht auf das Indexdecret zu einer solchen vorsichtigen Fassung seiner Meinung bewogen haben. Entschieden weicht er von Copernicus ab, wenn er behauptet, daß die Fixsternsphäre beweglich sei; sie ist ihm eben die höchste, dem irdischen Auge erreichbare Wirbelregion, aber nicht die letzte Gränze der sichtbaren Welt, wie denn Copernicus, da er über sie hinaus eine unendliche Zahl von Wirbeln annimmt. Eigenthümlich ist ihm die Lehre von den Wirbeln, auf deren Annahme ihn die Vorstellung von der materia subtilis als allgemeinem Weltfluidum führte; in den weiteren und umfänglicheren Fluthenwirbel, der die Sonne zum Mittelpuncte hat, setzt er besondere Wirbel, welche die primären Planeten zu Mittelpuncten haben, und die secundären Planeten um diese besonderen Centra im Kreise herumführen.

Die Cartesische Lehre von der Bildung der Welt und ihrer besonderen Körper und Wesen aus innerer Nothwendigkeit und nach immanenten natürlichen Gesetzen zufolge eines durch ursprüngliche Einwirkung Gottes hervorgerufenen Ausgestaltungsprocesses ohne weiteres Dazwischentreten Gottes mußte natürlich gleichfalls in der theologischen Welt Widerspruch hervorrufen. Tournely gesteht der Philosophie allerdings das Recht zu, die Lehre von der Weltbildung in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen; auch sei es Aufgabe der Physiker, die Denkbarkeit und wissenschaftliche Zulässigkeit der Cartesischen Erklärung zu prüfen. Er will seinerseits nur die theologischen Bedenken vorbringen, welche ihm verbieten, die Cartesische Hypothese als These gelten zu lassen. Die Mosaische Schöpfungsgeschichte berichtet bei jeder Species der neuhervorzubringenden Dinge von einem besonderen göttlichen Fiat oder Werderufe. Der heilige Augustinus läßt auch das Kleinste, z. B. Fliege, Ameise durch Gott geschaffen sein; auch im Kleinsten werde Gottes Macht und Weisheit offenbar. Auch ist nicht einzusehen, wie Cartesius die unmittelbar auf alles Besondere gehende Schöpferthätigkeit Gottes in Abrede stellen wollen könne, wenn er doch zugibt, daß die Ordnung und Einrichtung des Weltganzen in Gottes Denken präexistirt habe. Wollte er dieß nicht zugeben, so bestünde die Ordnung der Welt unabhängig von Gottes Willen, ein Wunder contra leges motus wäre nicht möglich; auch müßte für diesen Fall die teleologische Beziehung der sichtbaren Natur auf den Menschen in Abrede

gestellt werden. Endlich wird sich, wenn einmal die Unendlichkeit der Ausdehnung der Materie behauptet wird, auch die Ewigkeit und Anfanglosigkeit ihrer Dauer nicht mehr abweisen lassen, somit die Schöpfungsidee selber hinwegfallen. Diese Bemerkungen Tournely's drücken das aus, was zu seiner Zeit außerhalb der engeren Kreise der Cartesianer allgemeine Überzeugung in der theologischen Welt Frankreichs war, und sie in Bossuet's und Fenelon's Aussprüchen über die beregten Puncte als abschließendes Urtheil festgestellt hatte. So gewogen auch diese beiden hervorragendsten Größen der französischen Theologie damaliger Zeit im Ganzen der Cartesischen Philosophie waren, aus welcher namentlich Fenelon nicht Weniges sich angeeignet, so hatten sie doch keineswegs unterlassen, die unhaltbaren Seiten derselben theils offen hervorzustellen und bemerklich zu machen, theils indirect durch Ausführungen in entgegengesetztem Sinne zu corrigiren. So erklärt sich Fenelon gegen eine unendliche Ausdehnung des sichtbaren Universums und gegen die Cartesische Vorstellung von der Unmöglichkeit des Leeren. Bossuet berichtiget stillschweigend die Cartesische Physik, wenn er aus Zweckursachen argumentirt, um eine höchste Intelligenz als weltordnende Macht nachzuweisen; daß Cartesius die Ausdehnung für das eigentliche Wesen der Körper soll gehalten haben, kann er nicht glauben, nach Rohault's Erklärung soll ja in dieser Bestimmung nur die Beziehung der Körper zu unserem natürlichen Vorstellen und Denken in's Auge gefaßt sein. Denn das ist außer Zweifel — bemerkt Pelisson, ein Cartesianer aus Bossuet's Freundeskreise —, daß wir, den Körper an sich denkend, ihn nicht ohne ein gewisses Etwas denken können, welches Grund und Princip seiner Ausdehnung sein muß; so ist in einem Tropfen Wasser etwas, in dessen Kraft sich derselbe, wenn ihm kein Hinderniß begegnen würde, über die ganze Erde ausdehnen müßte, und ein winziger Feuerfunke müßte sich unter gleichen Umständen über das ganze Universum ausdehnen. Jene Puncte und Wendungen der Cartesischen Lehre, aus welchen eine Unendlichkeit der Welt oder die Unmöglichkeit eines Geschaffenseins derselben gefolgert werden könnte, will Bossuet als unfruchtbare oder verfehlte Ansätze strenge beschränkt wissen und bei Seite gestellt haben.

Ob das Copernicanische Weltsystem richtig oder falsch sei, läßt Tournely dahingestellt sein, und erklärt es für eine Aufgabe der in

ihren Entdeckungen fortschreitenden Naturkunde, hierüber weitere Aufschlüsse zu geben [1]). Eusebius Amort folgte den Untersuchungen und Forschungen hierüber mit großem Interesse, und trug in seiner Philosophia Polingiana [2]) alle von den Astronomen und Physikern seines Zeitalters gegebenen Nachrichten über die zur allseitigen Erhärtung der Wahrheit des Copernicanischen Systems gemachten Versuche und Beobachtungen zusammen; da nun selbst in der Überzeugung berühmter Astronomen die angestellten Versuche, z. B. Beobachtungen der Parallaxen der Fixsterne, vermöge ihrer anfänglichen Unvollkommenheit keine schlagenden Beweise darboten, oder unter falschen Voraussetzungen unternommen wurden und deßhalb mißlangen, so darf man es ihm nicht verargen, daß er sich von der mathematisch und physikalisch exacten Richtigkeit des Systems nicht überzeugen lassen wollte, und aus Pietät sich für die Beibehaltung der Ptolomäischen Ansicht entschied [3]). Vor ihm äußerte Saguens

---

[1]) Papst Urban VIII. hatte nämlich unter Androhung der Excommunication verboten, das Copernicanische System öffentlich zu lehren und zu vertreten, bis es durch zwingende Gründe nachgewiesen und damit auch gezeigt sei, daß die Stellen der Schrift, welche nach ihrem Wortsinne die Stabilität der Erde aussagen, nicht mehr sensu proprio verstanden werden können. Muratori (de ingeniorum moderatione, Lib. I, c. 21) war einer der Ersten, welcher öffentlich aussprach, daß es nicht bloß als Hypothese, sondern als These hingestellt werden könne.

[2]) Außerdem schrieb Amort auch ein Systema Mundi (1723), auf welches er sich in seiner Philosophia Pollingiana öfter bezieht.

[3]) So meint er, daß die Beobachtungen Flammsteed's über die Parallaxe des Polarsterns, und jene Cassini's des Jüngeren über die Siriusparallaxe nicht nothwendig eine Bewegung der Erde induciren, da sie auch aus einer Eigenbewegung dieser Körper erklärt werden könnten. Cassini selber habe, nachdem ihn die zuerst beobachtete Polarsternparallaxe in seinem Glauben an das Ptolomäische System erschüttert, in Folge seiner Erfahrungen über die Täuschungen der Lichtrefraction bei Beobachtung der Siriusparallaxe es wieder vorgezogen, bei der alten Ptolomäischen Ansicht zu bleiben. Amort versäumt indeß nicht, auch noch anzugeben, welche Mittel zur Correction dieser Täuschungen mittlerweile in England aufgefunden worden seien. — Der scheinbare Stillstand und Rückgang der Planetenbewegung lasse sich nach Cassini's System eben so einfach und ungezwungen erklären, als im Copernicanischen Systeme. Auch die zeitweilige Verspätung des von den Jupiterstrabanten kommenden Lichtes gebe keinen Beweis ab, sie habe nach Maraldi's Beobachtungen auch dann statt, wenn Jupiter der Erde näher stehe u. s. w. Gegen

eine gewisse Vorliebe für das Tychonische System [1]), konnte sich aber

die gepriesene Einfachheit des Copernicanischen Systems bringt er verschiedene, seiner Zeit noch nicht gelöste Fragen und Zweifel vor; einige seiner Bedenken haben freilich mit der Frage nach der Wahrheit des Copernicanischen Systems nichts zu thun. Übrigens fehlt es bei Amort nicht an richtigen Bemerkungen über die Unzulänglichkeit der Newton'schen Gravitationstheorie, welche aus dem richtigen Gefühle hervorgehen, daß die rein mathematisch-mechanische Erklärung des kosmischen Bewegungssystemes nicht die letzte und höchste sein könne, sondern sich selber wieder einer höheren speculativen einzuordnen habe. Wenn ihn also seine Anhänglichkeit an die scholastische Philosophie und Theologie nicht zu einer unbefangenen Anerkennung der neueren auf Mathematik gegründeten kosmischen Physik kommen ließ, so hielt sie in ihm doch ein richtiges Gefühl für die Äußerlichkeit der mathematischen Betrachtungsweise lebendig, und diesem Gefühle ist seit Kant, und noch mehr seit Schelling und Baader auch eine tiefer strebende Wissenschaft der Natur gerecht geworden. Wir können uns hiebei die Bemerkung nicht versagen, daß jenes Gefühl bei Eusebius Amort aus einer innigen geistigen Befreundung mit dem nach idealer Harmonie strebenden Geiste des Thomistischen Systems hervorgieng; andere Männer, welche schon durch ihre theologische Grundrichtung diesem Geiste mehr entfremdet waren, wie ein Honorat Fabri, ein P. Chastel, fielen nach den bei Amort sich findenden Auszügen ihrer physikalischen Werke ganz der mechanisch-statischen Auffassungsweise ihres Zeitalters anheim. Chastel erklärt (Systema universalis gravitatis 1724) die gesammte Weltordnung im Großen und Kleinen, Ganzen und Einzelnen aus dem Bestreben nach Herstellung des rechten Gleichgewichtes, welches aber Gott beständig durch neue Impulse stört, um Alles im beständigen Leben und Streben nach Herstellung desselben zu erhalten. Dieses Weltgesetz gilt nicht bloß für die unbelebte Welt, sondern auch für die beseelten und belebten Organismen. Es kann Amort und dem durch ihn vertretenen Thomismus nur zur Ehre gereichen, daß er sich durch solche Anschauungsweisen nicht angesprochen fühlte; wenn wir ihn aber an anderen Stellen gegen die unsäglichen Absurditäten des Leibnitz'schen Monadensystems wettern hören, so können wir altkluge Epigonen uns eines leisen Lächelns über den ehrlichen und geistestüchtigen Eiferer nicht erwehren. Für eine historische Beurtheilung der Vorzüge und Mängel der Leibnitz'schen Speculation war damals die Zeit noch nicht angebrochen.

[1]) Amort zählt eine Reihe von astronomischen Systemen auf, welche seit Copernicus bis zu jenem Newton's ausgesonnen wurden: Zuerst das verbesserte Copernicanische, welches der Kreisbewegung der Planeten die elliptische substituirt; sodann das Cartesische Wirbelsystem, welches er sammt einem ähnlichen Vallemot's als systema copernicanum physicum specificirt; das anfängliche Tychonische, und das verbesserte Tychonische; das Semi-Tychonische

mit dessen künstlichen Verwickelungen nicht zurecht finden. Die letzten Scholastiker übergiengen nach dem Bekanntwerden der Newton'schen Gravitationstheorie [1]) diese Frage ganz, oder sprachen sich, der scholastischen Tradition folgend, für das alte Ptolomäische System aus. Ch. Wolff machte ihnen daraus einen schweren Vorwurf; der Jesuit Faure vertheidigte sie mit Berufung auf die bekannten Stellen der Schrift [2]) und auf die Auctorität des Pariser Astronomen Lemonnier, der noch im Jahre 1750 dem Copernicanischen Systeme eine bloß hypothetische Gültigkeit beilegte.

Die neuere Astronomie hat die Ringgewölbe des mittelalterlichen Sternhimmels durchschlagen, und Carteſius hat die zerschlagenen in ein fluthendes Äthermeer verwandelt. Der alte Eusebius Amort läßt sich diese Verwandlung gefallen: Dico, coelos esse fluidos. Aber die mathematisch-mechanische Astronomie wollte noch

---

Riccioli's, welches die der Sonne näheren Planeten Mercur, Venus, Mars um die Sonne kreisen läßt; das geocentrische System des Honorat Fabri, welcher die Planeten gewissermaaßen fallend und wiederaufsteigend die Bewegung des menschlichen Herzens nachahmen läßt; das System Gallet's, Propstes von Avignon, welcher die drei äußeren Planeten Mars, Jupiter, Saturn für bloße Lichtreflexe der Sonne erklärte; das System Cassini's des Älteren, welcher die Sonne um die Erde, alle Planeten aber um die Sonne sich bewegen läßt. Amort kennt noch einige andere, welche er aber nicht für nennenswerth hält; so eines, welches die Erde um den Mond als wahren Mittelpunct der Welt kreisen läßt; ein anderes, welches die Erde zum rotirenden Mittelpunct der Welt macht u. s. w.

[1]) Newton's Theorie war auch für die der Carteſischen Physik zugethanen Franzosen überraschend. „Wenn ein Franzose" — schreibt Voltaire in einem Briefe aus London (1728) — „in London ankommt, so findet er einen sehr großen Unterschied, in der Philosophie sowol, als in den meisten anderen Dingen. In Paris verließ er die Welt voll von Materie, hier findet er sie völlig leer davon. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raume die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris ist es der Druck des Mondes, der die Ebbe und Fluth macht, in England ist es umgekehrt das Meer, das gegen den Mond gravitirt, so daß, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Heeren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen" u. s. w.

[2]) Jos. X, 13; 1 Chron. IV, 22; Sirac. XLIII, 5; XLVI, 5; Psalm XVIII, 8—6; Job. XXXVIII, 32.

mehr; sie entkleidete die kosmischen Körper jenes ätherhaften Charakters, welchen sie in der Meinung der Welt als intangible und impassible Qualitäten hatten, und dachte sie gleich dem Erdgebilde als zusammengesetzte, stofflich dichte Massen, mit ähnlichen physikalischen Processen, wie sie im Erdkörper statt haben; sie degradirte die in aufsteigenden Graden sich successiv klärende und zuhöchst an das Lichtreich der Seligen gränzende Sternwelt zu einem Systeme gegenseitiger Massenattractionen, und erklärte deren Bewegungen aus den Gesetzen des Stoffes und Falles; wenn der fromme Sinn vergangener Geschlechter in dem Sternhimmel den schimmernden Vorsaal der Herrlichkeiten des ewigen Geisterhimmels sah und wenn eine tiefsinnige Theologie in ihm die urbildlichen Formen und Gestalten der Erdendinge, so wie die höchsten physischen Organe der göttlichen licht- und kraftspendenden Efficienz suchte, so sah die speculative Naturkunde der Neuzeit in seinen riesigen Massen die ersten und unvollkommensten Producte des sich in endlosem Zeugen ausgebärenden Weltgrundes. Und wenn ein Herder mit einer gewissen priesterlichen Naturandacht die Erde als Stern unter den Sternen feierte, so griff er zwar nur indirect, aber hart genug in die Interessen der christlichen Gläubigkeit ein, sofern dieser zugemuthet wurde, auf allen Weltkörpern geistbegabte menschenähnliche Wesen und eine Geschichte derselben zuzugeben, was ohne Bedrängung des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes auf Erden füglich nicht geschehen konnte. So mochte es den Anschein annehmen, als ob es zufolge der Erweiterung der Himmelskunde um den ohnehin so vielseitig angefochtenen Offenbarungsglauben vollständig geschehen wäre. Um so größer die Freude, daß es, von Vielen gewiß nicht vermuthet, anders kam. Jeder Gedanke, welcher durch sich selbst, durch seine Tiefe und Schönheit anspricht, ist im menschlichen Geschlechte unsterblich; er mag seine Geschichte haben und Wandlungen durchlaufen, aber nur deßhalb, um aus diesem Processe der Wandelung desto glänzender und großartiger hervorzutreten. So verhält es sich auch mit dem theologisch-astronomischen Systeme des Mittelalters, wie es Thomas aufgefaßt und im vorigen Bande nach Thomas' Andeutungen — wir gestehen, nicht ohne Vorliebe — ausgeführt worden ist. Jene Scheidung zwischen der höheren himmlischen Sphärenwelt und der unteren tellurischen Welt, welche den Grundgedanken der mittelalter-

lichen Ansicht vom Kosmos bildet, wiederkehrte auch in der neueren Wissenschaft, sobald man nach Überwindung der mechanisch-physikalischen Bildungsepoche das Ganze der sichtbaren Welt als einen organisch gefügten und gegliederten Bau zu betrachten anfieng; nur wurde der Feuerregion der mittelalterlichen tellurischen Weltsphäre der Planetenhimmel substituirt, sofern sämmtliche Sonnenplaneten als ein homogenes Ganzes von wahrscheinlich höchst ähnlicher physikalischer Beschaffenheit erkannt wurden; und dieses Ganze wurde zur Fixsternwelt, die Sonne eingerechnet, in Gegensatz gesetzt. Es war wieder der alte Gegensatz zwischen der oberen, höheren Lichtwelt, und der niederen Dämmerwelt dunkler Körper, welche ihr Licht aus jener höheren Welt empfangen, deren selbstleuchtende Körper offenbar von anderer, höherer Qualität sein müssen, als die lichtlosen Körper unseres Planetensystemes. „Für jene Eigenschaft der Leiblichkeit" — sagt H. v. Schubert[1]) — „welche der Sonne wie den Vestensternen ihr eigenthümliches, flammendes Licht gibt, hat die Sprache keinen Namen, und was die Beobachtung der benachbarten Welt der Sinne von dem Entstehen des Lichtes weiß, das läßt uns auf einen Ursprung seines Wesens schließen, welcher in einer anderen Region des Seins liegt, als die Schwere und die wechselseitige Anziehung der Massen: aus einer Region, welche mehr vielleicht von geistiger, als von leiblicher Natur ist." Weiters aber steht unser ganzes Sonnensystem zu den es überwölbenden Astralringen der Fixsternwelt, der Milchstraße namentlich, in deren Gebiete das bewaffnete Auge eines Herschel eingedrungen, in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die tellurische Sphäre der Mittelalterlichen zu den die Erde concentrisch überwölbenden gradativ aufsteigenden Himmelskreisen; nur daß sich der neueren Himmelskunde die Ahnung einer organisch gegliederten Fügung und Verbindung dieser Astralringe aufthut, während die mittelalterliche Anschauung beim abstract-symbolischen Schema des Kreises stehen blieb. Auch der Gedanke einer nach Oben an Universalität der Bedeutung zunehmenden, wenn gleich in demselben Grade mehr und mehr der Analyse sich entziehenden causalen Efficienz der Gestirnwelt auf das irdische Sein und Geschehen tritt aus diesem neuentdeckten Weltzusammenhange mit der siegreichen Macht begründeter Ahnung hervor; nur daß die

[1]) Geschichte der Natur, Erlangen 1852, Bd. I, S. 7.

gesammte Reihe der Wirkungen viel gegliederter und vermittelter ist, und die allenfalls deterministische Seite dieser Einwirkungen auf den Menschen der planetarischen Region zufällt, die im Verhältniß zur Erde allerdings als ein Unteres erscheinen darf, sofern die Erde, wie vielleicht schon ihre relativ mittlere Stellung im Planetenchor andeutet, der durchgebildetste der planetarischen Körper ist, und der einzige, der alle Bedingungen der Wohnbarkeit für lebendige und bewegungsfähige Wesen darbietet. Und mit Rücksicht hierauf, namentlich mit Rücksicht auf den Menschen, dessen zeitlicher Wohnort als kosmischer Körper die Kugel mit dem Kreuze zum astronomischen Zeichen hat, möchte es wol nicht zu weit gegriffen sein, die specielle teleologische Beziehung des Sonnenkörpers zuhöchst auf Erde und Mensch gerichtet sein zu lassen. So wäre also die centrale Bedeutung der Erde wenigstens für das Sonnensystem in einem höheren Sinne wiedergewonnen — aber nicht bloß für dieses, sondern für das ganze sichtbare Universum, sofern die höheren Lichtwelten, abgesehen von dem Zwecke, den sie in ihrer Gesammtheit als ein realisirtes System des wunderbarsten und vielverschlungensten musikalischen Concentes in sich selber tragen, nach ihrer ätherischen Beschaffenheit eher zu den reinen Geistwesen und zur Welt der Verklärten in Beziehung zu setzen sind, als daß sie als Wohnstätten irgend welcher, erst einer zeitlichen Entwickelung unterworfenen menschenähnlichen Vernunftwesen zu denken wären. Ist der Mensch Mikrokosmos, so ist es wahrscheinlich, daß das gesammte sichtbare Universum, abgesehen von seinen teleologischen Beziehungen auf die rein geistige Welt und auf Gott, zuhöchst auf den Menschen abzwecke [1]). Man könnte die Bedeutung der selbstleuchtenden Stern-

[1]) Finis stellarum est: 1. Ut sint subjectum impetus, qui primo mobili imprimitur; fluidum enim subtilissimum, quod replet spatia primi mobilis, tamdiu non conservaret impetum, nisi a corpore solidiori reciperetur. 2. Ut dentur centra luminis seu subtilis materiae, quae nisi colligeretur in stellis, a concavitate coelorum reflexa tanto impetu in inferiora irrueret, ut omnia statim dissolveret. 3. Ut materia subtilis e primo mobili in stellas impulsa moderate ac diversimode in inferiora reflectatur; ex hac enim reflexione dependent praecipui effectus naturae: per actionem luminis taliter reflexi fluida conservantur in suo fluxu: per pressionem horum radiorum omnia gravia magna ex parte propelluntur versus terram; ex complicatione talium radiorum oriuntur varii motus

welt darin zusammenfassen, daß sie ontologisch der versichtbarte Ausdruck der Harmonien des reinen Geisterreiches, ätiologisch der höchste Bereich und Herd der höchsten und allgemeinsten physischen Agentien sei, teleologisch aber innerhalb der Gränzen der Naturordnung auf den Menschen, die Krone der sichtbaren Schöpfung, den priesterlichen Seher und Propheten der Natur sich beziehe. In diesem Sinne ist der Erdkörper Centrum der sichtbaren Schöpfung. Ruht die Erde, steht sie fest, wie die Alten sagten? Ja sie ruht, und ist fester gegründet, als die Alten es zu denken vermochten; denn sie ist ein freischwebender Körper, der als solcher, obwol dem Gravitationsgesetze unterworfen, dennoch alle Last und allen Druck der Schwere überwunden hat, nicht fallen und nicht stürzen kann, und nicht durch Stoß und Druck getrieben wird, mithin als durchgebildeter kosmischer Körper vollkommen sicher in sich ruht [1]).

---

minimarum partium in generabilibus et corruptibilibus, verbo, omnes generationes, corruptiones, alterationes, tam in fossilibus quam in plantis et animalibus abs actione radiorum hujusmodi stellarum dependent, nec impossibile est, Deum motus sublunarium motui radiorum musice alligasse. E. Amort Phil. Poll., p. 785.

[1]) Wir können uns nicht versagen, eine passende Bemerkung aus Fr. v. Baader's Schriften (W. W. III, S. 291 ff.) anzuführen, deren Schluß zugleich auch eine gute Würdigung Newton's enthält: „Unsere Astronomen geben durch ihre gänzliche Vereinerleiung des Begriffes der Attraction mit jenem der Gravitation (des Zuges mit dem Falle), des Schwebens mit dem Sinken, hinreichend ihre Befangenheit in materialistischen Vorstellungen noch zu erkennen, denn wenn es schon gleichgiltig scheint, ob man den Fall eines seiner äußeren Stütze beraubten, folglich eines äußeren Trägers bedürftigen Körpers als einen Zug sich vorstellt, welchen eine zweite solche Stütze auf ihn ausübt, so bemerkt doch Hegel mit Recht, daß die Astronomen keinen (physikalischen) Grund haben, wenn sie den völlig unfreien Fall als absolutes Bewegtwerden eines in Bezug auf die Erde völlig unselbstständigen (leblosen) Körpers mit der freien Bewegung der in sich schwebenden Himmelskörper zu- oder voneinander vermengen, welche eben nur in dieser ihrer relativen Selbstständigkeit (in ihrem Sichselbertragen oder Schweben) sich eigentlich anzuziehen und abzustoßen vermögen; durch welche Vorstellung übrigens diese Astronomen den Begriff und die Anerkenntniß einer Wahlanziehung (anstatt einer indifferenten Massenanziehung) zwischen den Gestirnen sich selber unmöglich machen, so wie jenen einer specifisch verschiedenen, mannigfaltigen dynamischen Einwirkung derselben aufeinander, indem nach ihrer Hypothese ein Stern gegen jeden anderen völlig so gleichgültig ist, wie ein Stein gegen

Carteſius hatte eine ſelbſtſtändige Auswickelung des durch eine doppelte Bewegung angeregten kosmogoniſchen Proceſſes und die endloſe Ausdehnung der Weltmaterie behauptet. Es iſt ſchon geſagt worden, daß letztere Behauptung auf die Identification von Körper und Ausdehnung ſich ſtützte, und ſchon zufolge der Falſchheit dieſer Identification falſch ſein müſſe. Eine räumliche Unendlichkeit der ſichtbaren Schöpfung behaupten wollen, hieße die Totalität derſelben als eines geſchloſſenen Syſtems von Kräften und Potenzen läugnen. Der unendliche Raum iſt ein bloßes Erzeugniß der Einbildungskraft, welche ſich der corrigirenden Regel und Disciplin des nach ideellen Principien denkenden Verſtandes unterwerfen muß. Gleicherweiſe verhält es ſich mit der unendlichen Theilung des Raumes und des Räumlichen, nur daß in Beziehung auf letzteres, um der Erörterung leerer Möglichkeiten vorzubeugen, von vorneherein auf die Natur und Beſchaffenheit deſſen, was Gegenſtand einer actuellen Theilung ſein kann, Rückſicht zu nehmen iſt.

---

einen anderen, und ſie nur mechaniſch (ihre Stellung gegen einander beſtimmend) aufeinander wirken. Woran ſich denn auch jene nicht minder ſchlechte Vorſtellung von der Sonne anſchließt, gemäß welcher dieſe unaufhörlich nur beſtrebt ſein ſoll, die um ſie kreiſenden Planeten an ihre (eigentlich, wie ſie ſagen, finſtere) Maſſe *herabzuziehen* (nicht hinauf, denn dieſe Aſtronomen kennen kein hinauf), da es doch gewiß iſt, daß die Sonne ganz in ſich ſelber das Maaß iſt, welches jedem Planeten ſeine Diſtanz von ihr (die Bahn) bezeichnet, und ihn inner dieſer dermaaßen feſthält, daß ſie ihn ſowol von ſeinem weiteren Abfall von ihr (ſeiner Centrifugalität) emporhält, als ſie ihm das höhere (centripetale) Aufſteigen zu ihr (nicht, wie die Aſtronomen meinten, das Fallen in ſie) wehrt. Denn das ſich der Sonne Nähern iſt kein in die Sonne Hinein- d. h. Hinauffallen, ſondern ein Aufſteigen zu ihr. . . . . Wenn man darum ſchon dem Newton die allgemeine Attraction der Geſtirne zugibt, wenn man auch darin mit ihm einverſtanden iſt, daß dieſe Attraction oder dieſer Zug keine materialiſtiſch-maſchiniſtiſche Conſtruction oder Begreiflichmachung verträgt, weil ſie ein immaterielles, darum aber nicht (wie Newton zu verſtehen gibt) ein übernatürliches Wirken iſt, obſchon derſelbe Recht hat zu behaupten, daß die Natur nie allein (ohne göttliche Aſſiſtenz) beſteht; wenn man endlich ſchon ſeinem großen Gedanken des Sichnuraufeinmalbewegens aller Geſtirne zugleich huldiget, ſo muß man doch ſeine, dieſe active Attraction mit der völlig paſſiven Gravitation vermengende, Hypotheſe aufgeben, falls man weiter, als zu einer bloßen Mechanik des Himmels, nämlich zu einer Phyſik deſſelben, oder zu einer Aſtrogneſie gelangen will."

Die Annahme von Atomen oder Moleculen gehört der mechanischen Betrachtungsweise der Natur an, und zerrinnt unter der Erwägung, daß ein höchst gesteigerter mechanischer Druck, gesetzt, daß er keine mechanische Trennung zu Stande brächte, doch gewiß eine qualitative chemische Scheidung der das bestimmte Körpertheilchen constituirenden und qualificirenden Elemente herbeiführen und das Residuum des unter der Last des Druckes Entweichenden augenblicklich unter einer anderen Form wieder mit einer bestimmten (theilbaren) Quantität darstellen würde, und so in's Unendliche fort. Mithin ist in der That eine in's Unendliche gehende mechanische Theilung nur ein leerer Möglichkeitsgedanke, für dessen Verwirklichung das geeignete Substrat fehlt, oder ein Gedanke, dem die reelle Möglichkeit abgeht. Die von den Peripatetikern behauptete potenzielle Geeignetheit der Körper hiefür wird also nach ihrem speculativen Gehalte nichts weiter besagen, als daß in der Materialität oder Stofflichkeit der Körper ihre Passivität und Receptivität begründet sei. In Wirklichkeit gibt es aber eben so wenig einen kraftlosen Stoff, als es eine stofflose (d. i. vom Stoffe losgebunden und rein für sich existirende) Natur gibt, und in diesem Sinne wird gegenüber dem Atomismus immerfort die Aristotelische Vorstellungsweise gehalten werden müssen.

Das Irrige in der Cartesianischen Ansicht vom kosmogonischen Processe hat, wie wir sahen, Tournely vom biblisch-theologischen Standpuncte aus bemerklich gemacht, zugleich aber angedeutet, daß die Cartesische Vorstellungsweise innerhalb gewisser Gränzen berechtiget sein möge. Diese Berechtigung ist durch die seitherige Entwickelung der Naturwissenschaft zur vollkommenen Gewißheit erhoben [1]); die fossilen Überreste untergegangener Pflanzen- und Thier-

---

[1]) Nämlich in Rücksicht auf die Geschichte der Erdbildung oder weiter auch für die Bildung unseres Sonnensystems; die höheren Lichtwelten als bloße Ausgeburten eines wildgährenden, trächtigen allgemeinen Naturgrundes anzusehen, kann nach allem bisher Gesagten nicht in unserem Sinne liegen, und nicht (wie in Rücksicht auf unseren Erdkörper) auf Grund von Forschungen und Beobachtungen behauptet werden. Wir glauben hier ein passendes Wort von Baader (ohne damit ein Einstehen für die Baader'sche Gesammtanschauung auf uns nehmen zu wollen) anführen zu können: „Moses sagt nicht: Gott schuf den Himmel und die Sterne, — sondern: den Himmel und die

geschlechter, so wie die Schichtungen der Erdlager, in welchen dieselben sich finden, deuten auf eine der jetzigen Beschaffenheit der Erdoberfläche vorausgehende Aufeinanderfolge von Entwickelungsepochen hin, in welchen das Formprincip, dessen Bedeutung Carteſius übersah und von seinem mechanistischen Standpuncte aus nicht zu würdigen vermochte, erst allmählig durchgriff, indem die wild gegen einander stürmenden elementaren Mächte und Gewalten erst allmählig von der Obmacht des bildenden und die menschliche Existenz vorbereitenden Formprincipes vollkommen bezwungen wurden; daher sie anfangs die ihnen aufgedrückten Formen in gigantesken und ungeheuerlichen Productionen entwickelten, welche von

---

Erde; und doch straft Herder in der bekannten Philosophie der Geschichte den alten Moses Lügen, indem er als Theologus seine Philosophia sacra mit dem falschen Satze beginnt: daß die Erde ein Stern unter Sternen sei. Ferner wird in der Schrift dieser Unterschied und Gegensatz von Himmel und Erde nicht etwa bloß auf diese (vergängliche oder Zeit-) Welt beschränkt, sondern im letzten Theile der Schrift (in der Offenbarung) wird derselbe Unterschied als ein ewig bleibender statuirt, indem von einem neuen (erneuerten) ewigen Himmel und einer neuen ewigen Erde gesprochen, folglich die Erde eben so wenig aus einem Stern entstanden, als zu einem Stern werdend vorgestellt wird (denn sie entstund nach Moses vor allem Himmelsgestirne) — so wenig, sage ich, als von dem Menschen in der Schrift gesagt wird, daß er ein Engel (im engeren Sinne des Wortes) gewesen sei, oder ein solcher werden werde. Nur daß in diesem letzten oder dritten Theile der Schrift (welcher sich auf die Zukunft, wie das Evangelium sich auf die Gegenwart und das alte Testament auf die Vergangenheit bezieht) die Stadt (das Reich) Gottes oder das neue ewige Jerusalem (die Wohnstätte der Menschen und Gottes bei ihnen) als auf der ewigen neuen Erde seinen Sitz nehmend, und als die dritte Localität in Bezug auf die beiden anderen (den Himmel und die Erde) erscheint, diese beiden verbindend und vermittelnd, welche verbindende und vermittelnde Function übrigens, nach der Schrift, bereits dem ersten Menschen bei seinem Urstand als seine Urbestimmung übertragen ward, und worauf sich auch (gleichfalls nach der Schrift) die ursprüngliche (durch seinen Fall verlorne und durch die Wiedergeburt wiederkehrende) Superiorität des Menschen über die himmlischen und irdischen Creaturen gründet. So neu darum die Behauptung Vielen dünken mag, so wahr ist sie doch, daß die Schrift durchwegs den Ternar von Himmel, Erde und Mensch statuirt und festhält, und daß jede naturphilosophische oder theologische Doctrin, welche nicht dasselbe thut, schriftwidrig und naturwidrig zugleich ist." W. W. Bd. III, S. 313 u. 314.

den Revolutionen der immer noch gährenden, weil noch nicht vollkommen beschwichtigten und bewältigten Elementarmassen immer auf's Neue wieder verschlungen wurden, bis endlich mit der wenigstens relativ durchgesetzten organischen Durchbildung des Erdinneren und zufolge der dadurch niedergehaltenen Überwucht der elementaren Gewalten auch harmonischere und ebenmäßigere Bildungen der epitellurischen Organismen durchgesetzt wurden. Damit hatte nun das erdgestaltende Formprincip soweit durchgegriffen, daß der Mensch, auf welchen der ganze Bildungsproceß abzweckte, als das zuletzt hervorzubringende und vornehmste Wesen der Erde, eine für seine Existenz vollkommen vorbereitete Stätte fand, als er, nicht durch das Formprincip der Erde aus dem zeugungsträchtigen Erdgrunde herausgebildet, sondern durch Gottes Hand selber gestaltet, in die Wirklichkeit des irdischen Daseins trat. Er war der höhere Abschluß und das höhere Complement des irdischen Weltorganismus, und insofern wol ein in der Idee desselben enthaltenes Postulat, aber zugleich auch schlechthin Höheres, als der Verwirklichungsproceß jener Idee hervorstellen konnte; also konnte er nur durch unmittelbare Causalität Gottes in's Dasein gesetzt werden, und nur durch eine besondere Causalität des Schöpferwillens, verschieden von jener anderen, welche in Kraft des bildenden Formprincipes alle in der Idee des tellurischen Seins enthaltenen Gedanken der specifisch gesonderten Einzeldinge und Einzelwesen in die sichtbare Wirklichkeit setzte. Das Formprincip der Erde haftete an dem aus den Elementen compingirten Erdstoffe, war diesem eingesenkt, und trug potenziell die ganze Fülle der in der Idee des tellurischen Seins enthaltenen generisch und specifisch diversen Sonderbildungen in sich; gleichwol bedurfte es schon zur realen Hervorstellung der dialektisch diversen Momente des Inhaltes der Idee besonderer, dem wiederholten Fiat entsprechender Machtcontacte Gottes, durch welche das Formprincip zu stets höheren, gegen jede unmittelbar vorausgehende Bildung und Hervorbringung antithetisch sich verhaltenden, aber die Reihe derselben zugleich continuirenden und integrirenden Productionen sollicitirt und animirt wurde. Um so mehr mußte die Production des menschlichen Organismus unmittelbar durch Gott selbst sollicitirt, und der durch höhere Weltkräfte (Engelkräfte) zubereitete Erdstoff einer besonderen göttlichen Idee durch ein besonderes Fiat adäquirt werden, was nicht anders geschehen konnte, als daß

Gott selbst den auf sein Machtgebot bereiteten Stoff animirte, und in Kraft dieser Animation die Idee des Menschen in einem concreten Wesen zum Ausdrucke brachte. In dem Bildungsprocesse des Menschen nahm, gemäß seiner Natur und Stellung zur Erde, Alles einen dem Verlaufe der Erdbildung entgegengesetzten, umgekehrten Verlauf. Nicht von Unten aus dem gährenden Erdschooße heraus gesetzt, sondern von Oben animirt, wurde der Stoff seines Gebildes vorerst auf Gottes Geheiß durch überirdische Weltkräfte sublimirt, ehe er durch Gott gebildet wurde; man hat sich diese Sublimation als einen, wenn nicht zeitlich, so doch sachlich der Animation vorausgehenden Vorgang zu denken, durch welchen der Stoff geeignet gemacht wurde, zum Organ eines lebendigen Gotteshauches gebildet zu werden. In der Bildung selber aber, welche mit der Animation coincidirte, mußten alle Kräfte des Universums, Erd- und Himmelskräfte, Elementarkräfte, Sternkräfte, Engelkräfte (zunächst auf die Sternkräfte wirkend) dienend concurriren, weil das durch Gott zu begeistende Gebilde ein mikrokosmisches Gebilde sein sollte. Diese Concurrenz war ein Analogon des von jedem nachfolgenden Sprossen des Menschengeschlechtes im Mutterschooße erfahrenen Einflusses der bildenden mütterlichen Kraft, die das Erzeugte bildet. Der erste Mensch aber wurde nicht erzeugt, sondern der zu bildende Stoff, in Folge der dienenden Concurrenz aller Weltkräfte auch etwas von der Natur aller latent in sich tragend, durch unmittelbare göttliche Causalität der göttlichen Idee gemäß configurirt und durch Einhauchung einer himmlischen Lichtseele actuell belebt, und der belebte Mensch durch geheimnißvolle geistige Berührung Gottes zum selbstbewußten Geistleben erweckt. Für die Apperception dieser Berührung war er durch den sein Staunen erweckenden Anblick der Welt vorbereitet; der erste Gedanke des erwachenden Geistlebens war ein Zeugniß für jenen, dessen gnadenvolle Berührung er innerlich empfand, dessen Werke er um sich schaute: und von beiden, von Gott und Welt sich unterscheidend, dachte er sich selbst.

Dieser primitive Vorgang des Erwachens zum Selbstbewußtsein hat sein Nachbild in der geistigen Entwickelung jedes Einzelmenschen, so wie in der geistigen Gesammtentwickelung des Menschengeschlechtes, ist demnach auch für die methodische Entwickelung des höheren, geistigen Bewußtseinsinhaltes des Menschen maaß-

gebend. Nun wird der Carteſiſchen Lehre zum Vorwurfe gemacht, dieſe Ordnung umgekehrt und den Ichgedanken zum Erſtgewußten gemacht zu haben, von deſſen Selbſtvergewiſſerung alle andere geiſtige Gewißheit abhängig ſei. Dieß führt uns auf eine weitere Partie des Zuſammenſtoßes des Thomismus mit der neueren Denkrichtung und Bildung, worauf ſofort näher eingegangen werden ſoll.

In der bisherigen Denkart hatte man im unbefangenen Vertrauen auf die Richtigkeit und Untrüglichkeit der ſinnlichen Wahrnehmung die Erfahrungen des Weltbewußtſeins zur Grundlage aller philoſophiſchen Forſchung gemacht, und durch Schlüſſe vom Gegebenen auf die höheren unſichtbaren Urſachen und Gründe des Gegebenen die Sätze und Wahrheiten der Metaphyſik zu gewinnen getrachtet. Carteſius beſtreitet dieſe Grundlage, er beſtreitet die Zuverläßigkeit der ſinnlichen Anſchauung; alles ſinnliche Vorſtellen und Wahrnehmen, auch das lebhafteſte und zuverſichtlichſte, könnte möglicher Weiſe nur eine andere Form des phantaſtiſchen Traumlebens ſein. Was den von den ſinnlichen Wahrnehmungen abgezogenen mathematiſchen Denkinhalt: Ausdehnung, Figurabilität, Beweglichkeit der Dinge anbelange, in welchen allgemeinen Eigenſchaften erſt das Weſen des Dinges enthalten ſein könne, weil einzig ſie nach Abſtreifung aller ſinnlichen Zufälligkeiten des Dinges übrig bleiben und von ihnen nicht weiter mehr abſtrahirt werden kann, ohne das Ding als ſolches ſelber aufzuheben: ſo müſſe man wol geſtehen, daß derſelbe eine vollkommene Klarheit und Deutlichkeit, d. i. unmittelbare Evidenz beſitze, ſo daß an ſeiner Wahrheit nicht gezweifelt werden könne, wofern wir nicht etwa das Opfer einer Täuſchung ſind, durch welche eine neidiſche, böſe Macht, ein Kakodämon, uns blendet. Aber jene allgemeinen Eigenſchaften der Sinnendinge ſind keine Subſtanzen, ſondern nur Modi einer Subſtanz, und ich bin nicht ſofort berechtiget, ihnen eine Subſtanz unterzulegen, da der urſächliche Grund der Vorſtellungen von ihnen möglicher Weiſe, wenn auch nicht actuell, ſo doch vorzugsweiſe in mir gelegen ſein könnte. So wird mir die Realität des vorgeſtellten Dinges und ſeines Weſens letztlich doch nur durch die Überzeugung von der Exiſtenz Gottes, als des wahrhafteſten, mächtigſten und gütigſten Weſens gewährleiſtet. Woher weiß ich aber, daß Gott iſt? Die Nothwendigkeit, ihn zu denken — ſagt Carteſius —, iſt uns angeboren, eben ſo wie jene, unſer Ich als Denkendes zu denken.

Um aber jene Denknothwendigkeit des göttlichen Seins aufzufinden, muß ich zuerst jenes gefunden haben, welchem die Denknothwendigkeit angeboren ist, also das Ich als denkendes, dessen unläugbares Wirklichsein demnach die erste aller Gewißheiten und der letzte subjective Grund aller Wahrheit und Gewißheit ist.

Das Verfahren des Carteſius, durch den Zweifel zur Gewißheit zu dringen und durch Bestreitung der Objectivität des sinnlichen Bewußtseins die Apriorität übersinnlicher Wahrheiten zu begründen, war für seine Zeit völlig neu, und konnte nicht verfehlen, das lebhafte Interesse seiner Zeitgenossen anzusprechen. Sein Verfahren hatte nichts gemein mit dem unfruchtbaren, resultatlosen Skepticismus seiner Vorläufer, eines Montaigne, Charron, Sanchez, Lamothe-Levayer, welche eine resignirte Verzichtleistung auf alles eigentliche Wissen gepredigt hatten; der Carteſische Zweifel bot sich vielmehr als Instrument dar, die überlieferte Wissenschaft in Platonischer Weise wieder zu erneuern und umzugestalten, eine Reform, welche sich Angesichts der durch den veränderten Geist und Geschmack der Zeit bedrohten Haltung und Stellung des Peripatetismus als ein zeitgemäßes Bedürfniß nahe zu legen schien. Die Aristotelische Naturansicht schien sich gegenüber den neuen Entdeckungen und Erfahrungen auf dem Gebiete der Naturkunde für die Länge nicht mehr behaupten zu können, und eine veränderte Methode der Forschung konnte zu Ergebnissen führen, mit welchen sich die hergebrachte peripatetische Anschauungsweise nicht weiter vertragen mochte. Die Naturempirie eines Gaſſendi hatte auf den Atomismus hingeführt, und stellte folgerichtig Materialismus und Atheismus in Aussicht; was konnte demnach willkommener sein, als ein neues Organon des Geistes, welches die Mittel bot, die ewigen Wahrheiten des menschlichen Geistlebens auf eine von allen Ergebnissen und Umgestaltungen der Naturforschung und Naturkunde unabhängige Weise sicher zu stellen? In diesem Sinne wurde die Carteſische Philosophie von den Vätern des Oratoriums angesehen, einer christlich-Platonischen Akademie von priesterlichen Verehrern des heiligen Augustinus [1]), deren Gründer, Cardinal Berulle,

[1]) Über Geist und Zwecke dieses Institutes vgl. Bossuet, Oraison funèbre du P. Bourgoing, des dritten Superiors dieser Congregation. — Der dieses Institut vom Anfange her beseelende Geist spricht sich bereits in seinen

bereits für des Cartes großes Interesse gefaßt und ihn zur Ausarbeitung und Veröffentlichung seiner philosophischen Gedanken ermuntert hatte. Unter seinem Nachfolger de Condren wurde die Cartesische Philosophie in die Häuser des Oratoriums als Lehre eingeführt, Gibieuf und La Barde, letzterer anfangs ein entschiedener Gegner, später aber eifrigster Verfechter derselben, ihre ersten Vertreter in der Congregation. P. André Martin knüpfte an die Cartesische Begründung von Sein und Eigenschaften Gottes die Augustinisch-Platonische Lehre von den göttlichen Ideen und ewigen Wahrheiten, und arbeitete seinem berühmten Schüler Malebranche vor, mit dessen Leistungen die religiös-philosophischen Bestrebungen des Oratoriums in den Culminationspunct ihrer Glanzhöhe rückten. Aus dem Cartesischen Postulate der Existenz Gottes als absoluten Garanten der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnisse bildete sich im Oratorium die Lehre vom Schauen aller Dinge in Gott heraus, eine Theorie, an deren specifischer Gestaltung Plato, Augustinus und des Cartes, jeder in seiner Art, Antheil hatten. Der Grundgedanke der Theorie ist Augustinisch; die entschiedene Betonung der Allgemeingültigkeit, Ewigkeit und Nothwendigkeit der Verstandesbegriffe, die unabhängig von der verworrenen Sinneserkenntniß ihre Wahrheit behaupten müssen, klingt Platonisch; an der in Gott gesetzten intelligiblen Ausdehnung, in welcher alle rein begrifflichen Eigenschaften und Beziehungen jedes sinnlichen Einzeldinges beschlossen sind, wird der Einfluß der vor-

---

ersten literarischen Hervorbringungen aus; so z. B. in P. Fournenc's Universae philosophiae synopsis accuratissima, sinceriorem Aristotelis doctrinam cum mente Platonis passim explicata et illustrata, et cum orthodoxis SS. Doctorum sententiis breviter dilucideque concinnans. Paris 1655, 3 Voll. in 4°. In der Vorrede dieses Werkes heißt es: Paranti mihi compendium in quo brevissime simul ac amplissime peripateticarum omnium quaestionum argumenta discuterentur, multa cum ex novis observationibus, iisque doctissimis quibus recentiores aliqui philosophiam nobilitarunt, tum vel multo uberius ex antiquis monumentis Platonicorum excerpta occurrerunt, ex quibus non parum splendoris ac dignitatis elucubrationibus nostris accessurum putavi. In der Einleitung zum zweiten Theile, der die Moral enthält, rechtfertiget er sich gegen den Vorwurf: At cur Platonem toties? und fragt, den Vorwurf retorquirend: Imo cur tam saepe Aristotelem alii citant ac demirantur? Philosophiam hic profiteor, non theologiam.

herrschend mathematischen Denk- und Anschauungsweise des Cartesius und überhaupt des ganzen Zeitalters nicht zu verkennen sein. Die mathematisch verständigte Erkenntniß der Natur, sagt Malebranche, ist die ächte Verstandeserkenntniß der Natur, und das Studium der Mathematik ein bestes Mittel zur Einübung der rechten Methode des Forschens, die keine andere, als die analytische ist. In Kraft dieser Methode haben ein Vieta [1]), ein Descartes den wissenschaftlichen Geist des Jahrhunderts erneuert und gehoben, und durch Anwendung dieser Methode auf die Naturforschung eine großartige Bereicherung des menschlichen Erkennens in Aussicht gestellt, aber eben nur im Bereiche dessen, was wirklich zum Gegenstande wissenschaftlicher Einsicht erhoben werden kann, während Aristoteles gar nicht daran dachte, den oft nur zu complicirten und vielverzweigten Ursachen und Gründen der Einzelerscheinungen, die wol nie vollständig ermittelt werden können, nachzuforschen, sondern mit Erklärung aus logischen Gründen und unzergliederten Vorstellungen des sinnlichen Bewußtseins sich begnügt [2]). Diese Reflexion Malebranche's schließt nun eben nur eine Bestätigung und Billigung des Cartesischen Verfahrens in sich, mit Aufgebung des bisherigen peripatetischen Verfahrens, von einem angeblich sicheren und verläßlichen Erfahrungswissen zu den höheren unsichtbaren Gründen des Gegebenen aufzusteigen. Damit wird jedoch kaum gesagt sein wollen, daß der philosophische Unterbau der scholastischen Theologie ein ganz verfehlter war; dieß wäre zu weit gegriffen, und hieße die eigenthümliche ideelle Berechtigung übersehen, die dem plastischen griechischen Denken, das eben, soweit es der sinnlichen Erscheinungswelt zugekehrt war, in Aristoteles am meisten sich durchgebildet hatte, und als eine dem nachfolgenden analytischen Denken naturgemäß

---

[1]) Franz Vieta, ein berühmter Mathematiker und Maitre des Requetes bei der Königin Margaretha von Frankreich, † 1603, Erfinder der analysis speciosa. Andere Schriften von ihm sind: Relatio calendarii Gregoriani; Canones in calendarium Gregor. perpetuum; Responsum ad problema Adriani Romani; Werke über Algebra, Geometrie, Astronomie, die zum Theil ungedruckt geblieben, aber von Anderen sehr ausgebeutet worden sind.

[2]) Als ein specielles Beispiel hiefür hebt Malebranche (Recherche de la Vérité, 8ième edit., Paris 1749, liv. III, chap. 3.) die Aristotelische Vereinerleiung der Ursachen der Färbung von Haaren und Augen an Menschen und Thieren hervor.

vorausgehende Vorstufe des Erkennens mit bleibenden Errungenschaften für jede weitere Entwickelung zu betrachten ist. Zudem stand das Detail der Aristotelischen Physik in einem meist zufälligen Verhältnisse zum theologischen System des heiligen Thomas; Thomas selbst gestand, daß er von der Natur und ihren Kräften nicht mehr zu wissen verlange, als für ihn als Theologen zur Erkenntniß der höheren Wahrheiten des Glaubens eben nothwendig sei. Wol aber war es nicht zufällig, daß ihm gerade die von dem sinnbegabten Griechenvolke ausgebildete Formenlehre als Substrat seiner theologischen Speculation dargeboten wurde; er fand in ihr eben eine ausreichend durchgebildete Form des natürlichen Weltbewußtseins, dessen Inhalt er im Ganzen und Wesentlichen in sein System aufnehmen konnte, die rectificirenden Änderungen nicht gerechnet, die sich vom Standpuncte der gläubigen und theologischen Anschauungsweise von selber ergaben. Er konnte deßhalb ein großer Denker sein, ohne irgendwie philosophischer Skeptiker sein zu müssen; ja ein Theil, ein wesentliches Moment dieser ihm eigenen Größe ist es, daß er die vom plastischen Geiste des Griechenthums ausgebildete Formenlehre mit unbefangenem Sinne, jedoch keineswegs ungeprüft, hinnahm, und sie so wol und zweckmäßig für seine erhabenen Intentionen zu verwenden wußte.

Die peripatetische Speculation ist auf die unmittelbare Evidenz der sinnlichen Erfahrung gebaut, und diese Evidenz erklärt sich speculativ wieder aus dem Füreinander des Verstandes und der Sinnendinge, welchem gemäß die concrete Einzelexistenz des Dinges und der abstrahirte Begriff desselben sich wie Stoff und Form zu einander verhalten [1]). Von diesem Standpuncte aus mußte ein philosophischer Zweifel an der Realität der gemeinen Erfahrung geradezu als absurd erscheinen; und die Vertheidiger des Thomismus, z. B. ein Guerinois, ermangeln auch nicht, dieß hervorzuheben. Sie konnten demnach auch kein Bedürfniß einsehen, Gott zum unmittelbaren Garanten der Wahrheit unserer Begriffe von der Sinnenwelt zu machen, und ließen die Lehre des Malebranche von einem Schauen der Dinge in Gott ohne weitere Berücksichtigung ganz abseits liegen. Überhaupt begann die Erörterung der philosophischen Probleme von nun an eine Richtung zu nehmen, welcher

[1]) Die nähere Begründung dieser Auffassung Bd. II, S. 107 ff.

haben. Ferner wären nach der Cartesischen Doctrin keine Sensationen des Schlafenden möglich; denn er will, daß bloß dann, wenn mittelst des Sinnesorganes auf den Nerv gewirkt wird, welcher fadenförmig zum Gehirne geht, eine Sensation statt habe. Bei einer solchen bloß vorübergehenden Bewegung würden sich die inneren Perceptionen abwesender und einst gewesener Gegenstände nicht begreifen lassen. Die von ihm ersonnenen winzigen Grübchen der Zirbeldrüse, deren eingedrückte Vertiefungen das Gedächtniß der Wahrnehmung so lange conserviren sollen, bis sie wieder verwachsen, sind eine chimärische Erfindung und streiten gegen die anfängliche Behauptung, daß die Sensation in bloßer Nervenbewegung bestehe. Und wozu sollten sie dienen, wenn sie nicht eben die von Cartesius geläugneten species intentionales der wahrgenommenen Dinge wären? Die Sinneseindrücke sollen nach Cartesius die der Seele eingebornen Vorstellungen wecken; wie stimmt dieß mit der Behauptung vom Erlöschen der Vorstellung nach Verwachsung der Grübchen der Zirbeldrüse? Die Meinung, daß die Seele durch Reception von bildenden Eindrücken der Körper entwürdiget würde, stützt sich auf die falsche Ansicht, als ob die Seele bei Reception der Bilder sich physisch leidend verhalten müßte. Cartesius erzählt von einem Mädchen, welchem bei verbundenen Augen, ohne daß sie etwas wußte, der Arm amputirt wurde; sie klagte nach der Amputation über Schmerz in den Fingern, die sie nicht mehr hatte, und dieß soll eine Bestätigung der Cartesischen Theorie der Sensationen sein. Als ob das Mädchen nicht eben nur aus einem Irrthum des Verstandes den Ort des Schmerzes in die Finger verlegt hätte! Und gesetzt, es wäre der Schmerz auch apprehensive im Gehirne, so kann er elicitive doch nur an der Stelle der schmerzenden Berührung statt haben. Specielle Erörterungen stellt Guerinois noch über Schall und Geruch an, welche mit Aristoteles und Thomas formaliter als perceptible Qualitäten der Körper zu nehmen sind, während Cartesius die zitternde Luftbewegung, die vom geschlagenen Körper ausgeht, für den Schall nehme und mit Gassendi gewisse vom riechenden Körper ausströmende Theilchen für das Object des Geruches halte, was in keiner Weise zuläßig sei, indem hiemit der Geruchssinn mit dem Tastsinn identificirt, und das Specifische der Geruchsaffection ganz übersehen werde. Nicht durch die Poren, sondern durch die Nase dringt der Geruch ein, auf ein specifisches

Organ wirkend. Mit dieser Controverse hängt jene über die Thierseelen zusammen, deren Existenz von den Cartesianern geläugnet wird, weil sie im bloßen Sinnenleben kein cognoscitives Princip anerkennen, um die übrigen animalischen Functionen auf rein mechanische Weise erklären zu können. Dagegen verweist Guerinois auf die heilige Schrift: 1 Mos. I, 21. 24. 29. 30; II, 7; Tob. XI, 9 — auf Augustinus Confess. X, c. 17; Quant. anim., c. 29; Basilius Hex. 8; Ambrosius Hex. V, 3 und endlich auf die in der täglichen Erfahrung an den Thieren wahrzunehmenden Eigenschaften der Erinnerungsfähigkeit, Sagacität, Gelehrigkeit u. s. w.

So weit waren die scholastischen Thomisten im Stande, der neuen Denkbewegung auf dem Gebiete der Psychologie zu folgen und sie mit Gründen zu bekämpfen; sie verstummten aber vor den neuen, noch heute bewunderten psychologischen Entwickelungen, welche Malebranche an einen Satz der Peripatetiker anschloß, daß nämlich der wahre und eigentliche Grund unserer Sinnestäuschungen nicht in den Sinnen, sondern im Geiste selber liege, und zwar, wie er im Besonderen hervorhob, in der Freiheit. Diese Wendung war unerwartet und überraschend, der Gang der Untersuchung auf ein bisher noch wenig erforschtes und bebautes Gebiet gelenkt. Hier bot sich vor Allem auch die Entdeckung, daß die Imagination oder das Vermögen, abwesende oder einstgewesene Dinge vorzustellen, ein zusammengesetztes Vermögen und zwischen der activen Imagination der Seele und der passiven Imagination des Leibes zu unterscheiden sei; daß es vornehmlich der Wille sei, der die im Imaginiren thätigen Lebensgeister und die Gehirnfibern, in welche die Bilder eingegraben werden, in Bewegung setzt. Von Überfluß oder Mangel, Lebendigkeit oder Trägheit, Stärke oder Schwäche der Lebensgeister, so wie von der Feinheit oder Grobheit, Feuchtigkeit oder Trockenheit, Biegsamkeit oder Steifheit der Fibern und von den mannigfaltigen Beziehungen zwischen ihnen und den Lebensgeistern hängt Art und Grad der imaginativen Lebendigkeit und Thätigkeit des Menschen ab. In der Fähigkeit der Gehirnfibern, eine bestimmte Disposition länger zu behalten, besteht die Gedächtnißkraft des Menschen; da die äußeren Eindrücke stärker auf das Gehirn wirken, als die bloße Imagination, so ist auch das Gedächtniß für wirklich Wahrgenommenes stärker, als jenes für die

bloß innerlichen Imaginationen. Beide aber, die Imagination und die Sinneswahrnehmung, sind nur Modificationen unserer Seele, und es muß als Grundregel zur Vermeidung aller Irrthümer im sinnlichen Wahrnehmen gelten, in dem Inhalte der Wahrnehmung lediglich nur eine Beziehung des wahrgenommenen Dinges zu unserem Körper erkennen zu wollen. Darin, daß man in Wahrnehmung dieser Beziehungen das Ding selber, wie es an sich ist, wahrgenommen zu haben glaubt, besteht eben die, nicht in den Sinnen, wol aber in unserem Urtheil begründete Täuschung derselben. Wer darf behaupten, daß unser Auge das Ding so sieht, wie es ist? Wie vieles entdeckt nicht die Loupe, was dem unbewaffneten Auge entgeht! Und doch gibt es noch Kleineres, als mittelst der Loupe wahrgenommen werden kann. Alle Augen sehen zwar denselben Gegenstand in gleicher Entfernung unter demselben Sehwinkel, und doch ist die sinnliche Vorstellung von der Größe dieses Gegenstandes nicht bei Allen dieselbe. Unsere Augen sind natürliche Lunetten, deren allgemein gleiche Beschaffenheit in jedem Individuum auf eigenthümliche Weise modificirt ist, so daß man vielleicht annehmen darf, nicht zwei Menschen sehen einen und denselben Gegenstand unter einer und derselben gleichen Größe. So gibt es auch natürliche Täuschungen über die Größe entfernter Gegenstände; man hält z. B. einen Glockenthurm aus derselben Entfernung gesehen für größer oder kleiner, entfernter oder näher, je nachdem die Landschaft zwischen dem Beobachter und Thurme viele Abwechslung bietet, oder im Gegentheile flach, kahl und leer ist; der Mond erscheint uns aufgehend größer, als wenn er hoch am Himmel steht. Ein auf einem Schiffe Schlafender wird aufwachend beim Anblicke eines fremden Schiffes ganz anders urtheilen, wenn er im Schreck erwacht und Alles in Hast arbeiten sieht, als wenn er um sich Alles ruhig sieht; im ersten Falle wird die Sinnestäuschung von der vermeintlichen Ruhe des eigenen bewegten Standortes von selber zerstört, im letzteren Falle dringt sich ihm das Trügliche derselben nicht auf.

In gleicher Weise will nun Malebranche auch die Täuschungen der übrigen Sinne aufdecken, und aus ihnen die körperlichen Qualitäten der Aristoteliker und Anderes in der Körperlehre derselben erklären; mit weniger Glück und Berechtigung, indem die nachfolgenden Entdeckungen der Physik sich immerhin mit der Aristotelischen,

ohne principielle Änderung der letzteren, vereinbaren lassen. Indeß liegt in dem, was Malebranche über die reine Subjectivität der Empfindung sagt, sehr viel Anregendes und Beachtenswerthes; er machte den Anfang mit dem Versuche einer auf Beobachtung und Erfahrung gegründeten Seelenkunde. Es ist nun erstlich die Rede von den Täuschungen Bezugs der Einwirkung der Objecte auf die Sinnesnerven. Warum erkennt man nicht, daß, so wie der durch einen Nadelstich verursachte Schmerz etwas bloß Subjectives ist, so auch die Wärme eine bloß subjective Empfindung sei, die aus einer Ausströmung kleiner, unseren Hautsinn afficirender Theilchen des verbrennenden Holzes zu erklären ist? Also ist die Wärme keine Qualität der Körper. Ähnlich verhalte es sich mit den Farben, mit dem Lichte, mit Gerüchen, Geschmacksempfindungen, Tönen u. s. w., welche sämmtlich nicht Qualitäten der Körper, sondern von Actionen derselben in unseren Sinnen hervorgebracht sind. Eine andere Classe von Irrthümern betrifft die Bewegungen der Sinnesnerven selber. So hält man die Affection der Handfibern durch das Feuer für die Wärmeempfindung selber; und umgekehrt ist man, weil man die Affection des Sehnerves nicht empfindet, der Meinung, er sei gar nicht afficirt worden. Starke Eindrücke, z. B. Hitze und Kälte wirken auf die Körper so mächtig, daß die Seele verleitet wird, zu meinen, dieselben seien nicht bloß in Feuer und Eis, sondern im Leibe selber. Andere sind wieder so schwach, daß ihr gar nicht einfällt, dieselben zum eigenen Leibe gehörig zu betrachten. Diese Verwirrung des Urtheils hat ihren Grund in der Sünde, durch welche die Seele gewissermaaßen selber fleischlich geworden ist, und daher lediglich nach der sinnlich-wahrnehmbaren Beschaffenheit des Eindruckes urtheilt. Aus einer solchen falschen Auffassung der Sensationen stammen nun auch die falschen Sätze der peripatetischen Physik; indem man die Sensationen für etwas Objectives hält, statuirt man essentielle Differenzen körperlicher Qualitäten; indem man die wesentliche Bedeutung der Figur der kleinen, das Ding constituirenden Theilchen nicht kennt, und doch irgend etwas vorhanden sein muß, was den einen Körper vom anderen unterscheidet, erfindet man die substanziellen Formen.

Wir wollen nunmehr sehen, wie sich zu diesen Ausführungen zwei Männer aus späterer Zeit verhalten, welche auf die Übereinstimmung ihrer Speculation mit jener des heiligen Thomas ein

großes Gewicht legten. Rosmini [1]) äußert sich sehr belobend über Malebranche's Entdeckung, daß die wahre Ursache des Irrthums im menschlichen Willen gelegen sei und alle anderen Ursachen, welche den Willen zum Irren geneigt machen, nur occasionelle Ursachen seien. Mit Recht räume Malebranche dem Willen diesen Einfluß erst auf die der Apperception nachfolgende Reflexion ein, indem die erstere unwillkürlich sei, also ohne Einfluß des Willens vor sich gehe. Man habe hier, fügt Rosmini erläuternd hinzu, selbstverständlich nicht auf den natürlichen und angebornen, sondern auf den wahlfreien Willen zu reflectiren, welcher auf eine bestimmte Weise inclinirt werden kann, und zwar zufolge der Ähnlichkeit, welche das Falsche mit dem Wahren hat, z. B. die scheinbare Bewegung mit der wirklichen. Tadelnswerth findet aber Rosmini, daß Malebranche das Wesen des Körpers in die Ausdehnung setze; der Begriff der Ausdehnung schließt keinen Gedanken von Kraft oder Thätigkeit in sich, aus welcher doch das Entstehen einer Sinnesempfindung hergeleitet werden muß. Eben so erklärt Rosmini auch noch weiter, daß die Thätigkeit nicht aus der Natur des Körpers sich ergebe, mithin ein zum Wesen desselben hinzukommendes Accidens sei. Er tadelt an Berkeley, daß dieser die sensiblen Qualitäten mit den Sensationen confundirte; daraus erkläre sich der falsche Idealismus desselben. Der Satz der Alten, daß die sinnlichen Vorstellungen Bilder der Außendinge seien, bleibe insoferne wahr, als er sich auf die außersubjective (estrasoggetiva) Seite der Vorstellungen, d. i. auf die primären Eigenschaften der Dinge beziehe. Diese liegen im Begriffe der Ausdehnung enthalten, und sind mit jenem der Kraft auf das engste verbunden; hieher gehören die Beweglichkeit, die Figur, die Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit u. s. w. Diese Eigenschaften sind Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung; das Princip der sinnlichen Wahrnehmung aber, oder die sensitive Seele ist nicht ein anderes neben dem intellectiven Princip, welches vom Anfange her den noch unbestimmten Seinsgedanken in sich hegt, sondern beide Principien sind eine und dieselbe Sache, und demnach der objective Wahrnehmungsinhalt zugleich auch eine nähere Determination des ursprünglich unbestimmten Seinsgedankens. In den sensiblen Qualitäten denken wir implicite zugleich

[1]) Sull' origine delle idee.

dasjenige mit, wodurch sie getragen sind; daher jene abstracte Trennung von Subject und Qualität, wie sie bei den Realisten vorkommt, nicht mehr zu halten ist.

Das Angeführte reicht hin, um kenntlich zu machen, wie weit Rosmini vom Standpuncte unserer heutigen Naturerfahrung sich der Thomistisch-peripatetischen Lehre nähern zu können glaubt. An Balmes [1]) blieb unstreitig mehr von jener Richtung haften, welche sich seit des Cartes im Gegensatze zur Thomistisch-peripatetischen Naturansicht entwickelte. Er anerkennt, daß es ein von allen Accidenzen des Körpers zu unterscheidendes Etwas geben müsse, welches den Körper zum Körper machte, und von den Aristotelikern substanzielle Form genannt wurde. Ob es aber gerade so im philosophischen Denken gefaßt werden müsse, wie es von den Scholastikern gefaßt worden, oder wie sonst — darüber werde wol immer Streit bestehen, und der Streit kaum je entschieden werden. Wir erkennen zwar die Existenz der körperlichen Welt, deren Beziehungen zu uns, und so weit sie unserer Beobachtung unterworfen ist, ihre Eigenschaften und Gesetze; aber in ihr Innerstes dringen weder unsere Sinne, noch unsere Instrumente. Mit jedem Fortschritte der Mittel der Beobachtung entdeckt der menschliche Geist neue Geheimnisse, und merkt allmählig, daß die Schranken, die ihm ihr inneres Wesen verdecken, statt vor ihm niederzufallen, vor ihm in die unermeßliche Weite eines oceanischen Gefildes zurückweichen. Das unendlich Große wie das unendlich Kleine wird er nie erreichen, so weit er auch mit Teleskop und Mikroskop vordringen mag; die Kette, die ihn an den Leib fesselt, gestattet ihm nicht, den Flug der reinen Geister nachzuahmen. Wir sehen demnach, daß es vorzüglich die mathematisch-experimentale Weltbetrachtung ist, welche den Ton und Charakter der Balmes'schen Philosophie bestimmt, und hierin steht er der Bildungsepoche Malebranche's ungleich näher als Rosmini, welcher mit so großem Interesse den neuen Ergebnissen der medicinischen Wissenschaft, der Psychologie u. s. w. folgte. Beide sind mit Malebranche darin einig, daß das ganze sinnliche Erfahrungswissen zuhöchst unter die Form der Ausdehnung zu fassen sei; während aber Rosmini auch eine Erkenntniß des Objectes als solchen zugibt, ist Balmes geneigt, sie

[1]) Filosofia fundamental, verdeutscht durch Dr. Lorinser: Fundamente der Philosophie, 4 Theile, Regensburg 1855 ff.

mit Malebranche dahin gestellt sein zu lassen. „Es scheint" — sagt Balmes —, „daß der menschliche Geist für alle seine Beziehungen zur materiellen Welt nur Eine idea matrix hat, die der Ausdehnung. Aus den unzähligen Modificationen dieser Idee ursprungen alle Wissenschaften, welche die Materie zum Gegenstande haben." „Die Ausdehnung ist die Basis der Geometrie, und nicht bloß dieser; denn Alles, was wir von der körperlichen Natur erkennen, reducirt sich auf Einzelheiten, Anwendungen und Modificationen der Ausdehnung, womit jedoch die Ideen der Zahl und der Zeit sich verbinden. Was wir über die Sensationen wissen, und was hier den Namen der Wissenschaft verdient, ist in den Modificationen der Ausdehnung inbegriffen." „Die Ausdehnung an sich, das ganze Universum an sich, ist so, wie Gott es erkennt; und mit der Erkenntniß Gottes vermischt sich keine jener sinnlichen Vorstellungen, von welchen unsere schwache Vernunft stets begleitet ist. In diesem Falle ist das Positive, was in der Ausdehnung bleibt, die Multiplicität mit einer gewissen constanten Ordnung. Die Continuität an sich ist nichts Anderes, als diese Ordnung, und insofern sie in uns sinnlich vorgestellt ist, ein rein subjectives Phänomen, das die Realität nicht berührt [1])."

Rosmini tadelt an Malebranche, daß er das Wesen des Körpers in die Ausdehnung setze, deren Gedanke zu jenem der Action sich völlig gleichgültig verhalte. Malebranche kam zufolge des Einflusses, welchen Leibnitz auf ihn übte, von der Cartesischen Vorstellungsweise allmählig ab, und die wiederholten Ausgaben seiner Recherche de la vérité lassen die bezüglich dieses Punctes in seinem Geiste vor sich gehende Umstimmung deutlich erkennen. Er gesteht Leibnitz zu, daß man, beim Begriffe der bloßen Ausgedehntheit als ruhender Masse stehen bleibend, die Existenz der Körper nicht erweisen könne. Es handelte sich aber für Leibnitz nicht bloß um die philosophische Erweisung des Kraftvermögens der einzelnen Körper, sondern auch um Überwindung der mechanischen Ansicht in der kosmischen Physik. Cartesius wollte aus einer stets gleichen Bewegung des Weltganzen die Stabilität der physikalischen Gesetze ableiten. Die Bewegung — bemerkt Leibnitz — ist eine bloße

[1]) Auf diese Anschauungen wird denn auch eine Erklärung der Möglichkeit der Eucharistie gegründet. Vgl. Fundamente, Thl. II, S. 275 ff.

Wirkung, die ein Princip voraussetzt; solche Principien müssen nothwendig angenommen werden, um den Bestand der Welt zu erklären. Ein stets gleichmäßiges Bewegtsein der Welt durch Gott widerspricht der physikalischen Erfahrung; eine Verdoppelung der Schnelligkeit bringt das Vierfache der Wirkung der einfachen Schnelligkeit hervor; daher muß mit der Kraft der Bewegung auch die Quantität der Bewegung verdoppelt sein, und die Schnelligkeit des Bewegtwerdens kann nicht bloß von der Größe des Körpers abhängen [1]). Zudem hat Descartes übersehen, daß Alles, was über Bewegung, Ungleichheit derselben und Schnellkraft gesagt wird, auch für den Fall, daß sie als unendlich groß oder unendlich klein genommen werden, sich erhärten lassen müsse. Auch hierin, d. i. in Bezug auf beständige Intension und Remission der Bewegung gibt Malebranche endlich nach, und erklärt sich für überwunden. Sein Ordensgenosse Gratry findet in der Anwendung des Leibnitz'schen Infinitesimalcalculs auf die Gesetze der Bewegung eben die Bewährung der Lehre Malebranche's von der intelligiblen Ausdehnung in Gott [2]). Was sind die unendlich kleinen Bewegungen anders — fragt Gratry —, als die unbeweglichen Principien der Bewegung über allem Bewegten? Allgemeiner genommen bedeutet ihm das unendlich Kleinste die übergeschöpflichen Principien der Bewegung, der Ausdehnung, der Zeit und des Maaßes. Sie müssen in Gott selbst hinein verlegt werden; dieß ist das einzig Richtige zwischen den beiden falschen Extremen der atheistischen Läugnung der Realität des unendlich Kleinsten, oder der pantheistischen Annahme einer actuellen Theilbarkeit der geschaffenen Natur in's Unendliche. Auch Leibnitz habe sich durch seine Phantasie täuschen lassen, und die concrete Materie mit der intelligiblen Ausdehnung confundirt; dieß verleitete ihn, die bloß in Gedanken zu vollziehende unendliche Theilbarkeit der letzteren für eine reelle Eigenschaft der ersteren zu halten.

Nach Malebranche schauen wir demnach unsere Verstandesbegriffe von den irdischen Dingen in Gott, im Logos, in der allge-

---

[1]) Siehe Troisième Lettre à Mr. Arnauld in: Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil. Paris 1857, p. 236.

[2]) Gratry, Logique, Tom. II, chap. V, §. 3.

meinen Vernunft. Schon Augustinus hatte gezweifelt, ob man spiritus und ratio als wesenhaft zusammengehörige und ohne einander gar nicht denkbare Potenzen ansehen dürfe; Malebranche läßt die individuelle ratio ausschließlich in Kraft und im Lichte der allgemeinen thätig sein.

Dawider erhob sich von befreundeter Seite Widerspruch. Arnauld[1]) bestreitet die Ideenlehre Malebranche's, hauptsächlich aber den Satz, daß wir die Dinge nicht unmittelbar wahrnehmen. Allerdings sind die Körper nicht die activen Ursachen unseres Wahrnehmens; daraus folgt aber nicht, daß sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden können; es ist nicht nothwendig, daß die Dinge die Perceptionen der wahrnehmenden Seele hervorbringen, die Seele bringt sie eben selber hervor, die Perceptionen sind Modificationen der wahrnehmenden Seele, resultirend aus der von Gott ihr verliehenen Fähigkeit des Erkennens. Das Wahrnehmen ist selber schon ein Erkennen, sofern nämlich darin die wahrgenommene Sache schon objectiv in der Seele vorhanden ist. Es bedarf keiner von der Perception verschiedenen Idee zur Erkenntniß der irdischen Dinge; und es ist sogar widersinnig, eine solche in Malebranche's Sinne anzunehmen; denn die Kenntniß der irdischen Dinge soll doch gewiß den Zwecken unseres Lebens und seiner Verrichtungen dienen, daher wir nicht an die Kenntniß eines intelligiblen, sondern eines wirklichen Feuers, der wirklichen, nicht der intelligiblen Sonne u. s. w., also überhaupt eben dessen, was wir appercipiren, gewiesen sind. Die Apperception ist selber schon die Idee des Gegenstandes, soweit sie nämlich eine Modification der Seele ist; sie hat eben zwei Seiten, eine der Seele zugewendete und eine andere dem Gegenstande zugewendete. Damit begegnet er dem Einwurfe Malebranche's, daß die Apperception doch nur etwas ganz Subjectives sei. Aber, fragt Malebranche weiter, wie können denn diese particulären Modalitäten das Allgemeine darstellen? Darauf antwortet Arnauld, daß das Allgemeine nirgends anders, als im Denken existire: Universalia tantum in mente — in repraesentando et non in essendo. Auch sei Malebranche's Lehre vom Schauen der Dinge in Gott verworren und mit Widersprüchen belastet. Bald soll es ein Schauen der

[1]) Des vraies et fausses idées, ce que enseigne l'auteur de la Recherche de la Vérité. Par M. Antoine Arnauld, Docteur de Sorbonne. Cöln 1683.

göttlichen Ideen, bald ein Schauen in einer unendlichen, intelligiblen Ausdehnung sein. Aber eine Ausdehnung in Gott setzen, thut einer würdigen Vorstellung von Gottes Wesen Abbruch. Malebranche sagt freilich, daß Gott die Ausdehnung erkennen müsse, weil er sie hervorgebracht; daß er sie aber nur in sich erkennen könne. Auf solche Weise könnte man aber Alles in die Gottheit hineintragen, Gott schließt dann auch Millionen Ungeziefers in sich. Gott erkennt nicht nur, was in ihm ist, sondern auch, was außer ihm ist, mithin die Geschöpfe, die er hervorgebracht hat[1]). Und was soll man sich unter der intelligiblen Ausdehnung eigentlich denken? Malebranche drückt sich hierüber widersprechend genug aus; bald ist sie ihm etwas Geschaffenes, bald etwas Ungeschaffenes, sie

---

[1]) Arnauld ratiocinirt, wie nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden braucht, in ganz nominalistischer Weise. Er berührt sich hierin vielfach mit Occam, bei welchem über die Lehren der Realisten von den Ideen in Gott z. B. Folgendes zu lesen ist: Istae ideae quae ponuntur, non realiter sunt ipsae creaturae, sed quidam respectus imitabilitatis, quibus divina essentia est imitabilis a creaturis. Sed tales respectus rationis non est necesse ponere propter quamcunque rationum praedictarum . . . . . quia intellectus divinus poterit intelligere omnia alia a se sine omnibus respectibus rationis. Praeterea per istos intellectus divinus maxime vilesceret, quia secundum istos, si intellectus divinus intelligeret aliud a se, ita quod illud objectum esset informans, actu suo intelligendi vilesceret; ergo si sola essentia divina non esset motivum sufficiens sui intellectus ad intelligendum omnia alia, relinqueret aliquid aliud, et per consequens vilesceret. Praeterea, aut respectus rationis praesupponit intellectionem creaturae, aut consequitur intellectionem creaturae. Non primum, quia secundum istud respectus rationis necessario consequitur aliquem actum intelligendi; ergo iste respectus consequitur actum intelligendi divinum quo intelligit suam essentiam absolute, non comparando eam ad quodlibet aliud, quod isti negant. Non potest dici secundum, quia tunc nihil fecerunt ad hoc quod Deus intelligeret alia a se, sicut effectus nihil facit ad esse suae causae quam consequitur. . . . . Artifex creatus sine omni respectu rationis potest habere cognitionem distinctam plurium distinctorum et distincta producere; ergo multo fortius artifex increatus poterit distincte plura cognoscere et postea in esse producere sine omni respectu rationis. . . . . Si perfectio creaturae et in Deo et idea sint idem, quaero, aut perfectio illa in Deo est realiter ipse Deus aut non: si sic, ergo sicut ipse Deus non est plures, ita ideae non erunt realiter plures. Comm. in Sentt. I, dist. 35, qu. 5.

iſt Gott und wieder nicht Gott, untheilbar und doch wieder theilbar, bald nur eminenter, ein anderes Mal doch auch wieder formell in Gott. Geſetzt aber, man gäbe dieſe intelligible Ausdehnung zu, ſo könnte ſie noch das Medium ſein, in welchem wir die Qualitäten der Dinge erkennen; daher könnte Niemand durch dieſes Schauen zur Kenntniß der Dinge kommen, die er noch nicht kennt.

Wenn Arnauld ſich der Ideenlehre Malebranche's entſchieden widerſetzte, ſo waren auch Fenelon und Boſſuet mit ihr nicht vollkommen einverſtanden. Boſſuet erklärt ſich gegen die intelligible Ausdehnung in Gott, Fenelon kann nicht zugeben, daß wir auch das Contingente und Particuläre in Gott ſchauen ſollten, obwol er, wie auch Arnauld und die Carteſianer überhaupt, annimmt, daß Gott ſelbſt die Modificationen der Seele bewirkt, welche aus Anlaß ihrer Wahrnehmungen entſtehen. Im Übrigen bildet Boſſuet's ideale Anſchauung den directeſten Gegenſatz zu Arnauld's pſychologiſchem Empirismus; er iſt auf dem Gebiete der Ideenlehre Platoniker, zahlreiche glanzvolle Stellen ſeiner Schriften, ſeiner philoſophiſchen ſowol, ſo wie ſeiner oratoriſchen, geben davon Zeugniß [1]). Die contingente Erkenntniß der actuellen Exiſtenz der Dinge erklärt er daraus, daß es nebſt der Idee des Dinges als ſolchen auch eine Idee der actuellen Exiſtenz gebe.

Leibniz findet ſich zu näheren Äußerungen über Malebranche's Ideenlehre durch einen Aufſatz veranlaßt, welchen er in Locke's nach-

---

[1]) Ainsi que la fin — heißt es in Boſſuet's Traité des causes — ne peut être que dans une nature intelligente, de même le premier exemplaire ne peut être que dans un esprit. . . Le premier exemplaire sur lequel ont été faites toutes choses, est, si l'on peut ainsi parler, la pensée de Dieu et son idée éternelle. . . . Le monde a été dressé sur le premier original. Les animaux, les arbres, les plantes et les autres choses de même nature étant semblables entre elles, il paraît qu'elles ont toutes le même modèle, et qu'il y a un exemplaire commun sur lequel elles sont formées, qui est la pensée de Dieu. Oeuvres philosophiques de Bossuet, publiées par L. de Lens, 2ième ed., Paris 1857, p. 451. Im Sermon sur la mort ſpricht er von dem unſeren Seelen eingeſchaffenen rayon de la face de Dieu . . . où nous découvrons, comme dans un globe de lumière, un agrément immortel dans l'honnêteté et la vertu; c'est la première raison qui se montre à nous par son image, c'est la vérité elle-même qui nous parle.

gelassenen Werken fand [1]). Locke unterwirft in diesem Aufsatze jene Lehre einer näheren Prüfung, und stellt zuvörderst aus, daß Malebranche seine Ansicht nur durch ein argumentum ad ignorantiam zu begründen wisse. Leibnitz erwidert, daß dieses Argument nicht zu verwerfen sei, wenn die Aufzählung aller unmöglichen Fälle vollständig sei. Locke fragt weiter, wie das zu Erkennende mit dem erkennenden Geiste unmittelbar geeiniget sein müsse? Vielleicht soll es heißen, bemerkt Leibnitz, unmittelbar auf den Geist wirken; und weil der Körper mit dem Geiste nicht so verbunden sei, daß er auf ihn wirken könne, so müsse der Geist auf eine davon verschiedene Art mit Gott verbunden sein. Aber, könne Locke mit Grund fragen, soll denn der Geist Gott mehr proportionirt sein, als der Leib dem Geiste? Malebranche hätte nicht das Proportions- sondern das Connexionsverhältniß in der Vergleichung beider Arten von Verbindung betonen sollen. Denn dieß leuchtet ein, daß der Geist wol ohne Leib, nicht aber ohne Gott existiren könne. Sinnreich frage Locke, ob denn Gott die Seele nicht derart habe schaffen können, daß in ihr den Vorgängen in und am Körper gewisse Perceptionen, wenn schon auf eine für uns unerklärliche Weise, entsprechen? In dieser Bemerkung liege eine Ahnung vom Systeme der prästabilirten Harmonie. Ungegründet ist der Einwurf Locke's, daß die materielle Sonne überflüssig sei, wenn wir die intelligible in Gott schauen; denn es handelt sich nicht bloß um die praktische Benützung des Sonnenlichtes, sondern um Erkenntniß der Wahrheit der Dinge, die unserem Nutzen und Bedürfniß dienen. Auch das Gleichniß, daß Gott der Ort der Geister sei, wird von Leibnitz gegen Locke in Schutz genommen; freilich stimme es nicht zu den übrigen Ansichten Malebranche's, indem ihm Raum und Körper das Nämliche seien. Locke's Frage, wie die Mannigfaltigkeit der Ideen mit der Einfachheit Gottes zu vereinbaren sei, treffe jedes System, nicht bloß jenes Malebranche's. Auch haben die Bedenken gegen eine Vereinbarkeit der vielen Modificationen mit der Einfachheit der Seele keinen Grund. Locke meint, die Idee des Unendlichen trete später ein, als jene des Endlichen und Begränzten. Diese Bemerkung ist wahr,

---

[1]) Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que M. Locke en a fait. Leibnitii Opp. ed. Erdm., p. 450 ff.

wenn man die Ideen als Bilder nimmt; dieselben aber als Fundamente der Notionen genommen, hat Malebranche Recht, indem im Gedanken des Kriteriums eher die unbestimmte, als die bestimmte Ausdehnung gedacht wird. Auch jenem Gedanken Malebranche's, daß Gott das einzige Object der Geister sei, hätte Locke mehr Beachtung und Aufmerksamkeit schenken sollen. Es fällt Locke auf, daß Malebranche, im Gegensatze zu Röm. I, 20 von Gott statt von den Creaturen ausgehe; indeß lassen sich die apriorische und aposteriorische Methode miteinander ausgleichen; erstere wäre wol die bessere, ist aber schwieriger als letztere. Locke begreift nicht, warum Malebranche behaupte, daß unsere Kenntniß von unserer Seele unvollkommener sei, als jene von den äußeren Dingen; schauen wir jene nicht auch in Gott? Das Wahre ist, bemerkt Leibnitz, daß wir Alles in uns und in unseren Seelen schauen, und daß unsere Kenntniß von der Seele eine sehr wahrhafte und eigentliche Kenntniß ist, vorausgesetzt, daß wir auf sie Acht haben; daraus gewinnen wir die Erkenntniß von Sein, Substanz, und selber von Gott, so wie wir durch Reflexion über unser Denken den Begriff von Ausdehnung und Körper gewinnen. Indeß liegt dieß Alles in unserer Seele kraft dessen, daß es ihr von Gott gegeben ist, und daß sie kraft einer unmittelbaren und continuirlichen Emanation aus Gott alle Perfectionen in sich eingewickelt trägt. Darum kann man auch sagen, daß das Object ihrer Selbstbetrachtung eigentlich Gott sei, und daß Alles in Gott erkannt werde. Wenn Malebranche sagt, daß wir die Essenzen der Dinge in den göttlichen Eigenschaften schauen, so wollte er vielleicht sagen, daß die göttlichen Eigenschaften die einfachen Notionen begründen, welche wir von den Dingen haben, die Notionen: Sein, Macht, Erkenntniß, Ausbreitung, Dauer, welche nach ihrer absoluten Bedeutung nur in Gott, in den Creaturen aber auf limitirte Weise enthalten sind [1]).

Leibnitz's Bemerkungen gegen Locke wurden, soweit sie zu Gunsten Malebranche's lauten, auch von dem berühmten italienischen Philosophen und nachherigen Cardinal, dem Barnabiten G. S. Gerdil wiederholt, welche seine philosophische Laufbahn in ungewöhnlich frühen Lebensjahren mit jugendlicher Begeisterung für den

[1]) Vgl. außerdem Leibnitz's: Examen des Principes du R. P. Malebranche, Opp. p. 690 ff.

christlichen Plato Frankreichs begann. Seine ersten Schriften waren gegen Locke's Empirismus gerichtet, die zweite derselben eine Apologie des neuen Idealismus gegen Locke [1]). Er suchte die von Malebranche selber gegebene Begründung der Ideenlehre durch neue Argumente zu bereichern. Die Perception ist nicht repräsentativ, wie Arnauld meint; denn sonst wäre nicht nöthig, daß, um Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, Gott selber das unmittelbare Object dieser Perception sein muß. Gott ist vermöge seiner Unermeßlichkeit unmittelbar in uns präsent; es läßt sich demnach nicht einsehen, warum er nicht unmittelbar von uns sollte percipirt werden können. Unser Verstand kann über die verschiedenen Seinsgrade der Dinge nicht urtheilen, ohne sie auf einen Höchsten zu beziehen; er muß also zunächst die höchste Vollkommenheit erkennen, und in Erkenntniß dieser vermittelt sich ihm das Verständniß der verschiedenen Vollkommenheitsstufen der geschaffenen Dinge.

Indeß kam Gerdil im Verfolge seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, seiner philosophischen und theologischen Studien von seiner anfänglichen unbedingten Anhänglichkeit an Malebranche mehr und mehr ab, und wurde Eklektiker; einer zweiten Ausgabe der Defense du P. Malebranche schickte er eine Avvertenza voraus, in welcher er dieses Werk als eine Jugendarbeit bezeichnete, deren Hauptabsicht weniger eine Vertheidigung Malebranche's, als vielmehr eine Widerlegung Locke's gewesen sei. Er entwickelt sofort die Hauptpuncte seines eigenen ideologischen Systems, wie es sich aus seinen Studien gestaltet, und reducirt es auf folgende Momente:

1. Bei der Erfassung eines Objectes müsse man die Affection des erfassenden Intellectes unterscheiden von der Species oder dem intelligiblen Bilde, durch welches dem Intellect das wirkliche Object dargestellt wird.

2. Bei der einfachen Perception verhält sich der Verstand passiv, gemäß dem alten, auf Aristoteles' Auctorität in den Schulen angenommenen Grundsatze: Intelligere est quoddam pati (vgl. Thom. 1 qu. 14, art. 2).

3. Die erste Operation des Verstandes, die simplex appre-

---

[1]) Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'examen de M. Locke. 1748.

hensio, ist keinem Irrthume unterworfen. Hierüber sind alle Schulen einig.

4. Diese einfache Perception wird im Geiste durch eine Thätigkeit Gottes hervorgerufen. Nicht in dem Sinne, als entschleierte oder offenbarte Gott dem menschlichen Geiste in diesem Leben seine Wesenheit — wie es etwa mit einem Bilde voll Figuren sei, das man offen hinstelle, und wo nun ein Jeder sein Auge nach Belieben gerade auf den Gegenstand heften könne, der ihm am Besten gefalle; wie Manche es nach dem bildlichen Ausdrucke von Malebranche verstanden und davon Anlaß genommen haben, ihn als einen Geisterseher zu behandeln —, sondern vielmehr in dem Sinne, daß Gott, welcher in eminenter Weise die Ideen aller Dinge enthalte, deren intellectuelles Abbild, das unmittelbare Object der Perception, dem Geiste durch seine Thätigkeit eindrücke. Diese Lehre hat auch P. Thomassin aus zahlreichen Stellen des heiligen Augustinus herausgelesen, eine andere Deutung derselben, als die hier gegebene, schien ihm unmöglich.

Gerdil war Eklektiker und schätzte die Systeme der Philosophie vornehmlich nach ihrer Verwendbarkeit zur Erläuterung und Vertheidigung der religiösen Lehren des Christenthums. Sein bedeutendstes Werk: Introduzzione allo studio della Religione kann als erster Versuch einer christlichen Apologetik betrachtet werden, gleichwie Malebranche's Recherche de la Vérité als ein erster Versuch einer christlichen Religionsphilosophie. Um ein Bild von Gerdil's Eklekticismus zu geben, heben wir aus der Introduzzione die Charakteristik der fünf vornehmsten und berühmtesten unter den ihm bekannten Philosophen: Plato, Aristoteles, Cartesius, Newton, Leibnitz aus. Plato, ein erhabener und umfassender Geist, überschaut, Einzeluntersuchungen unter sich lassend, von hoher Warte die Structur des Universums; er entdeckt in der bewunderungswürdigen Mannigfaltigkeit der Formen eine eben so wunderbare Proportion und Beziehung zu einer höchsten Einheit, die ihn auf den Gedanken eines Urbildes und Architypes der Welt im ewigen Gedanken eines weisesten und besten Verstandes, und zur Entdeckung der ewigen, unwandelbaren Ideen des Wahren, Schönen, Guten führt. Aristoteles, von entgegengesetzter Geistesart, richtet sein ganzes Augenmerk auf Erforschung des innersten Wesens der Einzeldinge und ihrer verschiedenen Principien, des allgemeinen Grundes aller Be-

wegung und der verschiedenen Arten von Bewegungen der Einzeldinge. Wie Plato eine immaterielle und über alle Weltdinge erhabene göttliche Natur fand, so kam Aristoteles auf einen ursprünglichen ersten Beweger, dem er jedoch die Freiheit und die Sorge für die Einzeldinge absprach. Carteſius, durch unabläßige mathematiſche Studien an klares und einfaches Denken gewohnt, zog die Philoſophie aus dem Dunkel der ſubſtanziellen Formen [1]) und der qualitates occultae an das Licht klarer und intelligibler Principien, und gewiß nicht ohne Glück und Erfolg. Er bewies jenen Grundgedanken des unſterblichen Galilei, der das Fundament der geſammten mechaniſchen Phyſik iſt: daß eine einfache Transpoſition der Theile des Körpers hinreiche, ihm ein ganz verändertes Ausſehen zu geben, ohne Dazwiſchentreten von Generation und Corruption, und daß wir ſolche Metamorphoſen jeden Tag ſehen. Carteſius gab dieſem Princip noch mehr Feſtigkeit dadurch, daß er die ſogenannte ſinnliche Qualität als ſubjective Apperception erklärte, und alle Erſcheinungen der Wirklichkeit auf bloße Veränderungen der Größe, der Geſtalt und Bewegung der Theile einer homogenen Materie zurückführte. Und wie bereits Thomas die Unmöglichkeit einer Compenetration der Dimenſionen erkannte, ſo ſchloß Carteſius weiter, daß eben hiedurch auch die Impenetrabilität des Körpers, oder Dasjenige, was den Körper zum Körper macht, begründet werde. Er gab keine anderen Eigenſchaften der Materie zu, als jene, welche aus der Idee derſelben ſich ergeben: Impenetrabilität, Figur, Theilbarkeit, Beweglichkeit; er entzog die Materie jeder undenkbaren Einwirkung des Geiſtes, und leitete ihre Bewegung, den Anfang und die Fortdauer derſelben, einzig von Gott her, ſo wie auch die Geſetze der Bewegung, in deren Auffindung er es allen nachfolgenden Forſchern leicht machte, die von ihm ſelber begangenen Fehler zu verbeſſern. Newton, dieſes große, über jedes Lob erhabene Genie, verwandte ſeinen ganzen Scharfſinn darauf, die Phänomene der Naturkräfte zu beobachten, ihre Geſetze auf exacte For-

[1]) Si parla delle forme sostanziali intese nel senso peripatetico — fügt Gerdil erklärend bei — quali entità distinte realmente dalla materia, e non di quelle che resultano dalla varia tessitura de' corpi, per le quali si spiega da' moderni il modo della corruzione e vicende vole generazione de' medesimi, quale ha certamente luogo nella natura.

meln zurückzuführen und die Elemente der Zu- und Abnahme der Kraftäußerungen zu entdecken. Er fand, daß alle Materie gleich schwer sei, und die Untersuchung der Natur der Schwere Anderen überlassend, suchte er die Proportionsverhältnisse der wechselseitigen Massenanziehung in's Klare zu bringen. Sein besonnener, tiefdringender Geist entdeckte hiebei, daß die constanten Massenanziehungsverhältnisse der Weltkörper durch einen höchsten Verstand, durch Gott ursprünglich gegründet und geordnet sein müßten; und so wurde auch ihm, gleich wie Cartesius, die physikalische Forschung zum Mittel eines wissenschaftlichen Nachweises der Grundideen der Religion und des Christenthums. Newton und Leibnitz möchten, wenn ein Vergleich aus ganz anderem Gebiete statthaft ist, sich im Bereiche der wissenschaftlichen Welt zueinander verhalten, wie auf politischem Gebiete Peter der Große von Rußland zu Carl XII., dem Alexander der Schweden; der eine gründend und ausführend, der andere anregend, kühn und unternehmend, nach allen Seiten ausgreifend. Über Leibnitz's esoterische Lehre läßt sich nichts Gewisses sagen; man weiß, wie er sich über die Auffassung, die seine Theodicee erfuhr, äußerte. Wie nun immer seine Lehre beschaffen sein möge, so viel geht aus der Wolff'schen Verarbeitung der Leibnitz'schen Philosophie hervor, daß die logischen Principien der Widerspruchlosigkeit und des zureichenden Grundes dazu verwendet werden, die Denknothwendigkeit der Existenz Gottes (in Cartesischer oder eigentlich Anselm'scher Weise) und einer höchsten, intelligenten, unendlichen Welturſache nachzuweisen, die aus der Möglichkeit unendlich vieler Welten die beste hervorzog, um sie in's wirkliche Sein zu setzen.

Wir sehen demnach — fährt Gerdil fort —, daß die verschiedensten Wege der Philosophie auf dieselben religiösen Grundwahrheiten hinführen, mag man mit Plato durch die leuchtenden Räume idealer Welten wandeln, oder mit Aristoteles die natürlichen Principien der Dinge aufspüren, oder mit Cartesius alle möglichen Combinationen des Mechanismus aufsuchen, oder mit Newton die Bewegungskräfte des Weltganzen abwägen, oder mit Leibnitz mittelst der beiden logischen Grundgesetze operiren. Plato lehrt uns in den göttlichen Ideen die ewigen Wahrheits- und Möglichkeitsgründe der Dinge kennen, Aristoteles im ersten Beweger eine intelligente, in sich ruhende, Eine und untheilbare Kraft, Cartesius die einzig mög-

liche Ursache aller örtlichen Bewegung der an sich trägen Materie erkennen, Newton zeigt ihn uns als einzig möglichen Ordner des Universums, Leibnitz als das vermöge der widerspruchlosen Denkbarkeit seines Seins wirklich Existirende und Primum Determinans aller Seinswirklichkeit.

Das Gesagte läßt Gerdil's späteres Verhalten zur Philosophie seiner Zeit, wie zur Scholastik hinlänglich erkennen. In neuester Zeit ist vom Thomistischen Standpuncte aus eine Widerlegung der von ihm in der „Defense" vertretenen Malebranche'schen Ideenlehre erschienen, und auch auf die von ihm im Besonderen zu Gunsten derselben geltend gemachten Instanzen Bezug genommen worden. Die betreffende Widerlegung findet sich in mehreren Aufsätzen der Civiltà cattolica, des vielverbreiteten literarischen Organes der italienischen Jesuiten[1]), und ist von augenscheinlich kundiger Hand geliefert. Vor Allem wird daselbst einmal die Zweideutigkeit gerügt, in welche Malebranche verfällt, indem er Object und Mittel der Erkenntniß confundirt. Wir erkennen, sagt er, die Dinge nicht durch sie selbst; der natürliche Schluß wäre nun: also durch ein Mittleres, als welches sich eben die Idee bietet. Statt dessen mache Malebranche die Idee sogleich zum Objecte selber. Um aber jene Vermittelung als unmöglich erscheinen zu machen, legt er der peripatetischen Lehre von der species impressa und expressa einen ganz falschen Sinn unter; er versteht die species impressa in Epikuräischem Sinne als ein von den wahrgenommenen Dingen sich ablösendes und in der wahrnehmenden Seele sich absetzendes Gebilde, das Vermögen der Ideenerzeugung erklärt er für eine Fiction des menschlichen Stolzes, indem es irreligiös sei, den secundären Ursachen eine selbstständige Wirksamkeit zu vindiciren, und zur Production von Ideen eine schöpferische Kraft nothwendig wäre. Demzufolge muß Malebranche nothwendig behaupten, daß jede Modification, selbst die Mittheilung einer bloßen Bewegung an einen Körper, einen schöpferischen Act fordere; dieß verwirft aber der gesunde Verstand und die gesunde Philosophie, als eine Sache, die nach Leibnitz's treffender Bemerkung zum Pantheismus führt. Zeugen und Schaffen sind zwei sehr verschiedene Dinge. Es ist falsch, daß

[1]) Vgl. Deutsche Ausgabe der Civ. Catt., Münster, Jahrgang 1857, Lieff. 6, 7 und 10.

der Geist, um Ideen zu erzeugen, vorher wissen muß, was er thut. Dieß ist bei Operationen der Kunst nöthig, nicht bei jenen der Natur. Oder sollte wirklich die Sonne, um das Bild der sichtbaren Gegenstände in unserem Augennetze mit ihren Strahlen abzuzeichnen, Optik und Malerei studirt haben? Dann kommt auch der Intellect in seinen ersten Acten nicht nach dem Willensacte, sondern er geht ihm voraus, und der Willensact ist wol zur Übung der reflexiven, nicht aber der directen Erkenntniß vonnöthen. Eben so wenig hält die Bemerkung Stich, daß uns die Ideen wegen ihrer großen Zahl nicht angeboren sein können. Wer hat denn je gesagt, daß dem Menschen alle möglichen Ideen angeboren seien? Rosmini wollte bloß die Idee des Seins angeboren, und alle anderen daraus abgeleitet wissen. Selbst die gleichfalls von Malebranche verworfene, und in der That unrichtige Ansicht, daß Gott im Momente der Perception die Idee hervorbringe, ist noch immerhin eher zuläßig, als ein unmittelbares Schauen Gottes. Erstere Ansicht ist ein unphilosophischer Recurs auf Gott, letztere aber ein imaginärer Sprung. Malebranche sagt ferner, die Seele könne die außer ihr liegenden Objecte auch nicht durch Betrachtung ihrer eigenen Vollkommenheiten erkennen. Aber sie müßte, weil selber doch einige Vollkommenheiten besitzend, doch wenigstens auch einige Vollkommenheiten der Dinge aus sich erkennen können. Malebranche darf auch nicht sagen, daß die Seele nicht in ihr eigenes inneres Wesen eindringen könne; denn wenn der Menschengeist die Fähigkeit hat, Gott zu sehen, so ist nicht einzusehen, warum er nicht auch sich selbst direct sollte sehen können. Kurz das ganze Argument per exclusionem ist verfehlt. Nicht minder unzulänglich sind seine übrigen Argumente. Gott thue nicht auf krummen und ungebahnten Wegen, sagt Malebranche, was sich auf einfachen und geraden thun lasse; wenn er demnach durch bloße Selbstoffenbarung in uns Erkenntnisse hervorrufen kann, so werde er kaum andere Umwege zur Erzeugung von Kenntnissen in uns machen. Aber, ist die unmittelbare Selbstoffenbarung an den Menschen nicht das Aufgebot des allerhöchsten und allergrößten Mittels? Hätten wir das directe Schauen Gottes nicht, sagt Malebranche, so wäre unser Geist nicht in völliger Abhängigkeit von ihm. Indeß beweisen die von ihm citirten Stellen der Schrift nur die Nothwendigkeit des göttlichen Concurses zu den Actionen der Creatur. Malebranche bemerkt, dieser concursus divinus sei ein

confuser Begriff. Mit Unrecht; denn dieser Begriff hat eben so viel Klarheit und Bestimmtheit, wie tausend andere Wahrheiten, die man durch unantastbare Vernunftschlüsse gewinnt, und die totale Abhängigkeit der Creaturen von Gott wird vollständig gewahrt, wenn man sich darauf beschränkt, zu sagen, daß Gott sie erschafft, in ihrem Sein erhält, zu ihren Handlungen bewegt und darin sie unterstützt. „Die Ideen wirken auf unseren Geist, erleuchten ihn, machen ihn glücklich oder unglücklich, je nach den angenehmen oder unangenehmen Affectionen, die sie in uns erzeugen. Nun kann Gott allein auf die Geister wirken, weil Gott allein über ihnen steht, also u. s. w." Hier wird übersehen, daß die Ideen nicht effectiv, sondern formal und affectiv wirken; die Idee erleuchtet uns nur dadurch, daß sie Geistesact ist, gleichwie die Cirkelfigur einen Ring nur dadurch rund macht, daß sie die Modification dieses Metallstückes ist. In seinem letzten Argumente, daß bei Läugnung des Schauens in Gott Gott nicht mehr Endzweck des Menschen bliebe, macht sich Malebranche der Confundirung Gottes mit dem abstracten Guten schuldig; wie er sonst auch geneigt ist, Gott und das abstracte Sein zu confundiren.

Auf dieses letztere Gebrechen der Malebranche'schen Lehre gründete P. Hardouin, von welchem Huetius gelegentlich sagte, derselbe arbeite bereits dreißig Jahre an der Zerstörung seines Rufes, ohne damit fertig werden zu können, die Anschuldigung eines verdeckten Atheismus [1]). Mehr Grund hatte der Vorwurf einer Verwandtschaft mit Spinoza, welchen jedoch Malebranche auf das Lebhafteste von

[1]) Über des Jesuiten Dutertre Schrift: Refutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M.... 3 Voll. (Paris 1715) bemerkt Leibnitz in Hinsicht auf den bemängelten Punct: Le même Auteur examine dans son second Tome la Theologie naturelle du P. Malebranche; mais son début me paroit outré, quoiqu'il déclare de ne représenter que les soupçons d'autrui. Ce Père disant que Dieu est l'Etre en general, on prend cela pour un être vague et notional, comme est le genre dans la Logique; et peu s'en faut qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Atheisme; mais je crois que ce Père a entendu, non pas un être vague et indéterminé, mais l'Etre absolu, qui differe des Etres particuliers bornés, comme l'espace absolu et sans bornes differe d'un cercle ou d'un quarré. Lettre a M. Remond de Montfort, Opp. p. 736.

sich ablehnte. Den von Mairan gezogenen Vergleich zwischen der Lehre von der intelligiblen Ausdehnung in Gott und zwischen Spinoza's System der Ethik will er um keinen Preis zugeben; Spinoza sei ein Atheist, sein System eine entsetzliche und zugleich lächerliche Chimäre.

Der bedeutendste zeitgenössische Gegner Malebranche's auf religions-philosophischem Gebiete war Fenelon, welcher, obwol der neueren antischolastischen Denkrichtung zugethan, dennoch ihren Ausschreitungen oder Unzukömmlichkeiten, namentlich den theologisch bedenklichen, gleich Bossuet, mit Entschiedenheit entgegentrat [1]). Malebranche zerstöre die Freiheit in Gott, wenn er behaupte, daß Gott unverweigerlich der höchsten Ordnung oder souverainen Weisheit, die freilich sein eigenes Wesen sein soll, unterworfen sei. Wäre dieß, so hätte Gott keine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten; denn es wäre nichts möglich als das, was wirklich ist, und alles Andere unmöglich. Allerdings lasse Malebranche Gott die Freiheit zu schaffen oder auch nicht zu schaffen; aber wenn Schaffen vollkommener ist als Nichtschaffen, woher kommt Gott die Freiheit oder Möglichkeit des Nichtschaffens? Müßte er nicht vielmehr von Ewigkeit her schaffen? Auch die Allmacht Gottes scheint hiebei in Frage gestellt, wenn Gott jedem Dinge den höchstmöglichen Grad der Vollkommenheit ertheilen muß. Woher nimmt die Philosophie das Recht, die Macht Gottes zu beschränken? Malebranche beruft sich auf seinen Grundsatz von der Einfachheit der göttlichen Wege, womit er eigentlich nichts Anderes sagen will, als daß Gott nichts Unnützes thue; was bei ihm darauf hinauskommt, daß es für Gott eine unnütze Sache sei, die Vollkommenheit seines Werkes zu vergrößern, und daß er ihm aus diesem Grunde keine höhere gibt, als es eben durch ihn erhält. Wie kann aber Malebranche dann noch consequenter Weise die Wunder zugeben, die er doch glaubt und vertheidiget? Wie kann er neben dem generellen Willen Gottes noch einen particulären, auf die wunderbare Vervollkommnung der Einzeldinge gerichteten Willen annehmen? Endlich bekämpft Fenelon auch noch die Gnadenlehre Malebranche's; er wirft ihm vor, gegen das Mysterium der Praedestinatio gratuita zu verstoßen und

[1]) Refutation du Système de la nature et de la Grace (d. i. einer so betitelten Schrift Malebranche's).

zum Semipelagianismus hinzuneigen, insofern er den Dispositionen und Verdiensten der menschlichen Seele wenigstens indirect einen Einfluß auf die Gnadenvertheilung einräume. Es sei einer der gefährlichsten Irrthümer, wenn Malebranche den Menschen aus sich selbst einen höheren Grad des Wohlgefallens am Guten erringen lasse, als ihm durch die zuvorkommende Gnade zu Theil geworden.

Fenelon hatte diese Kritik auf Anregung Bossuet's unternommen; beide waren demnach in den beregten Puncten über Malebranche einverstanden, und ihr Urtheil für das theologische Frankreich maaßgebend, wie aus den ausführlichen Widerlegungen der Irrthümer Malebranche's, welche z. B. Tournely's Praelectiones theologicae enthalten, zu ersehen ist.

Fenelon und Bossuet waren die beiden durchgebildetsten christlichen Denker ihres Jahrhunderts, und hatten sich zur Cartesischen und Malebranche'schen Philosophie in ein freies Verhältniß gestellt. Bossuet wollte nicht Philosoph vom Fache sein; sein großartiger Geist, auf der Grundlage einer reichen und umfassenden wissenschaftlichen Bildung und Gelehrsamkeit fußend, wollte sich keine Quelle des Erkennens verschließen, und legte es daher auf kein begrifflich abgeschlossenes System philosophischer Einsichten an; so hoch er die Strenge wissenschaftlicher Methode schätzte, so wollte er doch auch den Eingebungen des gesunden natürlichen Sinnes und der unbefangenen Wahrnehmung ihr Recht gewahrt wissen. In Wahrheit aber waren es eigentlich die Inspirationen eines erhabenen Genies, von welchen seine geistige Thätigkeit getragen war, und in welchen er sich allwärts mit den großen Gedanken älterer und neuerer Weisheit geistig begegnete. Keiner Schule angehörig, fand er in seiner Seele etwas mit der erhabenen Denkart des großen Thomas Aquinas Verwandtes, und würdiget in diesem Sinne die eigenthümlichen Vorzüge der Platonischen, wie der Aristotelischen Weisheit; die tiefsinnigsten Gedanken der Theologie findet er bei dem heiligen Augustinus, die vornehmste Auctorität der Schule ist ihm der heilige Thomas [1]); in der Physiologie aber sucht er sich mit Hilfe Carte-

[1]) Demnach erklärt er sich auch in der Frage von den Universalien im Thomistischen Sinne, mit ausdrücklicher Zurückweisung der Scotistischen und nominalistischen Ansicht. Vgl. Bossuet's Logique, liv. I, chap. 28 ff. Über das Verhältniß von Bossuet's Logik zu jener von Port-Royal vgl. die

sischer Principien zu verständigen [1]). Sein für den Dauphin abgefaßter Abriß der Anatomie [2]), eine meisterhafte Schilderung der kunstvollen und zweckmäßigen Organisation des menschlichen Körpers, hat den Anstoß zu ähnlichen, im Interesse christlicher Belehrung ausgeführten teleologischen Betrachtungen der Natur gegeben, in welchem Zweige religiös-apologetischer Literatur später Bonnet sich vor Allen hervorthat. Bossuet's Werk über die Universalgeschichte ist einer der glänzendsten und großartigsten Versuche einer Geschichtsphilosophie, welcher in seiner Art von keinem nachfolgenden überboten worden ist [3]).

Fenelon unterscheidet sich von Bossuet entschieden durch ein gewisses Vorwiegen der metaphysischen Denkrichtung, aus welchem Grunde er sich auch der Cartesischen Methode näher anschließt, als Bossuet. Dieser hielt die Cartesische Schrift de methodo allerdings sehr hoch; er erklärte sie für die vorzüglichste Leistung des Cartesius, ja für das vornehmste philosophische Werk seines Jahrhundertes. Aber er läßt den methodischen Zweifel bei Seite, während dieser von Fenelon [4]) principiell adoptirt und somit auch der Cartesische Ausgangspunct des Philosophirens angenommen wird [5]). Wir überheben uns des Preises der sprachlichen und rhetorischen Schönheiten jener

---

Introduction zu der bereits erwähnten, durch de Lens besorgten Ausgabe der ges. phil. Schr. Bossuet's, p. XVII.

[1]) Dieß hindert ihn jedoch nicht, in den principiellen Fragen, welche die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib betreffen, bei der Thomistischen Auffassung stehen zu bleiben; vgl.: Connaissance de Dieu et de soi-même, chap. II, §. 1. Consequent erklärt er sich auch für die jener Verhältnißbestimmung entsprechende und analogisch congruirende Lehre der praemotio und praedeterminatio physica; vgl. Traité du libre arbitre, §. 8.

[2]) Derselbe findet sich in der Connaiss. de Dieu etc., chap. II.

[3]) Über Bossuet als Philosophen vgl. Nourisson, Essai sur la philosophie de Bossuet, Paris 1852.

[4]) Vgl. Fenelon's Demonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs. — Auch in diesem Werke ist bereits der teleologischen Naturbetrachtung große Aufmerksamkeit gewidmet; man vergleiche die größere Hälfte der ersten Abtheilung (S. 7—143 der Pariser Ausgabe von a. 1739).

[5]) Vgl. Fenelon, l. c. S. 327 ff.: Première vérité decouverte, l'existence de celui, qui doute — Idée claire, principe de certitude etc.

Gedankenentwickelungen, in welchen Fenelon als methodischer Zweifler zur Gewinnung der ersten evidenten Wahrheiten vordringt, die sich ihm aus der durch das Denken bezeugten Thatsache der Existenz des denkenden Ich ergeben; so wie in der daran sich schließenden Ableitung der Idee eines durch sich nothwendigen und unendlichen Seins. Seine Ausführungen lassen sich in einem ähnlichen Tone an, wie Malebranche's Meditations chretiennes, und haben in Augustin's Soliloquien ihr Vorbild; sie sind nicht bloß Meisterwerke des Gedankens, sondern es ist der ganze innere Mensch, der Mensch voll Phantasie und Gemüth, voll erhabener Anmuthungen und ergreifender Regungen, welcher in diesen philosophischen Meditationen forscht, denkt, dichtet und betet.

Fenelon knüpft als Metaphysiker an die Cartesische Lehre an, so wie Malebranche als Ideolog sie weiter zu gestalten versucht hatte. Beide überwinden den Zweifel, beiden dient er nur zur Ermittelung einer höheren geistigen Gewißheit. Nicht so verhielt es sich bei Pascal, in dessen jansenistisch getrübtem Bewußtsein der Zweifel eine ganz andere Bedeutung hatte, als bei Cartesius; Pascal sinkt als philosophischer Denker auf Montaigne's Standpunct zurück, nur ist sein Skepticismus von einem ganz anderen Habitus des Gemüthes getragen und durchgeistet, als bei dem vorherrschend weltlich gesinnten Montaigne. Etwas der Cartesischen Denkrichtung Verwandtes zeigt sich bei Pascal in der Bedeutung, welche er der Mathematik beilegt; dieselbe genügt ihm aber nicht, und indem er gleich Cartesius das Unbestimmte und Unendliche mit einander verwechselt, findet er, daß die Mathematik, auf den Gedanken des Unendlichen hinführend, uns entdecken läßt, wir seien, zwischen das unendlich Große und unendlich Kleine gestellt, unvermögend, Beides zu finden, und hätten somit auf eine wissenschaftliche Vernunfterkenntniß Gottes und der Natur zu verzichten. An die Stelle der philosophischen Vernunfterkenntniß will er die Religion gesetzt wissen, an die Stelle des philosophischen Ich-Principes die moralische Erkenntniß seiner selbst. Übrigens sieht er in der Anwendung der Mathematik auf die Naturkunde eine unberechenbare Erweiterung des menschlichen Wissens in Aussicht gestellt, und darin den möglichen und wirklichen Fortschritt der wissenschaftlichen Vernunfterkenntnisse begründet; die Gegenwart überrage hierin bereits weit die Alten, wir seien die Alten, weil durch die Erfindungen

langer Jahre gereift. Auch dieß ist eine der Seiten, worin sich Pascal mit den Anhängern des Cartesius berührt, eine Seite, wodurch sich wieder Andere von der Cartesischen Schule abgestoßen fühlten, wie Huetius, welcher den Cartesianern gerade die Geringschätzung des gelehrten, historischen Wissens und der Kenntniß des Alterthums so übel nahm, und dieß um so mehr, als er das Cartesische Ich-Princip für ein gänzlich unfruchtbares Princip hielt. Huetius wirft dem Cartesius vor, ein inconsequenter Zweifler zu sein [1]); er hätte den Zweifel nicht bloß als Methode, sondern als Princip geltend machen sollen, indem derselbe das einzige Gesetz sei, welches die menschliche Vernunft in ihrer Schwäche als eine sichere, zuverläßige und allgemein gültige Maxime nachweisen könne. Der Satz: Cogito ergo sum sei ein bloßer Syllogismus, und bewege sich darum in einem fehlerhaften Cirkel; und gesetzt, der Schluß bewiese, was Cartesius durch ihn bewiesen haben will, wäre es nicht denkbar, daß die Vernunft, dem Geschicke einer unentrinnbaren Täuschung verfallen, nothwendig falsch schließen müsse? Es gibt also gar keine menschliche Vernunftgewißheit, und läßt sich deren Möglichkeit gar nicht beweisen; die Objectivität der vom Menschen zu erkennenden Wahrheiten hat nur im christlichen Offenbarungsglauben eine hinreichende Bürgschaft; den Glauben gibt aber der Mensch sich nicht selber, er hat ihn von Gott, und derselbe wird desto mächtiger und stärker sein, je mehr der Mensch die Schwäche und Blindheit der eigenen Vernunft anerkennt. In der Bestreitung der angebornen Ideen und der Cartesischen Begründung der Unterscheidung von Seele und Leib stützt sich Huet auf Gassendi und Sextus Empiricus. Die ganze Cartesische Philosophie sei übrigens gar nicht das Neue, wofür sie sich selber ausgebe; den methodischen Zweifel, das Kriterium der Evidenz und die allgemeinen Regeln der Methode konnte Cartesius bei Augustin und Aristoteles finden [2]),

[1]) Huetii Censura philosophiae Cartesianae (1694). — Ferner ein opus posthumum desselben Verfassers: Traité de la faiblesse de l'esprit humain (1723). Diesem Werke stellte später Muratori entgegen: Delle forze dell' intendimento umano, o pirronismo confutato.

[2]) In den Huetianis, c. 11 heißt es von Aristoteles: Quoi qu'il soit le premier auteur de la methode, on peut dire neanmoins, que sa methode manque de methode, et qu'il est encore bien eloigné de cette exacte

bei Plato, Epikur und anderen Dogmatikern die Unterscheidung von Geist und Leib, bei Augustin, Claudius Mamertus, Anselmus seinen Beweis für das Dasein Gottes, bei Protagoras und den Cyrenaikern den Satz, daß wir nichts über das Ansich der Außendinge wissen, indem unsere Perceptionen rein subjectiver Natur seien.

Huet's Urtheil über die Cartesische Philosophie fand Leibnitz's Anerkennung [1]), wurde aber von Muratori mißbilliget, welcher

---

et fine précision, où notre siecle a porté les speculations philosophiques. — Über Thomas wird in demselben Werke gesagt: Dans toute sa Somme on ne trouve aucune division, ni aucune definition; et il jette d'abord l'esprit de son lecteur, sans aucune préparation au milieu des questions le plus épineuses et sans rendre aucune raison du tissu de son ouvrage.

[1]) La meilleure réponse que Mrs. les Cartesiens pourroient faire — schreibt Leibnitz an den Abbé Nicaise — seroit de profiter des avis de Mr. d'Avranches; de se defaire de l'esprit de secte, toujours contraire à l'avancement des sciences; de joindre à la lecture des excellens ouvrages de Mr. Descartes celle de quelques autres grands hommes anciens et modernes; de ne pas mépriser l'antiquité, où Mr. Descartes a pris une bonne partie de ses meilleures pensées; de s'attacher aux expériences, et aux demonstrations, au lieu de ces raisonnements généraux, qui ne servent qu'à entretenir l'oisivité et à couvrir l'ignorance; de tâcher de faire quelque pas en avant, et de ne se pas contenter d'être simples paraphrastes de leur Maître; et de ne pas négliger ou mépriser l'Anatomie, l'Histoire, les Langues, la critique, faute d'en connaître l'importance et le prix; de ne se pas imaginer qu'on sait tout ce qu'il faut, ou tout ce qu'on peut espérer; enfin d'être modeste et studieux, pour ne se pas attirer ce beau mot: Scientia inflat. Opp. p. 120. — Foucher de Careil verübelt es Leibnitz, daß dieser auch den Vorwurf adoptirt und öfter wiederholt, Carteſius habe die meisten Bestandtheile seiner Lehre anderswoher, namentlich von den Alten entlehnt: Nous ne croyons pas, qu'il doive les tourbillons à Leucippe, les explications mécanique des choses à Democrite, le plein et la division du continu à Aristote, la réduction des équations carrées aux cubiques à Ludovicus Ferrarius, son analyse a Viète, sa dioptrique à Képler et la règle des réfractions à Snellius, car il ne lui resterait rien en propre, et c'est vraiment trop peu pour un tel inventeur. Et d'ailleurs que resteroit-il à Leibniz, si on lui appliquait ce même procédé d'analyse et qu'on lui fît restituer comme autant de larcins, larcins de gènie sans doute, les monades à Bruno, la théorie des germes et l'idée d'une philosophie

namentlich über Huet's Pyrrhonismus ein sehr strenges Urtheil fällte; er hält diesen angeblich christlichen Skepticismus für böser und gefährlicher, als die Irrwege des Unglaubens und einer grundsätzlichen Immoralität. Muratori will aber deßungeachtet keinem philosophischen Dogmatismus irgend welcher Art das Wort reden, und erklärt den philosophischen Zweifel innerhalb gewisser Gränzen für berechtiget, ja für nothwendig; überhaupt sei das Ziel des Philosophirens nur ein relativ erreichbares, eine vollkommene Wissenschaft und absolute Gewißheit gebe es für uns nicht. Die Wissenschaft der Wissenschaften, das Buch der Bücher ist die Moral [1]), Ausgangspunct und Princip derselben das: Cognosce te ipsum, der versittlichte Grundtrieb der menschlichen Natur die vernünftige Selbstliebe, deren natürliche Regungen und Bethätigungen dem dreifachen Gebote der Gerechtigkeit, des Wohlwollens, der Religion zu unterstellen sind. In der Durchführung dieses Systems stützt sich Muratori auf Plato, Plotin, Marsilius Ficinus, Descartes, welchem letzteren er somit als methodischer Denker in gewisser Hinsicht näher kam, als der moralisirende skeptische Mystiker Pascal.

Wir übergehen die Beziehungen anderer Italiener zu Cartesius, unter welchen der Paduaner Minorit Fardella, auch mit Malebranche befreundet, den meisten Namen sich errang [2]), und wenden uns dem Manne zu, welcher eine Reaction im nationalen Sinne gegen die Cartesische Philosophie einleitete. Dieser Mann war der Neapolitaner Giovanni Battista Vico († 1774), welcher am vertrauten Studium der Alten, Plato's namentlich, großgezogen, mit einer umfassenden Kenntniß des Alterthums, seiner Sprachen, Institutionen und Schriftwerke ausgerüstet, in ähnlicher Weise, wie Huetius, von der Geringschätzung der Cartesianer gegen das historisch gelehrte Wissen sich

---

de la nature à Paracelse et à Van-Helmont, sa métaphysique à Descartes, ses découvertes mathématiques à Newton et à Cavalieri, ses idées sur l'anatomie à Swammerdam et à Malpighi, ses applications microscopiques à Löwenhöcke et à Hartsöcker etc. Evidemment il n'y a pas de philosophie, qui pût resister à un tel procédé de décomposition. Introd. preced. d. Nouv. Lettr. et Opusc. ined. de Leibniz, p. CXLV.

[1]) Muratori, La filosofia morale, esposta e proposta ai giovani, 2da. ed. 1737.

[2]) Vgl. Boullier, Tom. II, p. 507—524.

abgestoßen fühlte. Er gibt zu, daß Cartesius den denkenden Geist der Menschheit zur Selbstbesinnung gebracht und die menschliche Vernunft zu einem aufgeklärten Denken angeleitet habe. Aber der Metaphysiker soll auch ein Auge haben für die Erkenntnißquellen, welche sich ihm in den Überlieferungen der Geschichte, in den Manifestationen des socialen und praktischen Lebens erschließen, und die Resultate der isolirten metaphysischen Abstraction berichtigen und ergänzen. Vico will demnach, daß zu dem subjectiven Kriterium der Erkenntniß noch ein objectives, das geschichtliche und sociale, hinzutrete, oder der sensus communis, der für den als Gattungs- und Geschichtswesen existirenden Menschen eine so tiefgreifende Bedeutung habe. Eben so stößt sich Vico an der Sucht der Cartesianer, Alles nach geometrischer Methode beweisen zu wollen; dieß heiße unter veränderten Formen wieder zu dem, von ihnen doch principiell bekämpften Scholasticismus zurückkehren. Die Methode richte sich nach dem Gegenstande, sei demnach eine andere in der Physik, eine andere in der Geschichte, in der Mathematik, in Religion und Moral. Die Cartesianer wollen einzig eine abstracte Vernunfterkenntniß. Aber verfolgt denn die Vernunftwissenschaft nicht dieselben höchsten Ziele, wie das Recht und die Religion? Bezieht sie sich nicht auf Gott und auf das menschliche Geschlecht? Gehört sie nicht, gleich den positiven und historischen Institutionen, zu den Erziehungsmitteln der göttlichen Providenz? Die Cartesianer wollen abstrahiren von dem, was der älteste, erste Mensch wußte, und einen neuen Anfang der Philosophie begründen; haben denn ein Plato, ein Tacitus, ein Baco umsonst gelebt und gewirkt? Tacitus betrachtet den Menschen, wie er ist; Plato, wie er sein soll; Baco faßt ihn nach beiden Seiten, er versteht sich zugleich auf das contemplative und untersuchende, theoretische und praktische Erkennen (cogitare et videre). Indeß mangelt jedem dieser drei Männer noch etwas; die Platonische Weisheit bedarf eines geschichtlichen Fundamentes, Tacitus läßt das Bedürfniß einer allgemeinen Theorie fühlen, den speculativen Ausblicken Baco's muß eine weitere Ausdehnung gegeben werden. Hugo Grotius dürfte geeignet sein, sie zu ergänzen. Er, der Schöpfer des Völkerrechtes, hat in seinem Systeme das allgemeine Recht mit Theologie und Philosophie verschmolzen, und die daraus erzeugte Wissenschaft aus der Geschichte der Thatsachen und Sprachen begründet; damit ist nun auch ange-

deutet, welche lehrreiche und fruchtbare Resultate durch die Verbindung von Philosophie und Theologie zu erzielen seien. Aus dem Gesagten läßt sich bereits auf Inhalt und Tendenz zweier berühmtester Werke Vico's: Scienza nuova, und: De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda, schließen [1]). Sein wissenschaftliches Streben zielt zuhöchst auf eine Geschichtsphilosophie ab, die sich unter seinen Händen zum Nachweise der Entwickelung der drei höchsten, das menschliche Dasein regelnden und leitenden Principien gestaltet; die Geschichte zerfällt ihm darnach in drei Hauptepochen, in die theokratische, heroische und geschichtliche Zeit. In der ersten, der theokratischen, ward vornehmlich das religiöse Leben der Menschheit begründet, da der Bestand derselben zuhöchst und vornehmlich auf den Glauben an eine höchste Vorsehung gegründet ist, welchem die Cultmonumente des Alterthums Zeugniß geben. Die zweite Epoche ist die heroische, oder Sagenzeit, welche im Gegensatz zu den hieroglyphischen Denkmälern der ersten Epoche einen metaphorischen und poetischen Sprachausdruck sich geschaffen hat. Eben hierauf bezieht sich Vico's Scienza nuova, ein erster Versuch einer Philosophie der Mythologie und der geschichtlichen Religionen. Das dritte Zeitalter ist jenes der Bildung und Wissenschaft, der geistigen Denkreise, die sich in vernunftgemäßer Durchbildung der bürgerlichen Institutionen, und in Hervorbringung einer classischen Nationalliteratur offenbart. Diese drei Epochen entsprechen drei höchsten Principien des menschlichen Daseins: dem Vorsehungsglauben, dem Unsterblichkeitsglauben, welchem in Heldengräbern und in den große Menschen feiernden Gesängen ein perennes Denkmal gesetzt wird, dem Principe socialer Gesittung, welches in Regelung des häuslichen und bürgerlichen Lebens durchgegriffen hat.

Es ist von Interesse, Vico's Geschichtsphilosophie mit jener Bossuet's zu vergleichen. Die Unterschiede in den Anschauungsweisen beider sind augenfällig, und erklären sich sehr leicht. Man erkennt in Vico den Italiener, dessen Geiste die über den klassischen Boden seines Vaterlandes ausgesäten Denkmäler und Spuren längst entschwundener Culturepochen die Erinnerungen an eine große Ver-

---

[1]) Eine Gesammtausgabe der Werke Vico's erschien, durch M. J. Ferrari besorgt, zu Mailand 1837, 7 Bände.

gangenheit nahe legten; man erkennt in ihm den weltlichen Gelehrten, der berufsmäßig sich mit Rechtswissenschaft und sprachlichen Studien beschäftigte; man erkennt in seinem Streben die Nachwirkung der seit dem fünfzehnten Jahrhundert so lebhaft geweckten Vorliebe für Platonische Studien. Seine Geschichtsphilosophie ist eine durchaus von nationalem Geiste inspirirte, welche insofern eine weltbürgerliche Bedeutung hat, als Italien das Mutterland der abendländischen Bildung ist. Die Kenntniß des Orients und seiner ältesten Cultur fehlte ihm, nach dieser Seite mußte demnach auch sein Versuch lückenhaft und ungenügend bleiben; hierin hat erst die philologische Bildung und Gelehrsamkeit unseres Jahrhundertes einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan, und in preiswürdigen Arbeiten die Materialien einer künftigen Geschichtsphilosophie zu liefern angefangen. Bossuet hingegen faßt die Universalgeschichte vom theologischen und staatsmännischen Gesichtspuncte auf; er nimmt sich Augustin's Werk vom Staate Gottes zum Vorbilde, und gliedert die Epochen der Geschichte, wie Augustinus, nach den sieben Zeiten oder Tagen der Schöpfung, da wie die Schöpfung, so auch die providentielle Leitung und Führung der Menschheit auf Erden in sieben Zeiten sich vollenden soll. In diesen Geschichtszeiten treten nacheinander die großen Katastrophen der Weltbegebenheiten hervor, wir werden aus der Urzeit und patriarchalischen Zeit des Menschengeschlechtes in die historische hinübergeführt, wir sehen Reiche entstehen und fallen, wir überschauen die Aufeinanderfolge der Weltreiche und der durch sie repräsentirten Culturstände der Menschheit, deren Entwickelung den Eintritt der christlichen Zeit und der Sammlung der Völker in der Einen Kirche vorbereitet. Die Geschichte ist von einem höchsten Standpuncte aus betrachtet eine Geschichte der Religionen und Reiche; eine denkende, sittlich ernste Betrachtung der Begebenheiten lehrt, wodurch Reiche erhalten werden und was sie stürzen macht; es geschieht wol auch, um den Stolz der Herrscher zu demüthigen, letztlich aber dienen Fürsten und Völker nur den Absichten Gottes, der vom höchsten Himmel aus den Gang der Weltbegebenheiten nach seinem unerforschlichen Willen bestimmt und leitet. Die Kette seiner sichtbaren Führungen und Offenbarungen durch alle Zeit bis in die letzte Weltzeit herüber bildet die breite Lichtspur im Dunkel und Gedränge der scheinbar verworrenen Weltbegebnisse; die Abfolge derselben zielt auf ein sehr reelles Ergebniß

ab, welches unverkennbar aus dem Gesammtüberblicke der universalen Geschichtsentwickelung zu entnehmen ist: die Begründung des Reiches Gottes auf Erden, und die Einführung der christlichen Lebensordnung in den Bereich des weltlichen Staatslebens. Soweit läßt sich nach dem unvollendeten Abriß der Universalgeschichte (bis auf Karl den Großen reichend) die allgemeine Geschichtsansicht Bossuet's charakterisiren. Die Großartigkeit des Planes und der Anlage, so wie der Behandlung und Darstellung des Gegenstandes läßt den erhabenen Geist des Mannes erkennen, welchem nebstdem die Macht des Wortes in einem seltenen Grade zu Gebote stand; der Verein dieser Gaben hat ihn befähiget, im Discours sur l'histoire universelle ein seines erhabenen Gedankenfluges würdiges Meisterwerk von vollendeter Schönheit und unsterblichem Glanze zu schaffen [1]).

---

[1]) Ventura preist dieses Werk, welches er zusammt Fenelon's Traité de l'existence de Dieu als die beiden ausgezeichnetsten Hervorbringungen des philosophischen Frankreichs im siebzehnten Jahrhunderte bezeichnet: Oh trattato! oh discorso! sono essi al certo produzioni uniche. Che profondità d'idee! che forza di dialettica! che stupenda forma di discussione! che originalità di cammino! che elevatezza di linguaggio! che magia di stile! Giammai non fu scritto in alcuna linqua, nei tempi moderni, cosa che possa star loro a paragone. I Greci avrebbero chiamato divine cotali opere. Gli scritti del divino Platone, del divino Aristotele e del divino Cicerone, i più grandi genii del mondo pagano, altro non sono che pallidi albori, direi quasi, trastulli da bambino a fronte di questi due capolavori dei più grandi genii del mondo cristiano moderno.

Sono produzioni della più alta portata. L'una riduce al silenzio il dualista, il panteista, l'ateo, che negano il dogma della creazione; l'altra atterra il deista, che rigetta la fede della provvidenza. L'una ci mostra Dio che crea l'universo colla sola possanza di sua paralo: l'altra ci svela Dio che governa guesto medesimo universo coi consigli della sapienza, colla manifestazione della sua bontà. L'una è il più bel libro sulla filosofia della storia, l'altra è la storia più completa de' traviamenti della falsa filosofia.

Sono produzioni stupende. Vi si scorge la più alta ragione andar di pari passo colla più umil fede, la vera scienza spandere a fiotti la luce attinta al focolare della vera religione, la ragione cattolica mostrarsi in tutta la sua forza, in tutta la sua grandezza, in tutta la sua maestà; sollevarsi alla più alta potenza dopo sant' Agostino e san Tomaso; porre a nudo le miserie, il vuoto, il nulla, i sofismi, le assur-

Obwol Vico sich gegen den Scholasticismus erklärte, so bahnte er doch durch die ganze Art seines Philosophirens eine Rückkehr zu den verlassenen speculativen Lehren der Scholastiker, namentlich eines Bonaventura und Thomas von Aquino an; er wollte nicht, daß, was er an diesen preiswürdig fand, für die echte Philosophie verloren gehen sollte. Er führte, mit einem Worte, die Speculation wieder auf den ontologischen Standpunct zurück, welchen Cartesius verlassen hatte, und nahm hiedurch auf die Haltung späterer hervorragender Denker Italiens wesentlichen Einfluß. Indeß bot sein

---

dità della ragione filosofica, schiacciandola cón tutto il peso di sua superiorità, e facendola spirare a suoi piedi di rabbia, d'onta e di confusione.

Sono produzioni singolari. Quanto differenti nel loro genere! L'una è superiore per elevatezza del pensiero, l'altra per la forza del raziocinio; l'una istruisce con tratti luminosi, l'altra persuade con vezzi di sentimento; l'una si rivolge al cuore per la via dello spirito, l'altra allo spirito mediante il cuore; l'una commuove rischiarando, l'altra rischiara commovendo; e fuse non di meno nella stessa forma del genio, tendono esse al medesimo scopo, completansi a vicenda l'una coll' altra, e presentano nel loro complesso la storia compiuta dell' Ente Infinito e della sua essenza, de' suoi attributi, delle sue operazioni; del mondo, della sua origine e della sua fine; dell' uomo, della sua natura, delle sue facoltà, de' suoi destini.

Sono finalmente le produzioni più utili, più importanti, più necessarie da aver sotto gli occhi, dinanzi l'impudenza filosofica de' giorni nostri. Jo vorrei vederle unite e publicate novellamente insieme in un volume, acciocchè occupassero tutte le biblioteche delle famiglie, le mani di tutti i giovanni d'ambo i sessi. Gli è questa la più alta metafisica adattata alla capacità di tutti, il corso più bello e più perfetto di filosofia, atto ad inalzare la ragione per la fede, assodare la fede per la ragione, riformare il vero filosofo conservandolo vero cristiano; proprio, per consequenza a supplire a quei pretesi corsi filosofici dove tutto rinviensi, eccettuata la filosofia, e che, dopo aver distrutta ogni fede nei giovani intelletti, finiscono col far lor perdere ogni scienza ed ogni ragione.

Francesi, voi non potreste mai andare abbastanza superbi di questi due momenti della scienza e della fede dei vostri padri, ch'io mi sentirei tentato d'invidiarvi in nome dell' Italia, se potesse aver luogo l'invidia tra l'Italia e la Francia, due nazioni sorelle, figlie d'una madre istessa, la Chiesa, ed insieme unite mediante la comunità della medesima gloria, dei medesimi interessi e dello stesso destino.

System mehrere Seiten dar, an welche angeknüpft werden konnte; so ist es erklärlich, daß Männer von ziemlich verschiedener geistiger Physiognomie, wie ein Rosmini, Gioberti, Galuppi, Terenzio Mamiani zugleich den Ausgang ihres Philosophirens von ihm nehmen konnten. Gioberti steht Vico näher, als Rosmini, sofern dieser auf psychologische Analyse großes Gewicht legt; Rosmini begegnet sich hierin mit Baron Galuppi, dem italienischen Reid, dessen Philosophiren indeß bereits einen ganz weltlichen Charakter trägt, ohne bestimmte Beziehung auf den christlichen Glauben, während Mamiani, gleichfalls für Vico und Plato schwärmend, sich förmlich von beschränkenden Rücksichten auf die Theologie lossagt, und den intellectus quaerens fidem zur Devise seines Forschens macht.

Insofern Vico eine doppelte Erkenntnißquelle der philosophischen Wahrheit, die eine in der Subjectivität des Geistes, die andere im objectiven Gesammtbewußtsein anerkennt, hat er sich im Voraus über die Gegensätze gestellt, welche in Frankreich nach Aufgebung des im achtzehnten Jahrhunderte eingerissenen Sensualismus und Materialismus in den Traditionalisten (Bonald, Lamennais u. s. w.) und Neucartesianern hervorgetreten waren. Indeß stellt sich auch bei Vico noch sehr sichtlich der das ganze Zeitalter beherrschende Einfluß der durch Cartesius angebahnten Denkrichtung hervor; er zeigt sich in Bekämpfung derselben von ihr abhängig. Dieß erhellt aus dem von ihm aufgestellten Criterium der philosophischen Gewißheit; die erkannten Wahrheiten seien in dem Grade gewiß, als der denkende Geist sie selbst hervorgebracht hat, am gewissesten die mathematischen Wahrheiten, weil in Erkenntniß derselben das denkende Subject vom Objecte am wenigsten abhängig ist, weniger gewiß ist die Mechanik, noch weniger die Physik, am wenigsten die sogenannten moralischen Wissenschaften, welche den im Grunde unberechenbaren menschlichen Willen zum Gegenstande haben. In dieser abgestuften Ordnung der Gewißheit treten das verum und factum, das Wahre und das Wirkliche, Thatsächliche, zusehends immer weiter auseinander; nur im göttlichen Wissen sind das Wahre und Gewirkte (factum) gegenseitig convertibel. Balmes findet es einseitig [1]), das beregte Problem von dem Grade der geistigen Energie abhängig zu machen, welcher zur Erzeugung der gei-

[1]) Fund. d. Phil., Theil I, Cap. 30.

stigen Erkenntniß aufgeboten wird. Wir sind mit diesem Tadel nicht einverstanden; gerade das von Balmes Bemängelte ist das Richtige in Vico's Ansicht, und Balmes übersieht den specifischen Charakter des philosophisch Wahren, und dessen Unterschied von der durch logisch-richtiges Denken ermittelten Wahrheit und Überzeugung, die als solche noch keine philosophische, sondern Gegenstand philosophischer Prüfung und Vergewisserung ist, wenn eine solche überhaupt möglich ist. Das Verfehlte ist bei Vico vielmehr dieß, daß er die Grade der geistigen Energie nach den Graden der Abgezogenheit des Denkobjectes bestimmte, woraus sich ihm ergab, daß die von reellem Inhalte am meisten entleerte auch die philosophisch gewisseste sei, während doch umgekehrt das formale Erkennen als solches noch gar kein philosophisches ist, und die Energie des Geistes erst in dem Maaße mehr geweckt wird, als sein innerer Antheil am Erkenntnißobjecte geweckt wird, d. h. je näher dasselbe seine Beziehung zu Gott und seine darin eingeschlossenen höchsten Ziele berührt. Darum steht das reale Erkennen, welches ihn über die gegebene Wirklichkeit in Beziehung auf seine höchsten Ziele orientirt, bereits höher, als das rein formale; höher als das reale, sachliche Erkennen ist das ideale, in welchem dem auf Gott bezogenen Erkenntnißstoffe auch bereits ein dem gottähnlichen Wesen des Geistes entsprechender Charakter aufgedrückt wird. Dieses ideale Erkennen darf aber keineswegs mit dem sogenannten klaren oder aufgeklärten Denken verwechselt werden; vielmehr steigert sich die Energie des Geistes nach der Größe und Höhe des Gegenstandes, und mit der Schwierigkeit seines Verständnisses nimmt die Kraft der geistigen Thätigkeit zu, die in dem Grade, als sie von der ordinären, an sinnlichen Erfahrungsgegenständen erprobten Gewißheit verlassen wird, ein Mehreres von höherer geistiger Zuversicht aufbieten muß, und im Elemente des Glaubens webt, der eine That der Freiheit ist, und nach den Graden seiner Erleuchtung auch Grade seiner Energie hat, zunächst als moralischer Glaube im erleuchteten Gewissen, weiter als religiöser Glaube in Erleuchtung der theoretischen Vernunft hervortretend, und auch alles andere geistige Thun zu einem moralischen und religiösen Thun umschaffend. Das Höchste aber ist die Energie des Gottschauens, welche freilich nur auf höchst unvollkommene Weise im Leben der Zeit anticipirt werden kann; jedoch ist wesentlich irgend welche anticipirende Participation an

den Erleuchtungen der Seligen nothwendig, wenn über die dem sinnlichen Augenscheine entrückten Gegenstände geistiger Erkenntniß eine tiefe und volle, den ganzen Menschen innerlich erfassende und ansprechende Wissenschaft geschaffen werden soll; diese muß das Werk einer höchsten Energie, des ganzen inneren, in Gottes heiligender Kraft gesammelten Menschen sein, als welches bis heute die nach langjährigen Vorarbeiten und auf Grund einer tausendjährigen Entwickelung des christlichen Gedankens ruhende Summe des heiligen Thomas in ihrer Art einzig dasteht. Wir stimmen deßhalb von diesem Gesichtspuncte, der jedoch andere nicht ausschließt, Ventura vollkommen bei, wenn er die katholische Vernunft so energisch betont, und erkennen mit ihm [1]) in dem heiligen Thomas wahrhaft einen Philosophen von Gottes Gnaden, einen Geist von vornehmstem und höchstem Range für alle Zeit, dessen in höchsten Gedanken gesammelten Bestrebungen die in der Weite der philosophischen Natur- und Geschichtskunde sich diffundirenden Bestrebungen eines Leibnitz und Vico sich unterzuordnen, und an ihnen sich zu corrigiren haben, wie Balmes die von Vico gegebene Erklärung des Wortes oder der Weisheit, als eine unzulängliche, weil vom bloßen philosophischen Weltbewußtsein eingegebene, mit Recht an Thomas' Theologie corrigirt. Weil aber eine wahrhaft philosophische Würdigung und Anerkennung der in vorherrschend objectiver Denkrichtung geschaffenen theologischen Lehre ohne Prüfung und Analyse der in der denkenden Innerlichkeit des Menschen gelegenen Gründe der Zustimmung und Bewunderung der Weisheit des heiligen Thomas nicht möglich ist, so ist es einseitig, gegen den sogenannten Psychologismus, oder gegen die individuelle Vernunft und deren Rechte, oder gegen das Ausgehen vom menschlichen Selbstbewußtsein zu eifern, wofern nur dieses Selbst auch nach seinem ganzen und vollen Leben und Streben, und nach den specifischen Bedingungen seiner von rein geistigen Denkwesen verschiedenen Menschlichkeit in's Auge gefaßt wird.

Balmes wirft Vico vor, daß sein Kriterium der Gewißheit die Objectivität der menschlichen Erkenntniß aufhebe. Gott selber könnte, zufolge dieses Kriteriums, sich nicht erkennen, da er sich nicht geschaffen hat; erkenne der Geist nur das durch ihn Hervorgebrachte,

[1]) Vgl. oben S. 462.

so bleibe er ganz nur auf seine subjective Innerlichkeit, auf die aus sich erzeugte ideale Welt beschränkt, deren Übereinstimmung mit der objectiven, realen müsse dahingestellt bleiben. Es ist richtig, daß Vico auf halbem Wege stehen geblieben, weil er den lebendigen Grund der denkenden Subjectivität, das Princip der geistigen Persönlichkeit und geistigen Energie sich nicht zum philosophischen Bewußtsein brachte; eben so wahr aber ist, daß er wenigstens das Kriterium eines ächt philosophischen Erkennens angegeben hat, welche Art des Erkennens freilich eine vermitteltste ist, und in ihrer Weise eben so viele Vorstufen hat, wie die speculativ-theologische Erkenntniß, mit welcher sie sich in keiner Weise vermengen darf, ohne folgenschwere Irrungen hervorzurufen und den Schein zu erzeugen, als ob sie sich als das relativ höhere Verständniß über den wissenschaftlich-theologischen Denkhabitus des gläubigen Offenbarungsbewußtseins stellte [1]). Der Glaube ist und bleibt die leuchtende Sonne des inneren Denk- und Gemüthslebens, er ist eine Anticipation des zukünftigen Schauens, er lebt und webt im Elemente der durchleuchtenden und klärenden Gnade, und das Wissen empfängt von ihm Mehrung des natürlichen Lichtes, ohne daß das natürliche Wissenslicht die Fülle des übernatürlichen Glaubenslichtes zu mehren im Stande wäre.

Vico ahnte, was philosophische Wahrheit und Gewißheit sei, verwechselte sie jedoch wieder, von Cartesischem Einflusse beherrscht, mit der sogenannten subjectiv vernünftigen Gewißheit, welche, soweit sie von der Platonisch-idealen Denkzuversicht sich unterscheiden soll, und dennoch einen philosophischen Charakter ansprechen will, in Wahrheit nur das Schibboleth des Rationalismus ist. Man müßte sich wundern, daß der Mann, der auf die geistig-historische Empirie einen so hohen Werth legte, und sie sogar zu einem philosophischen Erkenntnißprincipe erhob, die philosophische Bedeutung der sinnlichen Empirie und natürlichen Erfahrung so ganz verkannte oder übersah, wenn dieser Umstand nicht bereits aus Vico's geschichtlicher Stellung hinreichend erklärt wäre. Aristoteles machte

[1]) Das richtige Verhältniß beider bezeichnet Bossuet in den Eingangsworten zu seiner Schrift über die Erkenntniß Gottes und seiner selbst: La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu.

die natürliche Erfahrung geradezu zur Grundlage der philosophischen Erkenntniß, die er durch Denkschlüsse aus jener abzog; seit Beginn der großen, immerfort sich erweiternden Entdeckungen im Gebiete der Naturkunde erkannte man wol die Unzulässigkeit des Aristotelischen Verfahrens, und die darauf gebaute scholastische Philosophie ließ sich nicht mehr wissenschaftlich halten. Gleichwol aber blieb und bleibt der Aristotelische Gedanke wahr, daß die natürliche Erfahrung ein fruchtbarster Quell der vielseitigsten geistigen Anregung und somit wenigstens mittelbar eine Quelle der philosophischen Erkenntniß sei. Und hiebei ist nicht bloß an die äußere Natur, sondern eben so sehr auch an die dem menschlichen Geiste eignende, im Gemüthsleben durchgeistete und geklärte Natürlichkeit zu denken, welches Gemüthsleben in steter Correspondenz mit der natürlichen und menschlichen Außenwelt, so wie im Verkehre mit göttlichen Dingen tausend und aber tausend Anregungen und Inspirationen empfängt, die das geistige und philosophische Denkleben befruchten und ihm reiche Nahrung zuführen.

Angesichts dieser nothwendigen Ressourcen des philosophischen Denklebens nimmt sich die von Cartesius zum Kriterium der philosophischen Denkwahrheit erhobene Klarheit und Deutlichkeit des Erkennens dürftig und ungenügend aus. Dieses Princip ist auch rationalistisch, sofern es einseitig nur die vernünftige Selbstgewißheit betont; es ist unzureichend, indem es bloß die logische Vollkommenheit des Erkennens im Auge hat, und von den realen Principien desselben gänzlich absieht; und eben deßhalb ist es auch als ein Princip des falschen, selbstgenügsamen Subjectivismus zu bezeichnen. In diesem Sinne haben bereits die scholastischen Thomisten gegen dasselbe Einspruch gethan. Guerinois bestreitet aus theologischen Gründen, daß die klare und deutliche Sinneserkenntniß durch sich selber schon die Wahrheit gebe; diesem Grundsatze zufolge müßte man die Eucharistie für eitel Brot und nichts Anderes halten. Wollte man ferner mit Cartesius nur das klar und deutlich Erkannte als wahr gelten lassen, so müßten alle Mysterien der christlichen Heilslehre als falsch verworfen werden; oder man müßte auf den Grundsatz zurückkommen, daß etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein kann. Ventura [1]) will über Cartesius

[1]) Saggio sull' origine delle Idee.

nicht so strenge urtheilen, wie Bossuet, welcher der Kirche schwere Kämpfe prophezeite, gegen Feinde, die sich mit dem Schilde der Cartesischen Philosophie decken würden; oder wie Bonald der Ältere, welcher behauptete, daß wie aus Baco's Schule der Materialismus, so aus der Cartesischen der Idealismus, Illuminatismus, Rationalismus und Pantheismus hervorgegangen seien; oder wie Cousin, der den französischen Sensualismus mittelbar von Cartesius ableitet. Wol aber sei durch ihn ein Geist des philosophischen Libertinismus erweckt worden, welcher sich von jeder Auctorität lossage, die Traditionen der Menschheit nicht achte, und den Philosophenstolz nähre; der Cartesianismus sei in der Philosophie, was der Protestantismus in der Theologie sei. Übrigens habe Cartesius diese Folgen seines Auftretens nicht vorausgesehen, und würde, wenn er heute wieder aufstünde, mit Schmerz und Bedauern auf Jene hinblicken, die sich auf seinen Namen berufen; er habe, weit entfernt, die Vernunft vom christlichen Glauben emancipiren zu wollen, selbst auf rein philosophischem Gebiete eine Präcedenz des Glaubens vor dem Wissen statuirt, wenn er zuhöchst die Wahrhaftigkeit Gottes als entscheidenden Grund gegen die bodenlose Skepsis und den Zweifel an der Objectivität und Richtigkeit unserer natürlichen Erfahrung einsetzt.

Es ist richtig, daß dem Geiste des Cartesius die Intentionen eines vulgären Rationalismus fremd waren, und daß er mit der scholastischen Ideologie und Metaphysik nur deßhalb brach, um sich der Platonischen zuzuwenden. Dieß zeigt sich in der Anwendung seines Principes vom klaren und deutlichen Erkennen in seinen Beweisen für das Dasein Gottes. Seine Beweisführung ist ihrem Sinne nach folgende: Wir besitzen die Vorstellung eines unendlichen, vollkommenen Seins. Diese Vorstellung ist eine klare und deutliche Vorstellung; es haftet ihr nichts von den Mängeln unserer sinnlichen Vorstellungen an. Unsere Vorstellungen sind in dem Grade wahr, als sie klar und deutlich sind. Also muß unsere Vorstellung von dem unendlichen, vollkommensten Sein wahr sein, dasselbe muß existiren. Ja es muß nothwendiger existiren als alles Andere, weil der Gedanke des Vollkommensten und Unendlichen das Maaß ist, an welchem wir alles Endliche und minder Vollkommene messen. Als dieses Maaß aller anderen Vorstellungen muß diese Idee von Gott in uns früher vorhanden sein, als jede andere; sie muß eine

angeborne Idee sein. Als solche kann sie aber nur von Gott uns eingepflanzt sein. Mithin ist ihr Vorhandensein in uns selber ein Zeugniß für Gott, und ihre Verdeutlichung eben nur der Nachweis seiner Existenz; denn in der klaren und deutlichen Vorstellung des Inbegriffes aller Vollkommenheit ist auch die actuelle Existenz als eine der Vollkommenheiten enthalten. Gott muß existiren, weil wir ihn denken; denn jeder unserer Begriffe muß eine adäquate Ursache haben; der Gedanke des vollkommensten Wesens kann nur durch dieses selber in uns verursacht sein, weil es außer demselben keine zureichende Ursache zur Erklärung jenes Gedankens gibt.

Wir wissen, daß die Thomistenschule sich gegen jede aprioriſche Beweisführung für das Dasein Gottes erklärt. Demnach konnte auch die Carteſiſche Beweisführung ihre Billigung nicht finden. Eine res finita et imperfecta — bemerkt Billuart — fordert keine unendliche und vollkommenste Ursache. Die Idee Gottes in uns aber ist endlich und unvollkommen; und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer realitas entitativa, wie Carteſius selber zugibt, sondern auch in Hinsicht auf ihre realitas objectiva, indem unsere positive Vorstellung vom Unendlichen doch gewiß nur eine inadäquate sein kann. Also kann man auch nicht sagen, daß unser Gottesgedanke eine unendliche und vollkommenste Ursache haben müsse. Wollte man eine unbegränzte und schlechthin vollkommene realitas objectiva unserer Gottesidee behaupten, so wäre diese entweder selber Gott, oder ein zweiter Gott neben dem ersten. Beides will doch Carteſius selber nicht; das Erstere wird aber von einigen seiner Schüler (Malebranche) behauptet, zuwider jeder gesünderen Theologie, und wie es scheint, auch im Widerspruche gegen das Concil von Vienne, welches die Begharden und Beguinen verdammte, weil diese die Möglichkeit eines natürlichen Gottschauens im Leben dieser Zeit behaupteten.

Trotz dieses Widerspruches von Seite der Schule behauptete sich die Lehre von der angebornen Gottesidee bei allen hervorragenden christlichen Denkern dieser Zeit, die nicht der Schule angehörten. Thomaſſin [1]) spricht von einer naturalis de Deo anticipatio, anticipata de Deo notitia, innata Dei notitia, notitia Dei naturaliter

[1]) Vgl. Lescoeur, la Theodicée chrétienne, sur le traité De Deo du P. Thomassin, de l'Oratoire. Paris 1852.

mentibus informata. Er faßt, wie Gratry hervorhebt, in dieser Bestimmung drei Gesichtspuncte zusammen, indem er die angeborne Gottesidee einerseits mit Malebranche als ein Schauen in Gott, andererseits mit den Mystikern als eine geheimnißvolle Berührung durch Gott, und endlich mit Descartes als eine vom Schöpfer der Seele aufgeprägte Signatur deutet. Die Beweise für Gottes Dasein theilt er in aprioriſche und aposterioriſche; beide bezwecken eine geiſtige Vertiefung und philoſophiſche Geſtaltung der angebornen Gottesidee. Die aprioriſche Beweisführung iſt die metaphyſiſche, welche die nothwendigen Ideen an ſich in's Auge faßt; die aposterioriſche iſt die kosmologiſche und pſychologiſche, erſtere in Rückſicht auf die Stufenreihe der Weltweſen, letztere in Beziehung auf das angeborne Verlangen nach dem Schönen und Guten, und auf das ideale Erkennen des Menſchen, dieſes als Thatſache genommen. Hier berührt er ſich vornehmlich mit Malebranche und Fenelon; wir erkennen die Dinge im Lichte der ewigen Wahrheit, unſere Gedanken entzünden ſich an der Sonne der Geiſter, ſie ſind Einſtrahlungen des ewigen Wortes. Fenelon findet den Beweis für die Präſenz Gottes im menſchlichen Denken in der für den erſten Augenblick überraſchenden Entdeckung der wunderbaren Mengung von Größe und Kleinheit im menſchlichen Geiſte, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, erleuchteter Einſicht und beſtändigem Irren; hier reicht keine andere Erklärung aus, als die Annahme zweier Factoren im menſchlichen Denkleben, eines göttlichen und eines menſchlichen. Die menſchliche Vernunft aus ſich iſt ſchwach und ohnmächtig, Gott gibt ihren Strebungen Größe und Erhabenheit. So einiget Fenelon nach Gratry's Bemerkung die beiden entgegengeſetzten Anſchauungsweiſen Malebranche's und Pascal's, den einen am anderen corrigirend. Auch Boſſuet ſpricht, obwol in mehr gehaltener Weiſe, von einem natürlichen Erleuchtetſein des Menſchen durch die ewige Wahrheit, und formt daraus einen Beweis für das Daſein Gottes; er anerkennt überdieß einen geheimnißvollen Zug der Seele zum Urguten, daſſelbe, was Thomaſſin den angebornen sensus divinus nennt. Die Behauptung einer natürlichen angebornen Sehnſucht der Seele, Gott zu ſchauen, wurde ſpäter als Bajaniſch verdächtiget, und der Auguſtiner Berti, der ſie vertrat, durch zwei franzöſiſche Biſchöfe ſammt ſeinem Ordensgeneral Belleli bei Benedict XIV. denuncirt. Die vom römiſchen Stuhle mit der Prüfung dieſer Theſe

betrauten Theologen fanden sie unverfänglich, und Berti rechtfertigte sich durch eine aus der Vaticanischen Druckerei hervorgegangene Apologie[1]). Unter den älteren Theologen war hauptsächlich nur Cajetan ein Gegner dieser Ansicht, während verschiedene andere Thomisten mit den Scotisten, Augustinianern und Jesuiten [Bellarmin, Suarez, Recupitus[2])] über diesen Punct einig waren. Der Scotist Montalban rückte, nach Mastrius Vorgange, seinem Werke über die unbefleckte Empfängniß eine ausführliche Widerlegung der Gegengründe Cajetan's ein; Benedict XIV. drang darauf, daß die spanische Inquisition ihr Urtheil über die auf ihren Index gesetzte Historia Pelagianismi des Cardinal Noris wieder zurücknehme, und die von Noris behauptete mera capacitas visionis intuitivae wurde auch von Gerdil angenommen. Billuart will nicht zugeben, daß es ein angebornes desiderium beatae visionis gebe, es könne nur ein elicitum sein, und sei auch von Thomas als solches gemeint; eine Behauptung, welcher Gratry am Schlusse seines Werkes über die Erkenntniß Gottes (im Anhange) eine ausführliche Widerlegung widmet.

Hier könnte nun auch gefragt werden, wie sich Thomas zur Lehre von den angebornen Ideen verhalte. Bekanntlich sagte er mit Aristoteles, daß die Seele vor Empfang der ersten Sinneseindrücke eine tabula rasa sei. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Satz im Thomistischen System und bei den Scholastikern überhaupt einen ganz anderen Sinn hatte, als bei Locke, der durch seine rein empirische Erklärung der Entstehung der Ideen den Streit über die angebornen Ideen hervorrief. Die Lehre vom intellectus agens als concreirter Lichtkraft der intellectiven Seele schließt eine solche Vermengung der scholastischen Ansicht mit jener Locke's von vorne herein aus, und der Unterschied zwischen Thomas und den berühmten französischen Denkern und Theologen, Fenelon u. A., ist vielmehr darin

---

[1]) Augustinianum Systema de gratia, de iniqua Bajanismi et Jansenismi erroris insimulatione vindicatum. Rom 1749.

[2]) Jul. Cäs. Recupitus S. J., ein Neapolitaner, † 1647, hinterließ u. A.: Theologia universa in 10 Tom.; Summa philosophiae; De signis praedestinationis; De reprobatione; Sacrarium de stupenda horrendaque suppliciorum apud inferos aeternitate; Sacrorum formidabile, de multitudine reproborum et electorum paucitate etc.

zu suchen, daß letztere eine actuelle unmittelbare Präsenz der göttlichen Vernunft im menschlichen Denken anzunehmen geneigt waren, während Thomas im natürlichen Denken nur eine mittelbare und potenzielle, in Kraft der anerschaffenen Participation am Lichte Gottes gelten ließ. Die Frage über die angebornen Ideen war überhaupt eine ganz neue, auf welche die Scholastik bei ihrer vorherrschend objectiven und dem Sachlichen des Denkinhaltes zugekehrten Denkrichtung niemals ex professo eingegangen war, außer insofern sie den ungesunden Überschwenglichkeiten eines excessiven Neuplatonismus gegenüber zu treten sich veranlaßt gesehen hatte. Nachdem aber die Frage einmal förmlich aufgeworfen war, so beschränkten sich die scholastischen Peripatetiker darauf, einen der Seele in Kraft der concreirten Lichtkraft eignenden Habitus der ersten formalen Denkprincipien zu vindiciren. Bei allmähliger Abkehr der Theologen vom Peripatetismus [1]) fragte man sich in den theolo-

---

[1]) Wie es in dieser Beziehung zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts an der Pariser Universität stand, möge aus Du Pin's Methodus studii theologici, c. 27 entnommen werden, wo es heißt: Olim philosophia Aristotelica ad Averroistarum methodum in scholis tradebatur, verum hodie Professores non adeo serviliter philosophiae huic mancipantur, sed scriptis suis ad principia nova deducunt, et ad modernorum philosophorum inventa, id quod ipsorum dogmatibus plus gratiae addit, et philosophiam reddit utiliorem; attamen pristinae philosophiae quaestiones, parvi quidem alias aestimandae, non omnino praetereundae sunt, quia plurimum, etiam hodie, ad theologiam scholasticam conferunt, in qua termini atque notiones ex philosophia Aristotelica desumtae adhibentur, ac Doctores candidatos secundum haec principia examinant; ita dantur quaestiones, quas nosse oportet, ut jure contemni queant, et nihilominus in bonum usum convertantur; at illis minus diu inhaerendum, nec aequo major honor est deferendus. Qui philosophiam hodie in scholis tradunt, bene hoc intellexerunt, cumque ante hac nonnisi tales in cursu philosophico, et quidem tam prolixe ventilarentur, ut omnes librorum paginas occupaverint, nunc exercitati Professores contenti sunt, vel primis eas attingere digitis, paucisque eas verbis explicant, ad oculum demonstrando, eas saepe ad logomachias tantum vel inanes subtilitates spectare; nihil denique aliud dicunt, nisi quod necesse sit, eas non ignorare, et ut sciamus, illis respondere; majorem sumunt industriam in tradendis majoris momenti quaestionibus, quas copiose e sola Dialectica promunt, quae culturae ingenii congruit,

gischen Schulen, was der heilige Augustinus über die angebornen Ideen lehre. Der Vorauer Chorherr F. J. Gusmann [1]) antwortet, daß der heilige Augustinus im Gegensatze zu den Peripatetikern der Seele wol ein intuitives Vernehmen ihrer selbst und ihrer Acte in Kraft eines sensus intimus zugestehe, daß er die Sinnesbilder nicht wie die Peripatetiker für materiell, sondern für spirituell halte; es sei aber zum mindesten unwahrscheinlich, daß er auch angeborne Ideen zugebe. Denn was er in früheren Schriften in Platonischer Weise vom Lernen als Wiedererinnern der Seele an gleichsam schon Gewußtes sagte, nahm er später in seinen Retractationen zurück [2]).

---

modumque rectum de rebus judicium ferendi ostendit; ex Metaphysica, quae arduas veritates docet, mentemque ad sublimiorem rerum notitiam evehit; ex Doctrina Morali, eaque ex purgata atque solida, quae summi boni cognitionem atque amorem inspirat, hominemque bene moratum reddit; ex Physica, quae veras naturalium effectuum causas revelat; nec Mathesin intactam relinquunt. Cui fortuna minus favet, quam ut a Professoris ita docentis ore pendeat, defectum hunc, quod ad Logicam attinet, supplere potest ex Arte cogitandi, ex Petri Sylvani-Regis vel du Hamelii Philosophia; et siquis philosophiam communi methodo magis conformem desiderat, Pourchoti Philosophiam legat, quae ad examen philosophicum ante receptionem in Baccalaureorum numerum subeundum sufficere poterit.

[1]) Jul. Franc. Gusmann, Dissertationes philosophicae, quibus philosophia rationalis et naturalis ex magni Patris et Ecclesiae Doctoris D. Aurelii Augustini authoritate et rationibus plurimum illustratur et confirmatur. Graz 1755 ff. 5 Bde. 8°. Gusmann erwähnt rühmend eines um ein Jahrhundert älteren Werkes ähnlichen Inhaltes von dem Klosterneuburger Chorherrn Nebridius von Mindelheim (erschienen zu Wien 1654), welcher indeß, im Geiste seiner Zeit, die Augustinische Lehre noch mit ungehörigen peripatetischen Elementen versetzt, und zudem die erst von den Maurinern als unächt erkannten Schriften: De Rhetorica, de Dialectica, de Categoriis für ächte Schriften Augustin's gehalten habe.

[2]) Fieri potest — sagt Augustinus, Retract. lib. I, c. 4 — ut hoc (d. i. eine passende Antwort auf Fragen über Niegelerntes) ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut, cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. — Und c. 8: Credibilius est, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia conspiciunt.

Der Cartesianer Pourchot [1]) hebt, um die entgegengesetzte Ansicht zu erweisen, hervor, daß Augustinus so oft sage, wir könnten das Geistige und Abstracte nicht durch die Sinne schauen; aber derselbe Kirchenlehrer sagt doch auch wieder, daß es rathsam sei, von unseren sinnlichen Vorstellungen ausgehend durch Abstraction und Reflexion uns richtige geistige Anschauungen zu erwerben. Wenn er von einer impressa notio boni spricht (Trin. VIII, c. 3), so meint er nur das lumen impressum, kraft dessen wir zum Gedanken des bonum vordringen. In Ep. 147 (lib. de videndo Deo ad Paulinam) sagt er (c. 17, n. 42), daß man, um wahre geistige Begriffe zu erlangen, vom Auge des Geistes alles Bildliche und Sinnliche, was durch die sinnliche Auffassung in das Bewußtsein eingedrungen ist, wegbannen müsse. Aber dieß ist ja dasselbe, was auch die Gegner der angebornen Ideen zur Erzeugung der Ideen fordern. Ferner bemüht sich Augustinus so vielfältig und sorgsam, aus der Betrachtung der Werke Gottes Schlüsse auf Gott und Göttliches abzuleiten. Wozu ein solches Verfahren, wenn ihm die einfache Berufung auf die angeborne Gottesidee zu Gebote steht? Er behauptet im Gegentheile, daß es eine sehr schwierige Sache sei, richtige Vorstellungen von geistigen Dingen zu gewinnen, ja nur, ihre Realität nachzuweisen; er gesteht von sich, daß er selbst nur allmählig zum Gedanken reiner Geistigkeit vorgedrungen sei. Antonius Genuensis behauptet zwar [2]) — fährt Gusmann fort —, daß Malebranche, dem er übrigens nicht beistimmt, sich in Hinsicht auf seine Lehre vom Ursprung der Ideen mit gutem Grunde auf Augustinus berufen könne, namentlich auf dessen Schriften de magistro, auf das erste Buch der Soliloquia, auf die Bücher de Trinitate, und der Confessiones. Antonius Genuensis spricht also unter Einem einen Tadel gegen Malebranche und Augustinus aus. Wie ungegründet seine Ansicht sei, erhellt aus dem bereits Gesagten. Zudem ist zu bemerken, daß er die Absicht der Schrift de magistro ganz falsch auffaßt; denn in dieser will einzig nur gesagt werden, daß das bloß von Anderen Erlernte ohne selbsteigene geistige Durchdringung nicht ein Gewußtes, sondern bloß ein Geglaubtes sei. Aus den

---

[1]) Philosophia Rationalis. Patavii 1733.

[2]) Antonius Genuensis oder Antonio Genovese, königlicher Professor der Philosophie an der Universität zu Neapel, † 1769.

Soliloquien citirt Antonius Genuensis eine Stelle, in welcher Gott die lux intelligibilis genannt wird: Quo et a quo et in quo lucent omnia. Diese Stelle lautet aber correcter in der Mauriner Ausgabe: In quo et a quo et per quem lucent omnia. Welcher Unterschied des Sinnes sich durch diese Verbesserung der Lesart ergebe, leuchtet von selbst ein. Denn nun besagt die Stelle in Bezug auf das menschliche Erkennen doch nur, daß zuhöchst Alles im Lichte der ewigen Weisheit klar werde. Wol aber ist dem Antonius Genuensis die auch von ihm mit Cartesius und Leibnitz gegen die Peripatetiker und Locke vertretene Ansicht, daß die Seele immerfort denke, als Augustinische zuzugestehen.

Eusebius Amort entscheidet sich dafür, daß dem Menschen ein gewisser habitus principiorum angeboren sei, so zwar, daß die Seele, wenn in ihr gewisse Ideen geweckt werden, sogleich deren Evidenz fühlt, und zufolge einer eigenen Inclination des Gemüthes und Willens dieses Gefühl zu einem förmlichen Urtheil macht. Ein solcher innerer Antrieb ist aber nicht in Hinsicht auf Wahrheiten von planer Evidenz, sondern nur in Bezug auf metaphysische Wahrheiten und Sätze, und in Beziehung auf die allgemeinsten religiösen und moralischen Vorstellungen nothwendig.

Im Jesuitenorden war man der Lehre von den angebornen Ideen im Allgemeinen abgeneigt. Anfangs waren die Jesuiten durchschnittlich Gegner der Cartesischen Philosophie, die hervorragendsten unter denselben Daniel und Dutertre; später zollten einige aus ihnen, wie Rapin, Regnault, der Cartesischen Physik große Anerkennung; in der Metaphysik brachte es aber selbst kaum Tournemine bis zur Anerkennung der angebornen Ideen [1]), und

---

[1]) In einer, Fenelon's Werke sur l'existence de Dieu (Pariser Ausgabe v. 1739) angeschlossenen Abhandlung Tournemine's: Reflexions sur l'athéisme etc. heißt es: La raison, il est vrai, n'est dans aucun homme affoiblie jusqu'à méconnaître entierement son auteur, jusqu'à ignorer une vérité qu'il a eu soin de graver dans chaque partie de son ouvrage. Savoir, qu'on existe, c'est presque savoir, que Dieu existe. L'idée des nous-mêmes est si parfaitement unie à celle de Dieu, qu'on ne peut développer un peu la première, sans être frappé de l'éclat que jette la seconde. On ne peut se dérober à sa clarté; et s'il y a eu des hypocrites d'athéisme, il n'y a jamais eu de véritables athées.

auch Buffier [1]) nicht, jedoch nicht etwa deßhalb, weil sie hinter Carteſius zurückgeblieben wären, ſondern weil ſie, beſonders Buffier, bereits auch Locke's Unterſuchungen über den menſchlichen Verſtand ſtudierten und demnach das idealiſtiſche Element der Carteſiſchen Philoſophie durch den an Locke geſchulten Geiſt nüchterner Beobachtung ermäßigten [2]). Unter den deutſchen Jeſuiten ſprach ſich Redlhammer in ſeiner Philosophia Rationalis [3]) für die angebornen Ideen aus, die potenziell im Geiſte vorhanden, durch die ſinnliche Anſchauung geweckt würden. — Valart's Philosophia Lugdunensis, welche bis auf die Zeiten der erſten Revolution das Lehrbuch der Schulen und Akademien war und in den geiſtlichen Seminarien noch länger ſich erhielt, erklärte die Läugnung der angebornen Ideen für eine der Religion und dem Chriſtenthum feindliche Anſicht [4]). Unter den katholiſchen ſpeculativen Denkern unſeres Jahrhunderts entſcheidet ſich Rosmini für die Anſicht des Ägydius Colonna, welchem zufolge allerdings habitus innati in der Seele vorhanden ſind, aber urſprünglich als habitus indeterminati. Balmes ſpricht der Seele jeden angebornen Denkinhalt ab; angeboren oder eingeboren iſt unſerer Seele nichts, als die ſenſitive und intellectuelle Activität; die intellective Activität iſt in ihren von äußerer Weckung abhängigen Functionen gewiſſen Bedingungen oder Geſetzen

---

[1]) Traité des vérités premières. — Dissertation sur l'origine et la nature du droit et de l'équité. Paris 1732.

[2]) In der Epoche des Aufkommens des franzöſiſchen Senſualismus ſprachen ſich mehrere Jeſuiten: Guenard, du Baudory u. A. entſchieden zu Gunſten des Descartes aus. Vgl. Bouillier I, p. 578 ff.

[3]) Philosophia rationalis ad praefixam in Scholis Societatis normam concinnata. Wien 1752.

[4]) Man kann der Philosophia Lugdunensis nicht abholder ſein, als Ventura: La philosofia di Lione, quel misero e scipito sunto di tutte le aberrazioni di Descartes, di tutti i sogni pericolosi del Malebranche; quel codice del razionalismo, dell' illuminismo e dell' idealismo a uso della gioventù cattolica, come pure cento altri corsi di filosofia gittati nel medesimo stampo, calcati sull' impronta medesima, i quali si trovavano du un pezzo nel pacifico possesso dell' insegnamento filosofico in buon numero di seminarii, battuti in breccia, scredidati in questi ultimi anni dai lavori dei tradizionalisti ..... La tradizione e i Semipelagiani, p. 18.

unterworfen, unter welchen der Satz des Widerspruches die erste Stelle einnimmt. Balmes findet in dieser Thomistisch-scholastischen Theorie große Ähnlichkeit mit der Kant'schen Theorie des Erkennens, und stellt folgende Vergleichungspuncte auf [1]):

Kant:	Scholastiker:
1. Die Thätigkeit der Sinne oder die sinnliche Erfahrung ist nöthig, damit wir Erkenntniß erwerben können.	1. Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu.
2. Die sinnlichen Anschauungen für sich sind blind.	2. Dem menschlichen Geiste ist sine conversione ad phantasmata Erwerbung oder Anwendung erworbener Wissenschaft unmöglich.
3. Es ist nöthig, die Anschauungen verständlich zu machen, d. h. sie unter Begriffe zu bringen.	3. Es ist nöthig, die sensiblen Species intelligibel zu machen, damit sie Objecte des Verstandes werden können.
4. Wir urtheilen mittelst der Begriffe, und das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes und mithin seine Vorstellung.	4. Wir erkennen die Objecte mittelst der intelligiblen Species, welche aus der sinnlichen Species gezogen und ihre intelligible Vorstellung ist.
5. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für Viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird.	5. Die intelligible Species ist anwendbar auf viele Dinge, weil sie allgemein ist; denn wenn sie auch abgezogen ist aus einer sensiblen und besonderen Species, so sieht sie doch ab von den materiellen und individualisirenden Bedingungen und umfaßt folglich alle individuellen Objecte in einer gemeinschaftlichen Vorstellung.

[1]) Fund. d. Phil., III, S. 39.

Balmes findet sich über diese Gedankenverwandtschaft zwischen Kant und den Scholastikern so sehr überrascht, daß er geneigt ist zu glauben, Kant möge, ohne Plagiarier zu sein, irgendwie von der Scholastik Inspirationen empfangen haben. Deßungeachtet kommt Kant — fährt Balmes fort — auf ganz andere Ergebnisse philosophischer Forschung; er erklärt den Raum idealistisch, verschließt dem Geiste die Erkenntniß des Ansich der Dinge, reducirt alle Elemente lebendiger Erkenntniß auf leere Formen; und dieß Alles deßhalb, weil er die Objectivität der durch geistige Activität erzeugten Ideen läugnet, was die antischolastischen Metaphysiker vor ihm nicht thaten. Kann man diese Objectivität läugnen? Man kann erstlich die absolute, über die sinnliche Erfahrung hinausreichende Geltung des Satzes vom Widerspruche nicht läugnen; dieses Princip auf die sinnliche Anschauung beschränken zu wollen, hieße dasselbe principiell zerstören. Wenn nun dieses Princip und andere logische Principe, combinirt mit den sinnlichen Anschauungen, in uns die Erkenntniß hervorbringen, daß es noch andere Wesen außerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit gebe, so wird folgen, daß diese, ohne uns in unmittelbarer Anschauung gegeben zu sein, doch wirklich erkannt werden. Dieß hat nun — bemerkt Balmes weiter — in der That statt, wenn der menschliche Geist sich discurrendo zur Erkenntniß des Sinnlichen erhebt. Auf der einen Seite bilden die durch die Erfahrung gelieferten Daten, auf der anderen die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten eine Verknüpfung, welche ein positives Wissen erzeugt, das uns mit vollkommener Sicherheit zur Erkenntniß der, der unmittelbaren Erfahrung nicht unterworfenen Objecte hinführt. Das Vorhandensein nothwendiger Wahrheiten bezweifeln, hieße zweifeln, ob es eine individuelle, ob es eine allgemeine Vernunft gebe; das Vorhandensein dieser anstreiten, hieße gegen eine durch die Natur uns unwiderstehlich aufgedrungene Überzeugung ankämpfen. Das Vorhandensein einer allgemeinen Vernunft bestätiget sich aus der Nothwendigkeit des Übereinstimmens aller Vernunftwesen in gewissen unläugbaren Wahrheiten; diese vom Wollen des endlichen Geistes unabhängige Thatsache muß auch eine von ihm unabhängige Ursache haben; diese Ursache, diese allgemeine Vernunft ist Gott, und die Übereinstimmung aller Menschengeister in bestimmten nothwendigen Vernunftwahrheiten daher ein Beweis für das Dasein Gottes.

Kant's Lehre von den reinen Erkenntnißformen, als angebornem Inhalte des menschlichen Geistes — bemerkt Rosmini —, ist der Hauptsache nach in Italien schon widerlegt worden, ehe noch eine Kunde von Kant's System über die Alpen drang. Antonio Genovesi findet es unmöglich, wie der menschliche Geist vor allem Wissen um die Dinge, ohne allen inneren Antrieb und ohne Spur von äußeren Ursachen Formen (Schemen) der Dinge zu machen (fare) oder in sich zu setzen im Stande sein soll. Dieß wäre ein mehr als schöpferisches Können; denn die schöpferische Kraft bringt nur das hervor, was sie beabsichtiget; der menschliche Geist würde aber nach jener Ansicht Dinge hervorbringen, die er nicht beabsichtiget, und zwar nicht als bloß mögliche, sondern als existente. Dieß wäre gerade so, als ob ein Maler prätendiren wollte, den Abriß eines Gegenstandes geliefert zu haben, von welchem er niemals eine Vorstellung hatte. Noch mehr, es hieße sich in den dunkelsten Scepticismus stürzen und jede Evidenz der Sinne läugnen, und das klare Gefühl des Selbstbewußtseins aufgeben.

Wir sehen aus dem bisherigen geschichtlichen Entwickelungsgange, die scholastische Ideenlehre hat den Bestand der Scholastik überdauert, und trägt die fruchtbaren Keime einer weiteren Fortbildung in sich. Anders verhält es sich mit gewissen Eigenthümlichkeiten der scholastisch-peripatetischen Ontologie, den sogenannten Entitäten, welche sich im vorigen Jahrhunderte selbst in den theologischen Schulen nicht mehr zu halten vermochten. Schon Melchior Canus hatte sich gegen diese metaphysischen Fictionen erklärt; die neueren Peripatetiker suchten wenigstens die Zahl derselben möglichst zu beschränken; der Augustiner Gusmann weist nach, daß in Augustin's Lehre keine Anhaltspuncte für die Beibehaltung derselben sich böten. Augustinus unterscheide allerdings Substanz und Accidenz; ob realiter oder modaliter, ob die Accidenzen wirkliche res oder modi und Relationen seien, sagt er mit keinem Worte. Indeß lasse sich mittelbar aus verschiedenen Äußerungen Augustin's folgern, daß seine Lehre mit den peripatetischen Entitäten nicht vereinbar sei. Er hält das Seiende als solches für substanziell, nimmt Substanz, Natur, Essenz für synonyme Ausdrücke; er theilt alles Geschaffene einfach in Körper und Geist [1]), unter welche Eintheilung die peri-

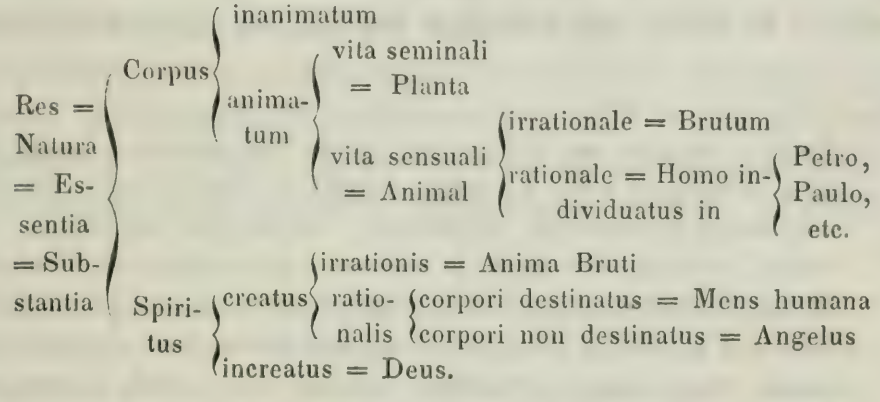
[1]) Bei dieser Gelegenheit ist es von Interesse, die von Gusmann nach Analogie

patetiſchen Accidenzen ſich nicht unterbringen laſſen; er ſpricht den Modis und Qualitäten das Dici ad se ab, hält ſie alſo mit den Antiperipatetikern für bloße Relationen; in ſeinen Streitigkeiten mit den Pelagianern und Manichäern identificirt er Subſtanz und Natur ſo entſchieden, daß, wenn man mit den Peripatetikern die Eintheilung der Natur in die ſubſtanzielle und in die an der Subſtanz vorkommende feſthalten will, mehrere ſeiner Argumentationen ſchlechthin nichtsſagend ſind. Was Gusmann hiemit über Auguſtin's Anſicht von den Accidenzen im Allgemeinen feſtſtellt, weist er des Näheren noch in Beziehung auf verſchiedene beſondere Puncte der

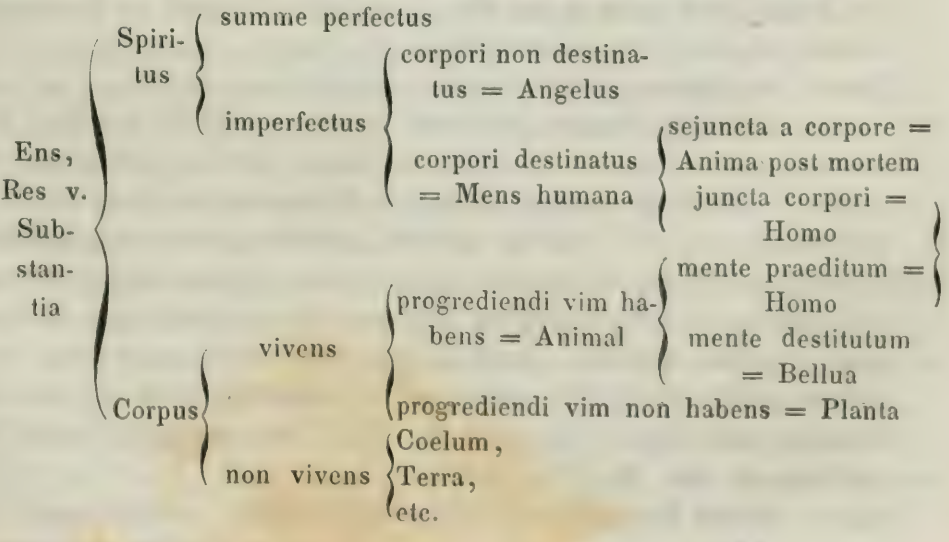
---

der peripatetiſchen Arbor Porphyrii angefertigte Arbor Augustini hieher zu ſetzen, nebſt der Arbor Purchotii, um beide unter einander und mit der Arbor Porphyrii (ſiehe Band II, S. 29) zu vergleichen.

I. Arbor Augustiniana.



II. Arbor Purchotiana.



peripatetischen Lehre, auf die absoluten und respectiven modos accidentium, Vitalacte, substanzielle Formen der Körper, Pflanzenvegetation und Thierseele nach. Im Übrigen will er den Peripatetikern seiner Zeit nicht nahe treten; er hält ihre Entitäten für zuläßig und zur Erklärung philosophischer und theologischer Probleme recht gut verwendbar; nur mögen ihrerseits auch die Peripatetiker ihre Gegner nicht des Irrthums oder Verstoßes wider den Kirchenglauben beschuldigen, indem es feststehe, daß man in der christlichen Theologie vor Bekanntwerden mit den Arabern von jenen Entitäten nichts wußte. Die Thomisten des achtzehnten Jahrhunderts waren soweit davon entfernt, dieß in Abrede stellen zu wollen, daß sie vielmehr mit ausdrücklichen Worten dasselbe in ihren eigenen Schriften sagten, wie z. B. der Dominicaner und Sorbonnist R. H. Drouven in seinem Werke de Re Sacramentaria [1]).

Solches war der Verlauf der Schicksale der peripatetisch-theologischen Metaphysik bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts [2]); sie erlebte auf deutschem Gebiete eine geläuterte Wiederer-

---

[1]) Renati Hyacinthi Drouven, de Re Sacramentaria contra perduelles Haereticos Libri X, quibus omnia et singula legis evangelicae Sacramenta censensione, universitate, perpetuitate adstruuntur, defenduntur, vindicantur; simul et graviores quaestiones ad Disciplinam, Moralem, Historiam pertinentes; itemque Theologorum praecipuae contentiones scholarum methodo ad mentem Praeceptoris Angelici expenduntur, discutiuntur, explicantur. Venedig 1755, 2. Aufl. (1. Aufl. 1737), 2 Voll. fol. Cum notis et additionibus Jo. Vinc. Patuzzi O. P. — In diesem Werke heißt es nun Vol. I, p. 422: Christum in Eucharistia realiter contineri, dogma catholicum est, divinitus revelatum et in religione praecipuum; accidentia vero materiales esse entitates a subjecto realiter distinctas, Arabum Aristotelis interpretum opinio, nec fidei, nec rationis lumine roborata, imo penitus rationi (judicio multorum) contraria.... Eben so verzichtet Drouven in Behauptung der Trennbarkeit der Ausdehnung von der Substanz auf die Bestreitung der entgegengesetzten Cartesianischen: Opinio haec utrum alteri sit praeferenda, aliorum esto judicium; nostrum namque non est, lites philosophorum componere. Tantum monemus, praeterquam quod rationi congruentior esse videtur, nihil habere fidei contrarium. Im Gegentheile scheint ihm mit Beziehung auf Conc. Trid., sess. 13, can. 3 die scholastische Ansicht die haltbarere zu sein. A. a. O., p. 421.

[2]) Zu den letzteren Erzeugnissen dieser Richtung gehören: Ant. Erber S. J.

neuerung in Tirol, zunächst auf dem Gebiete der speculativ-theologischen Ethik durch Herculan Oberrauch vom Orden der reformirten Minoriten [1]), welchem sich sein Ordensgenosse P. Philibert durch Arbeiten auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie anschloß [2]), so wie später der Stamser Chorherr G. J. Lechleithner mit einer encyclopädischen Darstellung der gesammten Disciplinen der theoretischen Philosophie [3]). Eine seiner lateinisch geschriebenen Schriften ist in deutscher Übersetzung erschienen [4]), mit einem Vorworte von J. Görres, welches eine interessante Charakteristik dieser neutirolischen Schule, ihrer Zeitstellung und Tendenz gibt.

Wir haben bisher die Stellung der Thomistisch-peripatetischen Philosophie in ihrem Verhältniß zu den innerhalb der Kirche gegen sie sich erhebenden Gegensätzen betrachtet, namentlich im Verhältnisse zu jener geistigen Revolution, welche durch Cartesius' Auftreten in der theologischen Welt hervorgerufen worden. Es erübriget noch, ihre Stellung zu den auf die Zeiten des Cartesianismus und der von ihm unmittelbar abhängigen Philosopheme folgenden Phasen und Entwickelungsformen der Zeitphilosophie, und überhaupt zur gesammten Zeitwissenschaft, soweit diese sich theils unabhängig von der christlichen Theologie, theils in directem Widerspruche gegen deren Anschauungen zu begründen bestrebt war, in's Auge zu fassen.

Cursus philosophicus, Wien 1750; Ant. Mayr. S. J. Philosophia Peripatetica antiquorum principiis et recentiorum experimentis conformata, Ingolstadt 1739; Yso Walser O. S. B. Philosophus irresolutus, St. Gallen 1748.; P. P. Sangallensium Museum Peripateticum, St. Gallen, 1745. Bei Erwähnung dieser Schriften darf ein anderes früher erschienenes Werk nicht übergangen werden: Lud. Babenstuber O.S.B., Philosophia Thomistica Salisburgensis, Augsburg, 1706, Fol. Gewissermaaßen an der Gränzscheide zwischen älterer und neuerer Philosophie steht des Sorbonnisten M. Phil. Le Roy Philosophia Radicalis Eclectica inter Peripateticos et Antiperipateticos media. Antwerpen, 1713. Fol.

[1]) Theologia Moralis, 8 Bände. 1797.

[2]) Philosophie der Ältesten, für denkende Leser der neuesten Zeiten, 8 Bde. 1792.

[3]) Philosophiae theoreticae Pars I: Logica. 1820. — Pars II: Disciplinarum metaphysicarum P. I: De universalibus. 1824. P. II: De Deo rerum omnium principio et fine ultimo. 1825. P. III: De animae humanae natura, s. Psychologia. 1829. — Philosophia practica; Jus naturae. 1839.

[4]) Lechleitner, Vom Urgrunde und letzten Zwecke aller Dinge. Regensburg 1839.

Die Aufgabe des Thomismus gestaltete sich in dieser Beziehung zu einer christlich-apologetischen, zum Nachweise der Wahrheit und Gültigkeit der christlichen Anschauungen gegen die Skeptiker, Freidenker, Deisten, Sensualisten, Materialisten, Atheisten, Pantheisten. In diesem Sinne that sich neben anderen das Werk des Dominicaners Antonio Valsecchi: Dei fondamenti delle religione hervor[1]) in welchem die Thomistische Philosophie namentlich zur Begründung und Vertheidigung der Lehren von Gottes Dasein und Eigenschaften von der Geistigkeit der Seele, der Willensfreiheit, der metaphysischen Wahrheit und Nothwendigkeit erster Principien, der natürlichen Moral und des natürlichen Rechtes, der Nothwendigkeit einer Offenbarung verwendet wird. Die Form dieses Werkes ist nicht mehr die scholastische, sondern nach dem Muster der Schriften von Muratori, Gerdil u. s. w. eine mehr freie und ungezwungene; eben so wenig handelt es sich hier mehr um die Rechtfertigung scholastischer Terminen und Formeln, sondern einzig um Wahrung des speculativen Gehaltes der Thomistischen Doctrin unter wolwollender Anerkennung aller anderweitigen, den Zwecken der christlichen Apologetik dienenden Leistungen außerhalb der Thomistenschule und außerhalb der katholischen Kirche. So sind gegen Rousseau's falsche Idealisirung des angeblichen Naturstandes der Menschen, und gegen des Reisenden Kolben Behauptungen über den angeblichen Gottesglauben der Hottentoten die Ansichten und Zeugnisse bewährter Männer eines Wolff, Cumberland, Albert Fabricius, willkommene Autoritäten. Umgekehrt beweist Joh. Ludw. Fabricius, daß kein Volk je den Atheismus als seinen Glauben bekannt habe; die Zeugnisse für den einstimmigen religiösen Glauben aller culturfähigen Völker fänden sich reichlich gesammelt bei Eugubinus[2]), Voß, Pfanner, Huntius. Die von Pufendorf und Coccejus bestrittene Lehre von

---

[1]) Antonio Valsecchi, Dei fondamenti della religione e dei fonti dell' empietà libri tre. Padua 1765 ff., 3 Voll. 4°. — Dazu zwei weitere Bände: La religione vincitrice. Relativa ai libri de' fondamenti ecc. Padua 1776. — Die ersten drei Bände erschienen auch in lateinischer Übersetzung (von Alois Guerra) zu Venedig 1770.

[2]) Alexander von Gubio in Umbrien, blühte um 1036 und schrieb: Adversus gentes; eine Schrift, in welcher unter Anderem auch Aussprüche alter Philosophen über den in den mythologischen Religionen sich aussprechenden religiösen Glauben der Völker des Alterthums gesammelt sind.

der natürlichen Erkennbarkeit des Unterschiedes zwischen Gut und Böse wird von Hugo Grotius vertreten; letzterer hält sich hierin an die seit Thomas von den Theologen gemeinhin festgehaltene Ansicht. Eben so tadelt Leibnitz, daß Pufendorf, die Unsterblichkeit der Seele als unbeweisbar ausgebend, das natürliche Gesetz einer höchsten Sanction und wirksamsten Motivirung beraube, welche sich eben im Hinblick auf die ewigen Folgen des Rechten und Unrechten ergebe. Clarke wird rühmend als Bestreiter des Hobbes'schen Materialismus und Vertheidiger der natürlichen Religionswahrheiten hervorgehoben; namentlich sein Nachweis, daß der Schöpfungsbegriff keinen Widerspruch in sich schließe, wie Hobbes meint. Eben so widerlegt Clarke recht gut Tindal's und Locke's Meinung, daß in Ansehung der Güte Gottes die aufrichtige Reue eines fehlenden Menschen für sich hinreichen müsse, ihm Gottes Verzeihung zu erwirken. So mißbilligend von Valsecchi Montaigne als Pyrrhonist auf ethischem Gebiete erwähnt wird, eben so entschieden günstig und belobend wird mehrmals Pascal's gedacht, als eines tiefsinnigen Geistes, welcher über das Verhältniß der menschlichen Vernunft zu der religiösen Wahrheit preiswürdige Gedanken geäußert habe. Besonders häufig werden Ansichten und Aussprüche Bayle's widerlegt; auch ist dem Werke eine ausführliche Berücksichtigung des Spinozistischen Systems eingerückt, und überhaupt nicht leicht irgend einer der bekannteren und hervorragenderen Schriftsteller neuerer Zeit, soweit er durch sein Verhältniß zu den Lehren der christlichen Religion und Offenbarung sich bemerklich machte, übergangen, angefangen von den Zeiten der ersten Regungen der Freidenkerei (Pomponatius, Cardanus u. s. w.) bis herab auf die französischen Encyclopädisten Voltaire, Rousseau, Helvetius u. s. w.

Wir wollen in Kürze sehen, was Valsecchi gegen Spinoza vorzubringen hat, dessen Pantheismus Billuart mit jenem David's von Dinanto zusammenstellt. Das Erste, was Valsecchi hervorhebt, sind die widersprechenden Aussagen, welche von Gott gelten müßten, wenn er mit dem Universum identisch wäre; man müßte seine Eigenschaften zugleich bejahen und verneinen, ihm Geistigkeit, Unausgedehntheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Heiligkeit, Glückseligkeit u. s. w. unter Einem zuerkennen und absprechen. Da Spinoza die Finalursachen läugnet, so muß er consequent die Weisheit, Freiheit und Providenz Gottes läugnen; er muß also der göttlichen Sub-

stanz, welcher er unendlich viele Attribute und alle Vollkommenheiten zuerkennt, gerade die wichtigsten absprechen. Da er mit seiner Substanz die Eigenschaften Gottes nicht vereinbaren kann, so ist sein System atheistisch; es bleibt ihm nichts, als eine Welt mit ihren vielen sie constituirenden Theilen, für deren Vorhandensein und Ordnungsverhältnisse er keinen zureichenden Grund aufweisen kann. Er legt seiner Einen Substanz unter Anderem die zwei unvereinbaren Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens bei, läßt sie ausgedehnt und doch Eins und ungetheilt sein, was besonders Bayle als Fehler urgirt; er behauptet eine absolute Nothwendigkeit alles dessen, was ist und geschieht, ohne irgend welche Möglichkeit des Andersseins, wogegen sich der gesunde Sinn auflehnt. Dieser letztere Punct ist besonders von Clarke in seiner Polemik gegen Spinoza's System betont worden. Die Basis seines Systems ist eine zweideutige Definition der Substanz: Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur. Das in se ist hier doppelsinnig; es kann bedeuten a se, wodurch jede bewirkende Ursache ausgeschlossen wird; aber auch per se, wodurch jedes Subject als Träger der Substanz ausgeschlossen ist. Er nimmt das in se in ersterem Sinne, und behauptet damit etwas, was er selber nirgends beweist und was von Niemand zugegeben wird. „Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht sein." In dem Beweise dieses Satzes setzt Spinoza seine falsche Definition der Substanz voraus, deren Begriff, in seinem Sinne gedacht, eben erst aus dem Beweise hervorgehen soll. Er bewegt sich also in Fundirung seiner Grundansicht in einem fehlerhaften Cirkel. Muß man sich demnach nicht wundern, daß ein mit so groben Mängeln und Fehlern behaftetes System zu solcher Berühmtheit gelangen konnte? Wie soll man dieß erklären? Einzig, wie es scheint, aus der Kurzsichtigkeit jener Leser, welche sich durch die scheinbare Strenge und Exactheit der geometrischen Methode täuschen lassen. Es bleibt jedoch wahr, daß kein Scholastiker von einigem Range und Ansehen sich irgendwo so grobe Versehen zu Schulden kommen ließ, wie jene von welchen Spinoza's Ethik strotzt. Indeß hat diese durch mehrere ausgezeichnete Männer ihre verdiente Würdigung gefunden; Joh. Alb. Fabricius, der Mauriner Franz Lamy[1]), Gerdil, Jaquelot

[1]) Zu unterscheiden von dem Oratorianer Bernhard Lamy.

Buddeus, Heineccius u. A. haben zur Genüge die Mängel des Systems aufgezeigt, und es von Grund aus widerlegt.

Eine mehr speculative, aber eben deßhalb auch schärfer prononcirte Haltung nimmt diese Umschau im Gebiete neuerer Wissenschaft bei einem Thomisten der neuesten Zeit, P. Ventura, an, welcher die Entwickelung der Philosophie bis in dieses Jahrhundert herab verfolgt[1]). Ihm fällt die Reaction gegen die scholastische Philosophie mit einer Auflehnung des repristinirten antiken Heidenthums gegen das Christenthum selber zusammen; die bedeutendsten Philosophen der Neuzeit hätten sich, soweit sie vom Geiste der neueren Denkrichtung sich beherrschen ließen, folgenschwerer, bedenklicher Irrthümer nicht zu erwehren vermocht. Das wiedererneuerte Heidenthum regte sich zuerst auf dem Gebiete ästhetischer Bestrebungen, Bocaccio und Angelus Politianus vertraten es in der schönen Literatur, Buonarotti in der bildenden Kunst, Macchiavelli in der Politik, Marsilius Ficinus in der Philosophie, während Luther und Calvin es durch Läugnung aller Auctorität auf dem Gebiete der Religion restaurirten. Das durch die Reformation angebahnte Princip der sogenannten freien Forschung stürzte die Philosophie in rascher Folge in ein Chaos tiefster Irrungen hinab; Toland erneuerte den manichäischen Dualismus, Spinoza den Pantheismus, Hobbes den Atheismus, Bayle den Skepticismus. In katholischen Ländern durfte und konnte man wol nicht soweit gehen, Carteſius wollte eine mit der christlichen Lehre übereinstimmende Philosophie pflegen; gleichwol war seine Naturlehre in demselben Geiste gedacht, wie jene Gassendi's, dieses katholischen Priesters, der es wagen durfte, die Moral Epikur's, welche selbst den besseren Philosophen des Alterthums anstößig war, zu glorificiren. Newton, so groß er sonst ist, that einen gewaltigen Mißgriff, daß er sich auf den Carteſischen Atomismus stützte; er fügte zu den Wunderlichkeiten desſelben noch diese neue hinzu, daß er die Theilchen der materia prima als durch sich selbst bewegliche, feste, undurchdringliche Körper erklärte, fester als die härtesten der uns bekannten Körper, und erklärte deren verschiedenartige Agglomerationen aus einer doppelten, ihnen nach Proportion ihrer Massen einwohnenden Centripetal- und Centrifugalkraft, deren Wechselspiel ihre Bewegungen regelt. Nach Leibnitz, dessen Ansicht

[1]) Ragione cattolica, conferenze 11—16.

von Buffon angenommen und erklärt wurde, war die materia primitiva, das Einzige, was unmittelbar von Gott geschaffen ist, uranfänglich ein unermeßlicher Haufen von untheilbaren und undurchdringlichen, in der Sonne concentrirten Lichtatomen. Eines Tages tauchte aus irgend einer fernen Gegend des Weltraums ein Komet auf, der, schief an die Sonne stoßend, den sechshundertfünfzigsten Theil derselben herausschlug; aus den herausgeschlagenen Trümmern bildete sich die Protogäa des nordischen Plato, ein brennender Körper, der allmählig sich verkohlte und mit einer glasartigen Kruste überzog, die ihrerseits wieder durch die während des Verbrennens in Dampfform entwichene, dann aber als Regen wieder zurückfallende Feuchtigkeit zersetzt und fruchtbar gemacht wurde. Leibnitz behielt die Atomenlehre und die Newton'schen Principien der Attraction und Repulsion bei; er mußte demnach annehmen, daß sich die Atome in ihrer Vereinigung gegenseitig in gewissen Distanzen auseinanderhielten, woraus Boscowich die weitere Folgerung zog, daß das Continuum nur etwas Scheinbares, ein bloßer Begriff sei, dem keine Wirklichkeit entspreche, woraus denn schließlich sich der Satz ergibt, daß die Körper bloß phantasmagorische Phänomene und Illusionen seien. Diese Hypothesen erschienen Malebranche eben so anstößig als lächerlich; aber er verfiel im Bestreben, ihnen entgegenzutreten, in's entgegengesetzte Extrem. Wenn die der Atomenlehre zugethanen Philosophen fast Alles aus dem Wechselspiel der Atomenkräfte erklären wollten, mit Ausschluß der göttlichen Causalität, so ließ hinwiederum Malebranche Alles unmittelbar durch Gott selber gewirkt werden, so daß die causae secundae eigentlich nur Anlässe (occasions) für die alleinzige göttliche Wirksamkeit abgaben. Ventura will nicht weiter darauf eingehen, wie nach des Schweden Wallerius Theorie [1]) aus der Verbindung des Lichtes mit der Materie unmittelbar und mittelbar die übrigen Elemente entstanden; eben so wenig auf die Systeme von Stahl [2]), Crawford [3]), Scheele [4]), Whiston, Burnet, welche, jeder in seiner Art, die Formation der

---

[1]) Vgl. Kopp, Geschichte der Chemie, Bd. II, S. 46. 132. 244; Bd. III, S. 142 u. f. w.; Bd. IV, S. 42 u. f. w.

[2]) Kopp I, S. 187—193, u. an verschiedenen Orten.

[3]) Kopp III, 163; IV, 44. 47.

[4]) Kopp I, 255–264 u. a. v. O.

primitiven Körper und die Fruchtbarkeit der Erde zu erklären suchten. Diese ganze Richtung war nun nichts Anderes, als eine Erneuerung der absurden Trivialitäten eines Thales, Pherecydes, Heraklit, Hippo, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, und im Besonderen aber des Demokrit, Leucipp und Epikur.

Es handelt sich also jenen neueren Systemen gegenüber zuvörderst um eine wissenschaftliche Abweisung des Atomismus. Die Unzureichendheit desselben — fährt Ventura fort — läßt sich daraus aufzeigen, daß er unvermögend ist, Existenz und Bewegung der Körper, so wie die Ordnung des Universums zu erklären. Über den ersten Punct finden sich bereits in den Werken der altchristlichen Literatur die glücklichsten und schlagendsten Argumente gegen den Atomismus; so in den Pseudo-Clementinischen Recognitionen, namentlich aber bei Lactantius. Eine bloße Zufallswelt ist eine Absurdität — sagen die alten Kirchenväter; alles vernünftig Gemachte muß aus einer vernünftig seienden Ursache erklärt, von einem vernünftigen Urheber hergeleitet werden. Ist Leucipp im Stande — fragt Lactantius —, seine Atome nachzuweisen? Sie sind unnachweisbar, sie sind bloß hypothetisch angenommen. Nun gut; wenn sie nur auch zur Erklärung der Entstehung der Körper und Sinnenwesen ausreichten! Als durchaus gleichartig, können sie doch unmöglich die Verschiedenheit der Dinge aus sich verursachen. Ferner zerstört das nähere Eingehen auf die möglichen Arten ihrer Beschaffenheit von selbst die Möglichkeit einer Annahme von Atomen. Entweder sind sie glatt; dann bieten sie einander nichts dar, mittelst dessen sie sich aneinander schließen könnten. Oder sie sind rauh, haben Hacken u. s. w.; damit ist aber schon zugegeben, daß sie, der ursprünglichen Annahme zuwider, aus Theilen bestehen, Theile an ihnen unterscheiden lassen. Ohnehin würde das Entstehen aller Dinge aus der Zusammenfügung von Atomen jede weitere Entstehung der Dinge aus Samen als überflüssig erscheinen lassen. Denn so gut, wie einst, könnten auch jetzt noch die Dinge auf diese Art entstehen; und es ist nicht einzusehen, warum der Entstehungsmodus später sich änderte. Warum entstanden durch die Vereinigung der Atome ursprünglich nicht auch Häuser, Städte u. s. w.? Einige wollten die Creation der Einzeldinge durch die Thatsache bestreiten, daß man öfter schon im Gestein lebende Thiere verschlossen gefunden habe. Darauf sagt Lactantius: Haec non terra per se

gignit, sed spiritus Dei, sine quo nihil gignitur. Und Thomas Aq.: Sunt quaedam in ipsis lapidibus vires seminales. Man weiß, wie Galenus im Eingange seines Werkes in Hippocratem de natura hominis von dem wundervollen Mechanismus des menschlichen Leibes überrascht ausruft, derselbe sei ein großartigerer Hymnus auf die Gottheit, als alle Hekatomben von Opfern, die ihr dargebracht werden könnten. Und endlich der menschliche Geist, mit seinen auf's Höchste und Größte gerichteten Strebungen, sollte ein bloßes Product blinder Atome sein? Alles Feste und Greifbare — fährt Lactantius fort — leidet von Außen Gewalt; alles Gewaltleidende ist auflösbar; alles Auflösbare geht zu Grunde; Alles, was zu Grunde geht, muß einmal entstanden sein; alles Entstandene durch irgend Jemand gemacht worden sein; und dieser Macher kann zuletzt und zuhöchst niemand Anderer als Gott sein. Auch auf die Sternwelt weist Lactantius hin, um die Zufallslehre zu widerlegen; und in der That, die heutige Astronomie vermag durch die ihr zu Gebote stehenden Kenntnisse über die himmlischen Welten dem Argumente des Lactantius ein besonders nachdrückliches Gewicht zu verleihen.

Die Lehren des Leucipp, Demokrit und Lucretius sind in neuerer Zeit durch Spinoza wieder aufgenommen worden: Jeder Körper muß durch einen anderen bewegt werden, und so in's Unendliche fort. Den Grund dieser Nothwendigkeit sucht Spinoza in der natürlichen Trägheit der Körper. Er merkt nicht, daß es, um die allgemeine Bewegung erklären zu können, zuletzt und zuhöchst einen nichtträgen, unkörperlichen Beweger geben müsse. Rolland, ein guter Protestant, meinte der Verlegenheit ein Ende zu machen, indem er vorschlug, den Atomen die Fähigkeit der Selbstbewegung zuzusprechen; ein Vorschlag, der viel Glück machte und von Materialisten und Atheisten bereitwilligst angenommen wurde. Indeß bemerkte bereits Bayle, daß zu den denknothwendigen Eigenschaften der Körper wol das Bewegtwerden gehören möge, nimmer aber die Selbstbewegung als eine solche Eigenschaft nachgewiesen werden dürfte. Wäre Selbstbewegung eine wesentliche Eigenschaft der Körper, so ließe sich nicht erklären, wie es auch ruhende Körper geben könne. In Wahrheit verhält sich der Körper an sich zu Bewegung und Ruhe indifferent; die Materie ist als solche träge. Alle mechanischen Werke und Künste sind auf die durch Erfahrung erprobte Wahrheit dieses Satzes

gegründet. Wäre Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Körper, so müßte sie etwas Einfaches sein; nun aber zerlegt Newton die Bewegungskraft in eine Attractions- und Repulsionskraft, und muß überdieß noch ein Drittes herbeiziehen als Ursache der wundervoll-harmonischen Ausgleichung der beiden einander entgegengesetzten Kräfte. Wäre jene zusammengesetzte Kraft eine wesentliche Qualität der Körper, warum bewegen sich nicht alle Körper in Ellipsen [1])?

Neben dem Atomismus wird weiters auch dem Pantheismus eine ausführliche Besprechung gewidmet. Ventura unterscheidet einen vierfachen Pantheismus: per generationem, per animationem, per limitationem und per emanationem. Der Pantheismus per generationem ist durch das christliche Dogma ausgeschlossen, welches die Generation des Sohnes aus dem Wesen Gottes von der Schöpfung der Welt durch Gott unterscheidet. Wäre diese Form des Pantheismus wahr, so müßten Welt und Mensch die Natur und Substanz Gottes selber repräsentiren; Welt und Mensch müßten ewig, unauflöslich, unwandelbar, unendlich, vollkommen sein wie Gott. Der Pantheismus per animationem sieht die Welt als den Leib Gottes an; der Mensch ist im Kleinen, was Gott im Großen und Ganzen ist. Dieß heißt Gott erniedrigen und den Menschen ungerechter Weise erheben. Thomas bemerkt schlagend: Non potest recipi Deus infinitus in materia. — In omni composito est aliquid quod non est ipsum. — Primum ens non potest esse in potentia, sed in actu u. s. w. Bereits Cicero sagt in einer von Lactantius citirten Stelle: Nec vero Deus a nobis alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens, omnia movens. Der Pantheismus per modificationem (der jenen per limitationem in sich schließt) würde den Gott des Spinoza ergeben, der die unvereinbaren Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung, und alle anderen einander ausschließenden Gegensätze in sich vereint; oder auch den indischen Pantheismus, welchem zufolge die ganze endliche Welt die wesentliche Täuschung der göttlichen Maya ist. Bereits Cicero hat diese Form des Pantheismus an Pythagoras bekämpft; Lactantius und Ter-

[1]) Über Ventura's Polemik gegen die Spinozistische Metaphysik, d. i. gegen den Substanzbegriff Spinoza's vgl. Ragione fil. e rag. cattol. II, 395 ff. den Anhang zu Conf. XIII.

tullian (contra Hermogenem) bieten siegreiche Widerlegungen desselben. Eine natürliche Consequenz des Pantheismus ist der Atheismus. Ferner hebt der Pantheismus das moralische Pflichtbewußtsein; man weiß, was Spinoza aus der Ethik gemacht hat; Fichte und Schelling machen es in ihrer Art nicht besser. Fichte erhebt das menschliche Ich zum Gesetzgeber der moralischen Welt, und gibt dadurch die Moral der Unbeständigkeit und Willkür des selbstischen Beliebens preis. Schelling meint, die wahre Moral sei das Streben zum Absoluten; nun strebt aber Jegliches in anderer Weise, mithin gibt es keine allgemein gültigen Gesetze des sittlichen Verhaltens. Die pantheistische Weltansicht erzieht der Moral alle Grundlagen, Anknüpfungspuncte und Stützen; sie läugnet die Freiheit und kennt keine ewige Vergeltung. Der St. Simonismus setzt die pantheistische Theorie in die Praxis um; wenn die philosophische Vernunft der alten Welt den Menschen suchte, so suchen unsere heutigen Phalansterianer das Weib.

Dieß führt auf die antichristliche neufranzösische Philosophie, welcher Ventura noch eine besondere Betrachtung widmet; es sind die Systeme und Ansichten eines Fourier, Lamennais, Couturier, Durand, Proudhon, Jouffroy (als Skeptikers), so wie die Schule Makintosh's und Owen's, die da zur Sprache kommen. Fourier macht die Erde zu einem großen Thiere, das im Range über dem Menschen steht; wir participiren am Leben dieses Thieres successiv durch ein doppeltes Leben: durch das irdische, in welchem unsere Seelen mit den ponderablen Materien geeiniget sind — durch das ätherische, in welchem die menschlichen Seelen mit den imponderablen Stoffen geeiniget werden, ohne ein anderes Gesetz als jenes der Attraction, ohne eine andere Beschäftigung und Sorge, als jene um die möglichst hohe Summe der Genüsse in harmonischer Ausgleichung derselben, wobei die Geschlechtsliebe eine besondere Rolle spielt. Nach Lamennais stellt Gott sein Wesen, welches Kraft, Verstand und Liebe ist, in einer dreifachen Action hervor, als Electricität, Licht, Wärme, woraus alles Lebende als Emanation der göttlichen Substanz besteht. Toureil ist ganz erbaut über die zwei Systeme Fourier's und Lamennais'; das eine stellt eine endliche Heilung aller Schmerzen der Menschheit in Aussicht, das andere bietet die so lange vergeblich gesuchte Befriedigung der nach höchsten Aufschlüssen forschenden Menschenvernunft. Beide Männer seien die

Propheten der zukünftigen vollkommenen Gleichheit, des vollendeten Communismus, der großen Weltrepublik. Und damit nichts fehle, tritt auch noch ein Apostel der neuen Weltreligion hervor in Couturier, dem Erfinder des Fusionismus, d. i. der Lehre vom successiven Aufgehen der Menschheit in Gott, dessen Analyse das Menschendasein ist, wie Gott die absolute Synthese von Allem ist. Diese und ähnliche falsche Lehren sind sämmtlich auf die Verneinung der Creationsidee zu reduciren, womit selbstverständlich auch die Idee einer unwandelbaren, die Principien absoluter Wahrheit und Gerechtigkeit in sich schließenden Gottesoffenbarung fällt, und somit das ganze Menschendasein unter den Gesichtspunct des in rastlosem Wandel und ewiger Unruhe ein unmögliches Ziel verfolgenden „humanitären Fortschrittes" fällt, dessen widersinnige, gotteslängnerische Lehren und sittenverderbende, auflösende Tendenzen den geschärftesten und extremsten Gegensatz zu Christenthum und Kirche bilden.

Drittes Buch.

Geschichte des Thomismus als speculativer Doctrin.

Das Thomistische System bezeichnet einen Höhenpunct in der Entwickelung der christlichen Wissenschaft, und einen für seine Zeit und die nachfolgenden Jahrhunderte mustergültigen Abschluß der von den Kirchenvätern angebauten und in den theologischen Schulen des Mittelalters weiter geführten christlichen Lehrwissenschaft. Nach dieser seiner Stellung und Bedeutung muß das Thomistische System etwas für alle Zeit bleibend Wahres in sich schließen; andererseits wird es auch den Charakter der Zeit nicht verläugnen, in welcher es geschaffen worden ist, und die Geschichte selber hat uns bereits im Allgemeinen darauf hingewiesen, was wir als das Bleibende, und was wir als das einer Abänderung oder Fortbildung Bedürftige an der Thomistischen Doctrin anzusehen haben. Daß wir des Bleibenden in ihm weit mehr zu suchen haben, als des Wandelbaren und Veränderlichen, ergibt sich schon hinreichend aus dem ausgezeichneten Range, welchen das Thomistische System vermöge seiner innigsten Verwachsenheit mit der Geschichte der kirchlichen Lehrentwickelung und Theologie behauptet; von dieser Seite betrachtet sinken die in philosophischem Interesse gegen dasselbe erhobenen Bedenken zu einer untergeordneten Bedeutung herab, sie haben mit der Frage nach dem kirchlichen Ansehen des heiligen Thomas Aquinas nichts zu schaffen. Es hieße aber seine Stellung, so wie jene der Kirche, zur philosophisch forschenden Wissenschaft in ein schiefes und falsches Licht setzen, wenn man die wissenschaftliche Ehre und das kirchliche Ansehen des heiligen Thomas einzig dadurch

retten und wahren wollte, daß man ihn als Theologen anerkannt, als Philosophen aber für einen längst der corrigirenden Kritik der Geschichte anheim Gefallenen wähnt, als ob sich die Functionen des Theologen und Philosophen so einfach voneinander scheiden ließen, und als ob nicht der philosophische Denkhabitus auf den theologischen, und umgekehrt, den tiefgreifendsten Einfluß hätte. War Thomas ein erleuchteter Theologe, so wird er auch richtige philosophische Principien angegeben haben; und es wird sich nicht sehr darum handeln, letztere etwa zu rectificiren, als vielmehr nach allen jenen Seiten zu vertiefen und zu entwickeln, nach welchen die Wissenschaft der auf ihn folgenden Jahrhunderte weiter geschritten ist. Ein solches Weiterschreiten lag in der Natur der Sache, und sollte am wenigsten durch das Thomistische System aufgehalten werden, welches seinem ganzen Charakter nach auf Ausgleichung, Ermäßigung und Abrundung der geschichtlich gegebenen Elemente lehrhafter christlicher Bildung angelegt war, und insofern durch sich selbst die Anerkenntniß des Rechtes der Geschichte in sich schloß, nur daß es zugleich gewisse Gränzen anzeigte, welche nicht ohne Gefahr oder wirklichen Schaden ächter und unverfälschter Christlichkeit überschritten werden dürften. Durch die Hinweisung auf die Gränzen der menschlichen Vernunfteinsicht und durch Unterordnung derselben unter den Glauben, d. i. durch die formalen Principien seines Systems wies Thomas den Gnosticismus aus dem Gebiete der christlichen Speculation; damit war dann implicite weiter auch schon in sachlicher Hinsicht der Pantheismus ausgeschlossen, auf welchen die falsche Gnosis und Mystik mehr oder weniger allzeit hinausläuft. Die ächte christliche Gnosis war in dem Thomistischen Systeme, in den christlich-platonischen Elementen desselben vollkommen anerkannt; die Ausschreitungen derselben aber waren durch den großen Nachdruck compensirt, welchen Thomas als Aristoteliker auf das natürliche Erfahrungswissen als die dem Zeitmenschen specifisch congruirende Erkenntnißart legte. In Kraft dieser Denkart nimmt er die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung als gegebene Realitäten hin, für welche er eine höhere Ursache sucht, die als solche mit dem Gewirkten nicht identisch sein kann; der Causalzusammenhang der Schöpfung schließt ihm den Pantheismus aus, dieser verträgt sich nicht mit den unbefangenen Anschauungen des zeitlichen Erfahrungsbewußtseins. Das zuversichtliche Vertrauen auf die Richtigkeit der

Aussagen des Erfahrungsbewußtseins stützt sich auf die Idee eines gottgeordneten Füreinanderseins der verstandesbegabten Seele und der von ihr aufgefaßten Sinnendinge; die Seele verähnlichet sich im Erkenntnißacte mit dem erkannten Dinge, und bringt in sich kraft des intellectus agens ein geistiges Bild des Erkannten hervor.

Wir wollen nicht behaupten, daß diese Anschauung einer philosophischen Vertiefung nicht fähig oder bedürftig wäre; aber eben so wahr ist, daß die nachfolgenden Versuche einer speculativen Vertiefung auf Einseitigkeiten hinführten, welche in Thomas' wolgerundetem Systeme vermieden waren, und daß zunächst die speculative Mystik in ihrer Lostrennung von der Scholastik und einseitigen Cultivirung des ideal-contemplativen Elementes die religiöse Speculation in eine falsche Richtung hineinzog, welche zunächst in Meister Eckart hervortrat, in der „deutschen Theologie" ihre weiteren häretischen Consequenzen offenbarte, und endlich in Jakob Böhme als baare Theosophie sich enthüllte; ob in Baader's theocentrischer Anschauungsweise die bei seinen mystisch-gnostischen und theosophischen Vorgängern bemerkbaren Übelstände gänzlich vermieden seien, wird sich im weiteren Verfolge weisen. Meister Eckart geht gleich Thomas von dem Gedanken einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten aus, gibt aber diesem Gedanken sofort eine ganz neue Wendung und Bedeutung, wenn er das Moment des Wesensunterschiedes zwischen beiden Factoren der Erkenntniß fallen läßt, und einzig nur die Einigung derselben im Erkenntnißobjecte in's Auge faßt. Im Sehen werden Auge und Holz Eins; wäre das Holz ohne Materie, „ein geistliches Ding wie das Gesicht des Auges", so würde kein Unterschied zwischen beiden sein. Ist nur die Materie des wahrgenommenen Objectes der Grund, daß nicht eine völlige Einigung beider statt hat, so wird in Erkenntniß geistiger Realitäten, namentlich Gottes, eine völlige Einigung des Erkennenden und Erkannten statt haben. Diese Einigung kann aber nicht anders gedacht werden, denn als solche, in welcher die Seele sich ganz passiv verhält; an die Stelle des thätigen Verstandes tritt Gott selber, und der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung fällt hinweg. Damit ist nun an die Stelle des gläubigen Erkennens die falsche Gnosis gesetzt, welche, soweit sie einen religiösen Charakter an sich trägt, eben das Wesen und den Charakter der falschen speculativen Mystik ausmacht. Diese nimmt

das innerſte verborgene Weſen der Seele für etwas Ungeſchaffenes, Göttliches, faßt die göttliche Trinität vorwiegend nur nach ihrer heilsökonomiſchen Bedeutung, und da wieder vornehmlich nur nach ihrer Einwohnung und Ausgeburt im inneren Menſchen auf[1]). Alles, was Chriſtus iſt, iſt auch der Menſch; wie Chriſtus als Sohn Gottes geboren wird, ſo gibt es auch eine Geburt des Sohnes im

---

[1]) Den kühnen Äußerungen der ſpäteren Myſtiker, welche das Eingehen Gottes in die Seele gewiſſermaaßen als ein Außerſichverſetztwerden Gottes, als eine völlige Selbſthingabe Gottes an die Creatur auffaßten, begegnet die Scholaſtik mit beſonnenem Ernſte: Si objicias — bemerken die Salmanticenſer — multoties a S. Patribus dici quod Deus amans creaturas extasin patiatur, seu quod in idem redit, extra se quodammodo est et in rem amatam transformatur. . . . . Respondetur, quod modus ille, quo juxta S. Patres Deus amans creaturas transformatur in illas, potius est modus trahendi illas ad se: quia eatenus dicitur quodammodo transformari in eas, quatenus trahit illas ad se, communicando eis aliquid de sua infinita bonitate, et ab eadem bonitate motus. Quae solutio desumitur e D. Thoma 3 dist. 32, qu. 1, art. 1 ad 3ium. Nam cum sibi objecisset: »Amor transfert amantem in amatum, ut vivat jam vita amati, ut dicit Dionysius de div. nom. Sed Deus non transfertur in aliquid aliud, cum sit immobilis, sed omnia ad se trahit, ut dicitur Jo. 12. ergo ipse non amat creaturam.« Respondet in haec verba: »Ad tertium dicendum, quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo, secundum quod amans transfertur ad participandum ea quae sunt amati. Alio modo, ut communicet amato ea, quae sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura; sed secundo modo in quantum bonitatem suam ei communicat; et sic dicit Dionys. nom. div. c. 4, quod ipse Deus est per amorem extasin passus.« Quod etiam repetit et explicat ibidem in solutione ad 4um. Nam cum in contrarium objecisset: »Quod amans quodammodo subjicitur amato, inquantum affectus amantis amato informatur: sed Deus nullo modo creaturae subjicitur; ergo nullo modo amat creaturam.« Occurrit sic: »Ad quartum dicendum, quod potentia passiva informatur ex objecto suo, sed potentia activa ponit formam suam circa objectum: sicut patet de intellectu agente et possibili. Unde sicut intellectus divinus non informatur rebus, quas cognoscit per essentiam suam, ita nec voluntas ejus informatur rebus, quas amat: quia eas per bonitatem suam amat, et amando communicat eis bonitatem suam.« Ex quibus testimoniis etiam constat, quomodo D. Thomas erga creaturas non cognoscat alium amorem praeter amorem effectionis, ac proinde solum ergo creaturas futuras talis amor a S. Doctore admittatur.

Menschen, und in dem Maaße, als er sich von der Endlichkeit und Äußerlichkeit seines natürlichen Seins losreißt, und in seine Einheit mit Gott eingeht, wird er selbst der eingeborne Sohn Gottes. So ergibt sich als Folge der Vereinerleiung von Natürlichem und Übernatürlichem die Vereinerleiung von Göttlichem und Creatürlichem, innerlicher und äußerlich-geschichtlicher Offenbarung Gottes, Glauben und Wissen, Ethischem und Metaphysischem; das letzte Ziel des Menschen ist zufolge der deutschen Theologie das Aufgehen in Gott. Denn anders kann das Eingehen in Gott speculativ kaum gedeutet werden, wenn er auch zunächst nur ethisch als Abthuung aller Selbstheit, die mit der Selbstsucht identisch gesetzt wird, gemeint sein mag.

An diese falsche Mystik knüpft der in Paracelsus' Sprache redende Jacob Böhme an; nur erweitert er das Gebiet derselben, und bringt sie mit naturphilosophischen Ideen und Anschauungen in Verbindung. Er redet von einer ewigen Natur in Gott, die sich in Kraft des göttlichen (Geistes oder Willens) zur geistigen Leiblichkeit Gottes ausgestaltet, und in ihrer inneren Unerschöpflichkeit auch die reale und sachliche Möglichkeit zur Hervorbringung einer Welt außer Gott darbietet. Der Sohn erzeugt sich aus dem Vater, wie das Licht aus dem Feuer, er ist eine Ausgeburt des nach Erfassung seiner selbst begehrenden Urgrundes. Der göttliche Urgrund oder die ewige Natur ist das Mysterium magnum, das Chaos, woraus Licht und Finsterniß als das Fundament von Himmel und Hölle ewig fließen und offenbar werden; er ist die Wurzel, welche die vier Elemente verschlossen hält im Paradies und reinen Elemente göttlicher Wesenheit; das große Wunder der Ewigkeit, in welchem Alles eingeschlossen liegt und im Spiegel der Weisheit ersehen wird. Diese Weisheit ist die Imagination Gottes, deren Geheimnisse dem nach Oben erleuchteten Menschengeiste offenbar werden. Dieser Menschengeist ist Bild und Kraft des göttlichen Geistes, wie die Herz, Adern, Gehirn bewegende Lebenskraft Bild und Kraft des göttlichen Vaters, und das den ganzen Menschen erfüllende, zum Empfinden und Verstehen befähigende Lichtelement Bild und Kraft des Sohnes ist. Wir sehen also, es ist ein theosophischer Naturalismus, der sich in Böhme's Lehre ausspricht; insofern er die Bilder einer allerdings gewaltigen und wunderbar begabten Phantasie für Eingebungen des Geistes nimmt, kann er von einem Schauungsvermögen des menschlichen Geistes reden, welchem er die

in der kirchlichen Theologie dem Zustande künftiger Verklärung vorbehaltene Erkenntnißart der göttlichen und weltlichen Dinge bereits für das Leben dieser Zeit vindicirt.

Wir unterlassen, des Näheren die Bedeutung der Böhme'schen Theosophie für Schelling's Philosophie [1]), so wie die geistige Verwandtschaft zwischen Eckart's und Hegel's Grundanschauungen zu beleuchten, und wollen nur sehen, wie der aus wahlverwandtschaftlichen Neigungen auf die Mystik und Theosophie, auf Eckart, Suso und vorzugsweise auf Böhme sich stützende Baader zu Thomas' speculativen Anschauungen sich verhalte [2]). Gewisse Grundgedanken der Thomistischen Lehre wiederkehren auch bei Baader und sind in dessen System aufgenommen; so z. B. daß Gott actus purus, alles Creatürliche aber eine Zusammensetzung aus Potenz und Actus, Materie und Form sei; daß die Schöpfung Gottes einfaches und vollkommenes Wesen vielfältig und in unzähligen Stufen nachzuahmen habe; daß jede Creatur in ihrer Weise Gottes theilhaft, aber nicht Gottes Theil sei; ferner die Erhaltung als continua creatio, das Verhältniß der himmlischen Ordnung zur irdischen, der siderischen zur tellurischen, der auch von Böhme anerkannte Unterschied zwischen himmlischer und irdischer Materie; die Lehren von Gott als letztem Ziele alles Strebens, von der Dienstbarkeit des Bösen für die Zwecke des Guten, von der durch die Ursünde bewirkten Zerrüttung und Desordination der menschlichen Natur u. s. w. Wenn sich Baader abweichend von Thomas oder auch gegen ihn erklärt, so geschieht es größtentheils seiner Naturphilosophie zu Liebe; so z. B. ist ihm ungenügend, was Thomas über den paradiesischen Baum der Erkenntniß sagt, weil er an einen gewissen realen Einfluß der bösen geistigen Welt auf die Natur denkt, an welchen Thomas nicht dachte; eben so rügt er mehrere Äußerungen Thomas' über die zukünftigen verklärten Leiber [3]) und zukünftige Welterneue-

[1]) Vgl. Schelling's Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, zuerst mitgetheilt in den gesammelten philosoph. Schriften, Landshut 1809, S. 399—511.

[2]) Vgl. Fr. v. Baader's Erläuterungen zu Auszügen aus den Werken des heiligen Thomas Aquinas; in Baader's W. W., Bd. XIV, S. 197—348.

[3]) Thomas unterscheidet — bemerkt Baader — die creatura pure spiritualis von der creatura pure corporalis und beide von der creatura compo-

rung, so wie über den unbedingten Vorzug des Engels vor dem Menschen; er behauptet gegen Thomas, daß die Welt, wenn nichts Schlimmes und Übles in ihr wäre, besser wäre, als sie vermöge des in ihr vorhandenen Üblen ist; er beanstandet, daß Thomas eine Trennbarkeit von Materie und Form im creatürlichen Sein zugibt u. s. w. In der Speculation über das christliche Trinitätsdogma hebt er Thomas' Unterscheidung zwischen dem verbum interius und exterius hervor; meint aber, daß Böhme die Sache tiefer erfaßt habe. Böhme lasse gleich Thomas das Wort (Sohn) als ewigen Eingang in Gott (actio immanens) entstehen, lege aber diesem ewigen Eingange einen ewigen Ausgang (Natur, Begierde, nicht erkennender Wille, quia verbum naturaliter et non secundum actum voluntatis a patre procedit, Sucht, Finsterniß, Leere) zu Grunde, indem das Finden ohne Suchen, das Haben ohne Verlangen nicht bestehen könne. Und zwar zeige sich dieser Ausgang als Differenzirung (Aufhebung der Einheit), so wie der Eingang als Ergänzung (Union). Böhme zeige aber zugleich, daß dieser Eingang als Sich-Inhalt-Geben mit der Manifestation (als zweitem Ausgange) coincidire. Das Wort, das ich ausspreche, höre ich, oder es geht in mich ein. Der Vater leistet in der Hervorbringung des Wortes die Function der Androgyne: Ex utero ante luciferum genui te. Die mütterliche Function kommt ihm zu, insofern nach Thomas' Worten der Intellect vom Intelligiblen empfängt (intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente). Auch das Intelligible empfängt (id quod intellectu comprehenditur, con-

---

sita ex corporali et spirituali quae est homo; wobei zu bemerken: 1) daß Thomas den künftigen, verklärten oder früher paradiesischen Zustand der creatura pure corporalis nicht von ihrem dermaligen Fluchzustand (eigentlicher Materialisirung) unterscheidet, so wie 2) diesen Unterschied auch nicht in Bezug auf den Menschen macht, der auch in der Auferstehung Leib haben, also, nach Thomas' Sprache, zusammengesetzt sein wird aus Geist und Leib. Wenn gleich Himmel und Erde separirt geschaffen sind, so kamen sie doch aus Einem und gehören zusammen, was denn auch von den substantiis separatis (Geistern) und Leibern, von forma und materia, actus und potentia gilt. Die Nichterkennung des Bezuges des Geistigen und Materiellen hat der Religion sehr geschadet, und wie wichtig die Reunion beider ist, beweiset das verbum caro (homo) factum, weil der Mensch ursprünglich jene Union fixiren sollte.

ceptio intellectus vocatur), und nach Böhme bedingt die selbstische Begierde (mas) die selbstlose (einfließende) Lust (foemina), der Ausgang Gottes jenen Eingang. Der Gignens oder Edens ist Vater, sofern er nicht bloß das Verstehende, sondern auch das zu Verstehende (Intelligibile) ist. Eckart — fährt Baader fort — gibt folgenden Begriff des Ternars: Wesen ist, das sich haltet zu ihm selber und schmilzt nicht aus, sondern schmilzt ein (Attraction). Einigkeit ist, das sich haltet in ihm selber ein von allen Dingen und gemeinet sich nicht aus. Aber Güte (Expansion) ist, das ausschmilzt und gemeinet (Eingang, Innebleiben, Ausgang). Wesen ist der Vater, Einigkeit der Sohn, Güte (Ausschmelzen und sich allen Creaturen Gemeinen, d. h. sie Inleiten) der heilige Geist. — Nun liebet der heilige Geist die Seele (geheiligte Stätte) in dem Lautersten und Höchsten, und trägt sie auf in seinen Ursprung (denn der heilige Geist ist ein Inleiter in die Einigkeit, der Geist ist einigend, sammelnd) in den Sohn, da der Sohn Wesen inne hat, und der Sohn trägt sie wieder in den Ursprung, d. i. in den Vater als in den Grund und das Erste (Vater leert, Sohn füllt, Geist geußt aus. Man sieht, daß hier der Vater die Function der Androgyne leistet. Ex utero ante Luciferum genui te). — Eben so findet Baader Thomas' Ableitung des heiligen Geistes mit jener Böhme's in Übereinstimmung. Thomas lasse die bewegende (einende oder repellirende) Kraft vom Erkannten (Wort) ausgehen; und so auch Böhme den Urwillen vom Urschauen ausgehen oder urständen. Thomas deute ganz wol den Unterschied zwischen den immanenten und emanenten Processionen in Gott an. Er weist den Ternar in den immanenten Processionen nach, wenn er von der Präsenz des amatum im amans (et intelligens) spricht; und hieraus erklärt sich der emanante Proceß. Denn: Ignoti nulla cupido. Die Cupido entspringt unmittelbar aus dem conceptus, wie schon das Verhalten des Geistes (amor) zum Worte besagt. Der Wille geht eigentlich auf Identität der äußeren Darstellung mit innerer Conception — des ausgesprochenen Wortes mit dem inneren. Obschon also immanent, geht der Geist doch zugleich ad extra (Weisheit nach J. Böhme). — Thomas' Vorhaben, zu erklären, wie Gott ohne Veränderung seiner Selbst erst in der Zeit schaffen konnte, hält Baader für ein unausführbares; J. Böhme hat die Urständ des Schöpfungswillens unerklärbar gefunden. Vollkommene Billigung findet aber die Art, wie

Thomas die Frage abweist, warum Gott eben in diesem und keinem Momente die Schöpfung beginnen ließ; für die universelle Production der Wesen, unter welche auch die Zeit gehört, findet nicht die Frage: wann, oder warum jetzt, nicht früher u. s. w. statt, weil es von Gottes Willen abhängt, welches Maaß er der Zeit überhaupt gab. Und dieß gilt auch für den Raum. Da nämlich außer der räumlichen Welt kein Raum, Ort ist, so kann man nicht fragen, warum diese Welt hier und nicht anderswo sich befindet. Ob nun schon außer dieser Welt kein Ort, vor ihr (nach ihr) keine Zeit, so bedienen wir uns doch der Ausdrücke, daß ehe die Welt war, Gott nur war, und daß außer ihr nur Gott ist, und verstehen durch dieses vor und außer nur secundum imaginationem Zeit und Raum.

Die Trennbarkeit der Materie von der Form — hörten wir — will Baader nicht gelten lassen. Thomas abstrahire falsch die Form von materia, sowol in Gott als in den Creaturen, als ob eine Form ganz materielos, eine Materie ganz formlos sein könnte! Generatio ist nach Thomas der Hinzutritt der Form zur Materie, corruptio ihre Trennung. „Quia esse sequitur formam rei, desinunt esse quae forma privantur.“ Thomas bemerkt nicht — fügt Baader glossirend bei —, daß auch die Form im letzteren Falle erlischt. Den Himmelskörpern legt Thomas Ingerabilität und Incorruptibilität bei; indeß komme ihnen diese nur relativ zu. Thomas stellt die Gestirne als actus puros den Geistern gleich. Auch Böhme sagt, daß die Gestirne nach der Erde als ihrem gehabten Wesen sich sehnen, und daß in der Schöpfung des Himmels und der Erde die Scheidung (der Form und Materie, mas et foemina) geschehen ist. Die Materie (Weib) ist in der Form (Mann) verschlungen, sowie der Geist in der Materie. Hiebei ist aber zu bemerken, daß in der Schaffung der Erde das Wesen von seiner Form nicht bloß organisch unterschieden, sondern als Excrement ausgestoßen (somit nicht organisch mit ihr geeint) sich befindet, was auch im Menschen dermalen für Geist (Seele) und Leib gilt. Auch findet es Baader falsch, wenn Thomas sagt: In angelis semper virtus naturalis potens ad suas operationes exercendas, similiter motus corporum coelestium nunquam exorbitare videtur. Das Erstere gelte nur von den in der Wahrheit bestandenen Engeln, das Letztere aber gar nicht; Thomas advertire nicht auf die Labilität und Illabilität aller

freien Creaturen, so wie auf die Corruptibilität und Incorruptibilität aller unfreien Creaturen, und theilt daher Engeln und Gestirnen Wesensvorzüge zu, die denselben nicht zukommen.

In Thomas' Erkenntnißtheorie findet Baader dem Locke'schen Empirismus vorgegriffen; zugleich glaubt er eine damit verbundene Mißdeutung der Platonischen Ideenlehre beheben zu müssen. Thomas sagt nämlich: Intellectum agentem ponere non necesse esset, si formae rerum essent intelligibiles actu. Die Platonischen Ideen, bemerkt Baader, sind selber wie intellectus agentes; sie sind selbstleuchtende Gestirne, wenn gleich ein höheres Licht ihnen die Leuchtkraft gibt. Die Thomistische Lehre von der menschlichen Gotteserkenntniß hingegen findet Baader's vollkommene Zustimmung. Kein Geschöpf hat mit Gott dasselbe Genus, und Gott kann also durch keine creatürliche Species in seiner Essenz erkannt werden. Die Erkenntniß aller Creatur gibt doch noch nicht die Erkenntniß Gottes, welche dieser nur selber der Creatur geben kann. Chaque chose doit faire sa propre révélation. Gott muß selber die Form des Intellectes des Intelligirenden werden, nicht, um Eine Natur mit ihm zu constituiren, sondern sich so mit ihm vereinend, wie eine Species intelligibilis mit dem Intelligirenden sich eint. Wie nämlich Gott sein Sein ist, so ist er seine Wahrheit, welche die Form des Intellectes ist. Was aber eine Form empfängt, muß eine Disposition hiezu erhalten haben, und da unser Verstand nicht von Natur diese letzte Disposition erhielt, so muß er selbe von Gott erst erlangen. Dieser Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen — oder zwischen Geschöpf- und Schöpfererkenntniß ist in neueren Zeiten ganz vergessen worden. Böhme nennt jene vorhin erwähnte Disposition das innere Licht oder die innere Sonne, welche der Conjunction der äußeren bedarf. Die dem Menschen von Thomas zugesprochene Function in Vermittelung der göttlichen Erleuchtungen scheint Baader zu begränzt genommen. Thomas behaupte, daß, weil das natürliche Licht der Menschen dasselbe ist, ein Mensch dem anderen nur von Seite des Objectes helfe, nicht aber von Seite des Lichtes, was nur ein Engel vermöge, dessen natürliches Licht höher ist. Daraus folgt aber eben nur, daß ein höher erleuchteter Mensch dasselbe leisten kann.

Aus Baader's Glossen zur Thomistischen Incarnationstheorie wollen wir seine Glossen zu Thomas' Äußerungen über die Forma-

tion des Leibes Christi herſetzen. Da die Menſchwerdung eine Incarnation der ewigen Liebe iſt, ſagt Thomas, convenienter carnis formatio amori (i. e. Spiritui Sancto) tribuitur. Liebe (Eros) — bemerkt Baader hiezu — iſt Bildner, der Idea zubildend. „Vox humana per spiritum hominis formatur, unde et caro verbi Dei per spiritum verbi formari debuit.“ Das Stimme-Annehmen (Laut-Annehmen) des Wortes iſt wie Leib-Annehmen (Naturannehmen bei Böhme). So erſcheint hier folgende Trilogie: Ungefaßte Weisheit (des Vaters), gefaßte Weisheit (Sohn — Wort), Leibwordene (Sophia — Wordene) oder geoffenbarte Weisheit (Böhme's Wort, geoffenbart durch den Geiſt der gefaßten Weisheit oder des Wortes). Böhme ſtatuirt eine ewige (geiſtige) Beleibung des Wortes durch den heiligen Geiſt (als Sophia) als ewiges Verlauten (auch noch ohne die creatürliche Verlautung). „Materiam in generatione ministrat foemina.“ Darum heißt Böhme die Sophia das Weib. Böhme meint, daß die Jungfrau durch Empfangen des Sohnes gereiniget wurde; aber Thomas urgirt mit Recht, daß die Empfangende bereits eine Geheiligte war. Wahr iſt jedoch, daß die heilige Mutter durch die Geburt Christi in einen paradieſiſchen (engliſchen) Zuſtand für ihr ganzes Leben verſetzt worden [1]).

---

[1]) Außer Baader haben unter den katholiſchen Denkern und Gelehrten des katholiſchen Deutſchlands beſonders Fr. Schlegel und Molitor Böhme ihre Aufmerkſamkeit zugewendet. Schlegel hat manche Ideen Böhme's in ſeine „Philoſophie des Lebens“ hinübergenommen, was ihn jedoch nicht abhielt, eine ſehr beſonnene, und in ihrer Weiſe treffendſte Würdigung dieſes allerdings außerordentlichen, und insbeſondere auch in der Geſchichte der deutſchen Sprache ſo bedeutſamen Mannes zu geben (vgl. Fr. Schlegel's Geſch. d. alten u. neuen Lit., 15. Vorleſ.). Molitor zeigt ſich freudig überraſcht (vgl. M's. Philoſ. d. Geſchichte, Bd. II, S. 260) über die Verwandtſchaft der durch Baader's Vermittelung ihm näher bekannt gewordenen Lehre Böhme's mit der älteſten Theoſophie der Hebräer. „Erwägt man, daß das israelitiſche Volk der Träger der göttlichen Manifeſtationen im alten Bunde war, ſo wie der germaniſche Völkerſtamm es gewiſſermaaßen im neuen Bunde geworden; ſo muß jene Identität der älteſten Theoſophie des Menſchengeſchlechtes bei den Juden mit der aus dem tiefſten Quell des deutſchen Nationalgeiſtes hervorgegangenen Philoſophie J. Böhme's jedem aufrichtigen Forſcher von der höchſten Bedeutung erſcheinen; und dieß um ſo mehr, je gewiſſer es iſt, daß J. Böhme, wenigſtens bei der Abfaſſung ſeiner erſten

Treten wir aus dem Gebiete der Mystik, Theosophie und intuitiven Gnosis in jenes der rationalen Speculation hinüber, so treffen wir auf Nicolaus von Cusa als denjenigen, welcher der Erste nach Thomas als eigentlich speculativer Denker hervorgetreten, und, hierin von den Scholastikern principiell abgehend, die Speculation nicht bloß zu theologischen Zwecken, sondern um ihrer selbst willen betreibt. Demgemäß stellt er auch dem philosophischen Denken eine höhere Aufgabe, als von Seite der Scholastiker geschieht; wenn Thomas den menschlichen Verstand durch die gottgeschaffenen Dinge mensurirt werden läßt, so erklärt der Cusaner den Verstand selber als den Mensurator der Dinge, und es ist einzig die zeitliche Unerreichbarkeit des dem Verstande gesetzten Erkenntnißzieles, welche ihn den Offenbarungsglauben als Ergänzung der zeitlich insufficienten Verstandeseinsicht postuliren läßt, so wie er andererseits denselben als die nothwendige Grundlage und Hinterlage eines erfolgreichen Erkenntnißstrebens ansieht. Im Gegensatze zu den Mystikern behauptet der Cusaner als rationaler Denker mit den Scholastikern, daß der Mensch im Streben nach Erkenntniß des Höchsten vom Sinnlichen ausgehen müsse; das Erkennen definirt er mit Thomas als Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten. Aber wie unvollkommen, fügt er bei, ist die sinnliche Erkenntniß! Der Sinn hat es nur mit der Schale der Dinge zu thun; in ihr Inneres dringt er nicht ein. Er erkennt nur Besonderes und Particuläres, und so wie es eben im Momente sich darbietet; er faßt Alles nur verworren auf, er kann weder unterscheiden, noch verbinden, er ist ohne Vernunft blind. Somit bringt erst die Vernunft in die sinnliche Erfahrung des Menschen Licht, Ordnung und Zusammenhang. Indeß ist die Vernunft nicht das höchste Erkenntnißvermögen der Seele; sie ist der Vielheit der diversen Weltdinge zugewendet, der Verstand hingegen sucht die Eine höchste Wahrheit der Dinge,

---

Schriften, schlechterdings keine Kunde von der Kabbalah haben konnte. Es hat uns die innigste Freude gewährt, aus Baader's Schriften zu ersehen, daß Baader selbst die hier ausgesprochene Überzeugung längst, und zu einer Zeit, wo sie fast wie prophetisch lauten konnte, zu verkündigen sich nicht scheute; indem er sagte: Nicht bloß das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden!" Vgl. dagegen Staudenmair, Phil. d. Christ., I, S. 515 ff., 726 ff.; A. Günther a. versch. O.

die eben Gott selbst ist. Wie der Sinn durch die Vernunft, so muß hinwiederum die Vernunft durch den Verstand mensurirt werden, um wenigstens annähernd die Wahrheit in den Dingen aufzufinden. Hier stellt sich die hohe Bedeutung der Mathematik hervor, die, obschon nicht mit dem Einen Höchsten, sondern mit Weltdingen beschäftiget, dennoch an diesen die unwandelbare Natur, das eigentlich Intelligible derselben in's Auge faßt und erforscht. Gleichwol ist auch sie keine vollkommene Wissenschaft; sie kann nicht Alles durch Alles genau messen, obschon sie darnach strebt. Sie ist eben keine reine Verstandeswissenschaft, sondern erforscht das Intelligible mittelst der Einbildungskraft, gleichwie die Physik durch Sinn und Vernunft die ihr angehörigen Erkenntnisse gewinnt. Die mathematische Erkenntniß ist das Culmen der Vernunfteinsicht, welches den reinen Verstand berührt. Die Mathematik sucht das Unendliche, in welchem die Gegensätze ineinanderfallen; sie erreicht es nicht, gewährt uns aber eine bildliche Veranschaulichung dieses Ineinanderfallens der Gegensätze im Unendlichen. Der unendlich große, wie der unendlich kleine Winkel hören auf Winkel zu sein, und fallen mit der Geraden zusammen; eben so geht die Biegung des unendlich großen Kreises in die Gerade über; eine Kreisbewegung von unendlicher Geschwindigkeit ist einer absoluten Ruhe gleich. Das hiedurch veranschaulichte Sein und Wesen des Einen Unendlichen ist Object des reinen Verstandes. Aber wir Menschen sind nicht reine Intelligenzen; also gibt es für uns nur eine durch Sinn und Vernunft vermittelte Erkenntniß des Unendlichen, wir erkennen Gott nur aus seinen Werken. Zwar ist die Seele nichts weniger als eine unbeschriebene Tafel; aber der Verstand ist anfänglich in ihr nur als Potenz vorhanden, und actuirt sich selber in dem Maaße, als er die sinnlichen Zeichen der Gewißheit versteht. Allerdings liegt das Verständniß potenziell in ihm; aber die Actuirung desselben ist durch die sinnliche Erfahrung bedingt. Um sich zur vollkommensten Thätigkeit entfalten zu können, müßte er eben so wieder durch ein Höheres mensurirt werden, wie er die Vernunft mensurirt; aber die Mensur des Verstandes könnte eben nur Gott selber, die veritas prima sein, diese aber läßt durch den geschöpflichen Verstand nicht erschöpfen. Wir können also das genaue Maaß des Verstandes nicht erreichen, sondern nur in Muthmaßungen die vollkommene Wahrheit berühren. Der Verstand steht am Horizont der Ewigkeit;

er erkennt im Lichte des Ewigen, erfaßt aber nicht den Ewigen selber.

Der menschliche Verstand erfaßt Gott als die Coincidenz aller Gegensätze, als denjenigen, der zugleich Maximum und Minimum ist. In Kraft der Coincidenz aller Gegensätze im Wesen Gottes ist Gott über jeden Unterschied erhaben; als Coincidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit schließt er, der nothwendig Wirkliche, auch schon die reale Möglichkeit der Weltdinge in sich. Diese in der absoluten Wirklichkeit aufgehobene Möglichkeit erinnert an J. Böhme's Naturgrund in Gott, und bezeichnet wol auch ein Herabsinken von der Thomistischen Gottesidee, mit welcher die Cusanische im Gedanken Gottes als der absoluten Allheit sich berührt. Aber Nicolaus von Cusa bezeichnet Gott nicht als actus purus, und demgemäß hat auch die göttliche Seinsmittheilung an das Geschöpf einen andern Sinn als bei Thomas. Thomas bezeichnet das Geschöpf als contrahirtes Sein, Nicolaus als contrahirte Allheit, was doch nur so viel besagen kann, als eine Contraction der göttlichen Wesenheit. Damit fällt aber Nicolaus trotz aller Verwahrungen in die von Thomas speculativ überwundene emanatianistische Betrachtungsweise zurück; während er demnach in der Steigerung der formellen Ansprüche an den Charakter des philosophischen Denkens über Thomas hinausgeht, sinkt er andererseits unter die von der theologischen Scholastik bereits errungene Höhe und Geistigkeit der Auffassung wieder herab. Daß er nicht förmlich dem Pantheismus verfällt, verdankt er dem Festhalten an dem von Thomas urgirten Ausgehen von der Frage nach dem Causalgrunde der Welt, wodurch er denn auch einen im Verlaufe seiner Untersuchungen stets im Auge behaltenen Seinsunterschied von Gott und Welt gewinnt. Giordano Bruno läßt diesen Unterschied fallen, und gibt die vom Cusaner in mystischer Weise festgehaltene Transscendenz Gottes Preis; er sinkt aus dem christlichen Platonismus des Cusaners in einen heidnisch-weltlichen, obschon genial spiritualisirten Naturalismus herab. Zufolge seines durch und durch naturalistischen Denkens kann er denn auch den Mysterien der christlichen Wahrheit keinen geistigen Sinn abgewinnen, und verwirft sie deßhalb; ja er schüttet über dieselben je nach Eingebung seines zügellosen Sinnes den gehäßigsten und giftigsten Hohn aus, und artet so in das Widerspiel seines erhabenen Meisters, „des göttlichen Cusaners" aus, der eben

auf Grundlage seines immerhin großartigen und bewunderungswürdigen Systems eine speculative Erklärung der Trinität und Incarnation versucht hatte. Sollen wir den auf Bruno übergegangenen Grundirrthum des Cusaners angeben, so möchten wir ihn darin suchen, daß er Gott als die causa formalis der Dinge bezeichnet, während die scholastische Theologie sich darauf beschränkt hatte, Gott als causa exemplaris der geschaffenen Dinge zu bezeichnen. Von da war denn nicht mehr allzuweit zu jener Ansicht, welche in Schelling's Gespräche „Bruno“ [1]) entwickelt wird, und darauf hinausgeht, das Absolute zur Form alles Seienden zu machen. In der höchsten Einheit — läßt Schelling seinen Bruno sagen — sind Wesen und Form identisch; beide treten nur in den zeitlich erscheinenden Dingen auseinander, und dieses Auseinandertreten begründet den Unterschied der Dinge und die Unvollkommenheiten und Schranken jedes einzelnen Dinges. Allein diese Differenz der Formen ist selbst wieder in jener höchsten Einheit enthalten, und zwar so, daß jedes für sich selbst aus ihr (der indifferenten Einheit) ein eigenes Leben nehmen, und, ideell zwar, in unterschiedenes Dasein übergehen kann. „Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keime das Universum mit dem Überfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwickelungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle..... Ist das Endliche, obwol für sich selbst endlich, gleichwol bei dem Unendlichen, so ist es auch als endliches, mithin zwar nicht in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt mit dieser Differenz erstens sich selbst und seine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in seinem eigenen Begriff

[1]) Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berlin 1802. Schelling hat dieser Schrift, seiner eigenen Erklärung zufolge, den von Jacobi gegebenen Auszug aus Bruno's Schrift De causa, principio et uno zu Grunde gelegt, will aber von Bruno insoferne abweichen, als dieser Seele und Form eines Dinges für identisch nimmt, während Schelling die Seele für einen innerhalb der Form vorhandenen Gegensatz zum Leibe auffaßt.

enthalten ist." „Doch dieses wirst du" — fährt Bruno, einer der Unterredner des Gespräches, fort — „noch unmittelbarer einsehen aus dem, was du selbst zuvor zugegeben, nämlich, daß die Einheit des Denkens und Anschauens allgegenwärtig sei, allgemein, woraus folgt, daß kein Ding oder Wesen sein könne ohne diese Untrennbarkeit, und keines als dieses bestimmte ohne bestimmte Gleichheit des Denkens und Anschauens, und nachdem du dieses als Differenz, jenes aber als Indifferenz bestimmt hast, keines, an dem nicht als Ausdruck des Anschauens Differenz, als Ausdruck des Denkens Indifferenz angetroffen würde, und jenem zwar das, was wir Leib, diesem aber das, was wir Seele nennen, entspräche."

Diese letzten Worte Schelling's leiten uns auf einen dem Cusaner eigenthümlichen Gedanken über die Analogie des menschlichen Erkennens mit der organischen Natur zurück, womit sich aber eine andere geschichtliche Perspective eröffnet, die nicht auf die pantheistische Alleinslehre, sondern auf die monadistische Allvielheitslehre hinweist. Wie der auf das Eine Höchste und Allgemeinste gerichtete Verstand in das durch Sinn und Vernunft erkannte Besondere, Viele und Verschiedene eingeht, um in ihm das Eine bleibend Wahre und Allgemeine zu erfassen, so ist auch in jedem Gliede des Leibes das ganze Leben, und im Leben die Seele gegenwärtig; und eben so in jedem einzelnen Dinge der Welt die Summe der Alles zusammenfassenden Welt ausgedrückt, daher Alles in Allem — jedes Ding ist ein Mikrokosmos. Der Cusaner behauptet also von jedem Einzeldinge, was Leibnitz von jeder seiner Monaden behauptet; jede einzelne Monade ist ein besonderer und eigenthümlicher Ausdruck aller übrigen, und folglich jede ein lebendiger, immerwährender Spiegel des Universums. Stellen wir die Aussprüche dieser beiden Denker mit einem Ausspruche ihres Vorgängers, des größten unter diesen Dreien, des heiligen Thomas zusammen: Anima est quodammodo omnia — so läßt sich unschwer zeigen, wer das absolut Richtige sagte, und auf wessen Seite nur relativ Wahres sei. Und auch hier müssen wir wieder dem Cusaner den Vorzug vor Leibnitz einräumen. Lassen wir es für den Augenblick dahin gestellt sein, ob es Monaden gebe, oder nicht, so wird jedenfalls nur durch die eigenthümliche Organisation eines zusammengesetzten Dinges ein mikrokosmisches Gebilde erzeugt werden können, und man wird in den natürlichen Dingen nach den Graden und Arten ihrer orga-

nischen Durchbildung auch Grade und Arten ihres mikrokosmischen Charakters unterscheiden. Nur die beseelten, und näher, die thierischen Organismen werden den mikrokosmischen Charakter hervorstellen, und nur im vollkommenen leiblichen Organismus, d. i. im menschlichen — der aber eben nur vermöge seiner Bestimmung für den Geist und als symbolisirender Ausdruck des inneren Geistmenschen vollkommenst ausgebildeter und durchgebildeter Organismus ist — wird sich eine vollkommene mikrokosmische Recapitulation des sichtbaren Universums darstellen. Wenn nun der Cusaner die concreten Einzeldinge Mikrokosmen nennt, so ist seine Ansicht noch immer wahrer und lebendiger als jene Leibnitz's, welcher die Monaden dazu macht und dazu machen muß, weil seiner vorherrschend mathematischen Denkweise die naturphilosophische Idee eines Organismus und organischen Ganzen fremd ist. Er kennt eben nur wolgeordnete Zusammensetzungen und Zusammenfügungen, aber keine plastischen Bildungen. Warum aber eben nur die menschliche Leiblichkeit vollendete Zusammenfassung des sichtbaren Weltganzen, und nicht bloß eine partiale und besonderte Darstellung desselben sei, wie die bloß thierischen Organismen, erklärt sich uns aus Thomas' Worte: Anima est quodammodo omnia. Leibnitz macht durch Spiritualisirung seine Monaden zu dem, was Thomas' anima bedeutet, hebt aber hiemit die Möglichkeit einer metaphysischen Erklärung der Materie und Materialität auf. Es gibt sonach keine Monaden oder Atome als einfache Substanzen, und man hat in der speculativen Physik von vorneherein Stoff, Kraft und Licht zu unterscheiden, gleichviel, wie man diese drei Potenzen metaphysisch deducirt; das Licht hat man als instrumentales Agens der den Vitalkräften immanenten Ideen der lebendigen Dinge anzusehen, in den unbeseelten Dingen werden die wirksamen kosmischen Relationen des tellurischen Seins die individuelle Vitalkraft ersetzen, und so allerdings z. B. der Krystall das verjüngte Bild eines Sternkörpers darstellen. Gleichwol wird er nicht bloß dieß, sondern auch constitutives Glied des tellurischen Organismus sein, dessen Idee auch der Cusaner ahnte, wenn er in der Platonischen Vorstellung von der Welt als beseeltem Wesen etwas Wahres findet, und wenn er Gestein, Ströme u. s. w. der Erde mit Knochen, Arterien u. s. w. eines lebendigen Körpers vergleicht. Damit ist noch keine Weltseele oder Naturseele in hylozoistischem Sinne inducirt, sondern nur auf

die durchgreifende Macht der göttlichen Idee hingewiesen, die in der unbeseelten Natur und im makrokosmischen Sein ohne Medium einer Seelenkraft herrscht und bestimmt, daher es dem unbefangenen religiösen Sinne so natürlich ist, gerade in den Erscheinungen, Ereignissen und Vorgängen der unbeseelten und makrokosmischen Natur die Größe, Macht und Weisheit des Schöpfers zu bewundern, eine Stimmung, die einem Kepler und Newton eben so natürlich war, wie dem unverdorbenen Sinne eines jeden einfachen und schlichten Betrachters der Wunder der Schöpfung.

Der Cusaner stand unter dem Einflusse einer geistig gährenden Zeit, und dieser machte in seinem Denken manchen Gedanken der älteren Theologie zurücktreten, der nicht hätte bei Seite gesetzt werden sollen. Der Cusaner ist allerdings mehr Philosoph, als Thomas, und dehnt als solcher seinen Gesichtskreis über das gesammte Universum aus, während ihn Thomas auf die Welt des Menschen beschränkt; während aber Thomas mit unbefangener Sicherheit auf die königliche Superiorität des über der sichtbaren Welt stehenden menschlichen Geistes vertraut, und mit voller Sicherheit auf dem irdischen Erfahrungsbewußtsein fußt, zieht sich Nicolaus von Cusa schon mehr auf den Standpunct einer idealistischen Abgeschlossenheit der denkenden Subjectivität zurück. Der Verstand — bemerkt er — kann nichts verstehen, was er nicht in eingeschränkter Weise selbst ist, denn Alles was ist, ist in ihm, aber, seiner individuellen Natur nach, in eingeschränkter Weise. So faßt die Seele, indem sie die Welt faßt, eigentlich nur sich selbst; unser gesammtes Denken und Forschen bleibt in der Seele und ihrem Gedankenkreise beschlossen; sie ist das Bekannte (Innere), durch welches wir das Unbekannte (Äußere) messen, um zu dessen Verständniß zu gelangen. Über uns kommen wir so wenig hinaus, als wir uns anders machen können, als wir sind; unser Trost muß darin bestehen, daß wir Alles sind, was ist, wenn auch beschränkt, und innerhalb besonderer, uns allein eigenthümlicher Gränzen. Nur durch Analogie zu dem, was in uns ist, erkennen wir die Welt, welche außer uns ist. Sinn und Verstand lehren uns das Äußere, aber nur vermuthungsweise kennen. Nicht einmal den Gedanken eines Anderen vermögen wir genau in uns wiederzugeben, sondern nur meinungsweise zu vermuthen. Alle unsere Gedanken sind Conjecturen, wahrscheinliche Voraussetzungen, in welchen wir das Fremde durch das Eigene annäherungsweise zu

messen uns bemühen. Eine Gedankenwelt besitzen und schaffen wir, wie Gott die wirkliche Welt; aber nur in dem Grade nähert unser Gedanke sich dem Gegenstand, in welchem unser Sein sich dem Sein der Gottheit verähnlichet. Was der Mensch immer wahrnehmen mag, das stellt sich ihm menschlich dar, in sein eigenes Wesen, in seine Form gekleidet; die Erkenntniß ist lediglich subjectiv und hat in Bezug auf die Außenwelt bloße Wahrscheinlichkeit.

Wir sehen in diesen Auslassungen jene Richtung angebahnt, welche aus Mangel an Verständniß für die Gründe und Bedingungen der im begeisteten Plasma des Menschenwesens bestehenden Wechselbeziehungen zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit auf die abstracte Isolirung des geistigen Seins und Lebens im Menschen hingeführt wurde, die zur Erfindung des wunderlichen Occasionalismus veranlaßte, den in mathematisch-mechanistischem Denken befangenen Leibniz seine bildliche Vergleichung der Correspondenz der Vorgänge in Seele und Leib mit dem sich entsprechenden Gange zweier genau harmonirender Uhren erfinden machte, und das Problem der Frage von den angebornen Ideen aus seinen richtigen Verhältnissen schob, um es dem Streite zwischen den unvermittelten Gegensätzen von Idealismus und Empirismus Preis zu geben.

Sollen wir aber des Cusaners Speculation einfach, wo nicht als Rückschritt, so doch jedenfalls als bloßes Herabsinken von der Höhe des Thomistischen Standpunctes bezeichnen? Dieß wäre eben so ungerecht als unwahr; er hat vielmehr den ersten bedeutenden Schritt über Thomas hinausgethan; und wenn er aus dem Kreise des Thomistischen Systems heraustrat, so geschah es nur, weil er eine philosophisch vertiefte Vermittelung der von Thomas zu einem harmonisch gerundeten Ganzen theologischer Erkenntniß zusammengefügter Wahrheiten suchte. Er trug ahnungsvoll bereits die Keime der Entwickelung der gesammten neueren europäischen Speculation in sich, und steht insofern größer da, als alle nach ihm kommenden Philosophen von bedeutendem Namen, welche das eine oder andere der in seinem System enthaltenen speculativen Elemente ausbildeten. Vico, Leibniz, Kant, Schelling lassen sich in ihren wichtigsten Sätzen und principiellen Grundanschauungen zu dem Cusaner in Beziehung setzen [1]), nur daß dieser in einer höchsten, jenen vorherrschend weltlich

[1]) Nähere Nachweise hierüber bei F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847, S. 162 ff.

denkenden Männern mehr oder weniger fremden christlichen Centralidee eine Einigung und tiefere Vermittelung jener verschiedenen Elemente sucht und in seiner Weise auch findet — ein Unternehmen, welches ihn jenen anderen gegenüber in großartiger Überlegenheit aus der geschichtlichen Vergangenheit hervortreten und in einem Glanze erscheinen läßt, welcher alle seither am philosophischen Himmel aufgegangenen Gestirne überstrahlt.

Zwei Puncte sind es aber im Besonderen, welche ihn als den Ahnherrn und Vater der neueren und aller zukünftigen christlichen Speculation erscheinen lassen, und rücksichtlich welcher ein einfaches Stehenbleiben bei den aus der Thomistischen Doctrin gezogenen Elementen philosophischer Anschauungen nicht mehr möglich ist. Das Eine und Erste ist, daß er, die Aristotelisch-scholastischen Praeambula fidei als ein für das religiöse Denken im Voraus schon Feststehendes voraussetzend, andererseits aber aus dem Zusammenhange seines Systems erklärend und erprobend — die speculativen Fundamente einer auf christlichem Boden erwachsenen Weltansicht angedeutet hat, die den dreigliedrigen Schöpfungsorganismus als relatives Gegenbild der absoluten Dreipersönlichkeit Gottes auffaßt. Das Andere und Zweite ist, daß bei ihm bereits auch der Gedanke an eine dem Erkenntnißinhalte der christlichen Speculation entsprechende Erkenntnißform und Vermittelungsart machtvoll durchbricht, welche, mit den rein formalen Denkprincipien sich nicht begnügend, das Bedürfniß einer speculativen Logik nahe legt. Nicht als ob Cusa selber bereits dieselbe aufgefunden hätte; dazu war sein Standpunct noch zu mystisch-transscendental einerseits, und demzufolge andererseits zu resignirt in seinen Ansprüchen und Erwartungen von einem eigentlich rationalen Verfahren, welches auch, wie der nachfolgende Entwickelungsverlauf der Philosophie lehrte, nur zu leicht in's Rationalistische überschlägt, sofern die Bedingungen einer lebensvollen, und alle höheren Interessen des Menschen wahrnehmenden Erkenntniß nicht beachtet wurden oder überhaupt noch nicht gefunden waren. Sollten sie sich aber in der lebendig erfaßten Idee der Persönlichkeit darbieten, so hätten wir abermals den Cusaner als Propheten zu preisen, der mit eindringlichen und begeisterten Worten auf diesen Quellpunct eines philosophisch tiefen und menschlich wahren Verständnisses göttlicher und weltlicher Dinge hinweist: Du brauchst nur in deinem Wesen zu forschen — ruft er aus —, mit Sinn und

Vernunft, in der Liebe, welche dich mit allen Dingen einiget, an das Ganze dich anschließend, brauchst du nur dich zu erkennen, um das Ineinanderfallen der Gegensätze, die Gemeinschaft, in welcher du mit anderen dir entgegengesetzten Wesen stehst, und die Einheit des Allgemeinen, welches in dir wie in Anderen nach der Ordnung und dem Gesetze der Liebe waltet, dir zum Bewußtsein zu bringen.

So ist es in der That; die psychologisch-speculative Mystik des Mittelalters, von deren Geiste der Cusaner angeweht war, hat den Übergang aus der vorherrschend gegenständlichen Auffassungsweise des Alterthums und der auf die alte Philosophie sich stützenden Scholastik in die dem Bedürfniß der neueren Zeit entsprechende Erkenntnißform der Philosophie gebahnt. Alle Philosophie ist im Unterschiede von der Theologie und im Gegensatze zu derselben über anthropologischen Fundamenten zu erbauen, und was sie von diesem Standpuncte nicht erreichen können sollte, hat sie einfach als Gegebenes zu achten, und den Wissenschaftssphären zu überlassen, welchen es specifisch angehört. Dem Wahne eines absoluten Erkennens und Wissens wird sie entsagen, und sich damit begnügen, das objectiv und geschichtlich Gebotene auch als menschlich wahr erkannt zu haben. Diese Art des Philosophirens wird aber nicht Aufgabe der Schule sein, und keine andere Gemeinschaft, als die des freundschaftlichen Einverständnisses suchen; und erst in jenen Entdeckungen, worin sich die Gedanken und Anschauungen der Besten und Bewährtesten aller Zeiten begegnen, wird sie auf einen principiell-systematischen Abschluß hinarbeiten, soweit sich ein solcher überhaupt, ohne jedem weiteren geistigen Fortschritte zu präjudiciren, vollziehen läßt.

Der Cusaner hat auf die menschliche Innerlichkeit, und näher, gleich Vico, auf die causale Energie und Productionskraft des menschlichen Geistes als Quellpunctes und Principes der philosophischen Erkenntniß hingewiesen; aber von der Denkart seines Zeitalters beherrscht, und vorzugsweise dem Interesse an Mathematik sich hingebend, ist er nicht dahin gekommen, den Gedanken der lebendigen Persönlichkeit zu erfassen; diese trat ihm vielmehr wieder im allgemeinen Weltzusammenhange gleich allem anderen Einzelnen hinter der Bedeutung des Allgemeinen zurück, und stellte sich ihm im philosophischen Denken nur als Individuelles neben allem anderen Individuellen hervor; nicht das Persönlichkeitsprincip, sondern nur das Individualitätsprincip hat er erfaßt, und den Gedanken

desselben durch einen, allerdings sinnvollen und mit dem Geiste des Thomistischen Weltordnungsprincipes sich berührenden Ausspruch ausgedrückt: Universum in quolibet diverse, et quodlibet in universo diverse. Dieß ist nun eben auch der Grundgedanke der Leibnitz'schen monadistischen Weltanschauung, und der Cusaner nimmt derart eine vermittelnde Stellung zwischen Thomas und Leibnitz ein.

Wie verhält sich nun Leibnitz's Speculation zur Thomistischen? Bekanntlich hat Leibnitz die Scholastiker höher gestellt, als seine Zeitgenossen zu thun gewohnt waren [1]; und thut namentlich des heiligen Thomas Aquinas öfter als einmal ehrenvolle Erwähnung. Er findet, daß Thomas in der Theologie ein höchst verläßlicher Führer sei [2], daß man heutezutage ihm und anderen großen Scholastikern bei weitem nicht vollkommen gerecht sei [3]. Die Anerken-

---

[1]) Nec vereor dicere, Scholasticos vetustiores nonnullis hodiernis et acumine et soliditate et modestia et ab inutilibus quaestionibus circumspectiore abstinentia longe praestare. Hodierni enim nonnulli, quum vix quidquam dignum typis addere veteribus possint, hoc unum faciunt, ut allegata opinionum cumulent, et innumeras frivolas quaestiones excogitent, et unum argumentum in multa partiantur, et mutent methodum, et terminos fingantque atque refingant. Ita illis tot tamque grandes libri nascuntur. De stilo philos. Nizolii. Opp. (Ed. Erdmann), p. 68. — Ich weiß nicht, ob Archimedes und Carteſius unter die Verächter der Logik zu zählen; wenigstens hat ſie Carteſius bei den Jeſuitern zu Flêche mit großem Fleiß gelernt, und iſt er in der ſcholaſtiſchen Philoſophie ganz wol erfahren geweſen, welche auch viel Gutes in ſich hat, wenn's nur ausgeklaubet wäre. Brief an Wagner. Opp., p. 424. — Scholasticos abundare ineptiis — ſagt er an einer anderen Stelle — sed aurum est in illo coeno.

[2]) Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Théodicée, P. II, n. 330.

[3]) Nos modernes ne rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps là, et il y a dans les sentiments des philosophes et des theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on se s'imagine, pourvu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. Je suis même persuadé que si quelque esprit exact et méditatif prenait la peine d'éclaircir et de digérer leurs pensées à la façon des géomètres analytiques, il y trouverait un trésor de quantité de vérités très-importantes et tout à fait démonstratives. Discours de métaphysique in: Nouvelles lettres et opuscules inedits de Leibnitz,

nung gilt nun zuvörderſt einmal freilich nicht dem ſcholaſtiſchen Peripatetismus, gegen welchen ſich Leibnitz bei aller Hochſchätzung des Ariſtoteles ſehr entſchieden erklärte. Auch ihm war es geläufig, die Scholaſtiker Verderber des Ariſtoteles zu nennen [1]), und wenn er ſich gegen die Carteſiſche Phyſik zu Gunſten der Ariſtoteliſchen erklärte, ſo legte er letzterer ſeine eigenen antiſcholaſtiſchen, mathematiſch mechaniſtiſchen Anſchauungen unter [2]), gleichwie er an dem Logiker Ariſtoteles lobt, daß derſelbe zuerſt der mathematiſchen Methode als Vehikel wiſſenſchaftlicher Darſtellung ſich bedient habe [3]). Der tiefere Grund ſeiner Abneigung gegen die Scholaſtik iſt in ſeinen nominaliſtiſchen Tendenzen gelegen; demnach gilt ſein Tadel vornehmlich dem ſcholaſtiſchen Realismus, welchem ſein Individualismus widerſtrebte, und namentlich jenen gewiſſen ſcholaſtiſchen Enti-

---

publ. par A. Foucher de Careil, Paris 1857, p. 341. — So werden auch Bañez und Alvarez von Leibnitz Auteurs fort profonds genannt (Théodicée P. I, n. 47), von Cajetan bei Erörterung des Verhältniſſes zwiſchen Glauben und Wiſſen wird geſagt, er ſei un auteur capable d'approfondir la matière. Discours de la conformité de la foi avec la raison, n. 48.

[1]) Scholasticos Aristotelis sensum mire depravasse, cui magis est cognitum, quam tibi, vir clarissime — heißt es ep. ad Thomasium (v. a. 1669) — qui bonam partem hujus generis errorum primus produxisti? Id quum tecum in Metaphysicis Sonerus et Dreierus, in Logicis Viottus, Zabarella, Jungius; in Civilibus Jason Denores, Piccartus, Conringius, Feldenus, Durrius multique alii fateantur; cur obsecro non eadem aut deteriora in Physicis suspicabimur, cujus scientiae praesidia a sensu et experientia et Mathesi petenda sunt, quibus instrumentis scholastici monachalibus claustris cohibiti, fere prorsus caruerunt.

[2]) Etsi utraque explicatio et scholasticorum et recentiorum esset possibilis, ex duabus tamen possibilibus hypothesibus semper eligenda est clarior et intelligibilior, qualis haud dubie est hypothesis recentiorum, quae nulla entia incorporalia in mediis corporibus sibi fingit, sed praeter magnitudinem, figuram et motum assumit nihil. Nam possibilitatem conciliationis non possum melius ostendere, quam si petam dari mihi aliquod principium Aristotelis quod non per magnitudinem, figuram et motum explicari possit. Ibidem.

[3]) Es iſt gewiß kein Geringes, daß Ariſtoteles dieſe Formen in unfehlbare Geſetze brachte, mithin der erſte in der That geweſen, der mathematiſch außer der Mathematik geſchrieben. Brief an Wagner. Opp., p. 421.

täten [der Scotistischen Häcceität insbesondere [1])], um deren Beseitigung die Nominalisten in seinen Augen sich so großes Verdienst erworben. Überhaupt steht er nach seinem eigenen Geständnisse Plato weit näher, als dem Aristoteles; im Geiste Platon's und Augustin's begegnet er sich mit Malebranche, von der mystischen Intuition aber will er nichts wissen [2]). Hierin weicht er entschieden

---

[1]) Siehe seine Erstlingsschrift: De principio individuationis.

[2]) Pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis — sagt Leibnitz ep. ad Hanschium — unam omnium causam esse; esse in mente divina mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me monades appellantur, et semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζώης i. e. Deum et animas, et harum potissimum mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. Mathematicae autem scientiae, quae agunt de aeternis veritatibus, in divina mente radicatis, praeparant nos ad substantiarum cognitionem. Sensibilia autem et in universum composita, seu ut ita dicam substantiata, fluxa sunt, et magis fiunt quam existunt. Porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quemdam in se mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat. Sed infinito discrimine abest noster intellectus a divino, quod Deus omnia simul adaequate videt; in nobis paucissima distincte noscuntur, caetera confusa velut in chao perceptionum nostrarum latent. Sunt tamen in nobis semina eorum, quae discimus, ideae nempe, et quae inde nascuntur, aeternae veritates; nec mirum, quum ens, unum, substantiam, actionem et similia inveniamus in nobis, et nostri conscii simus, ideas eorum in nobis esse. Longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas reminiscentiae nomine velavit, tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumque recentiorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur. Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Sed nonnullas κυρίας δόξας in eorum unoquoque expungi oportet. Non male Platonicis quatuor in mente cognitiones agnoscuntur, Sensus, Opinio, Scientia, Intellectus; nempe Experimenta, Conjecturae, Demonstratio et pura Intellectio, quae veritatis nexum uno mentis ictu perspicit; quod Deo in omnibus competit, nobis tantum in simplicibus datum est. Eo tamen magis in demonstrando ad intelligendum accedimus, quo plura breviori tempore perspicimus. Mentem nostram, etsi a Deo continuo in existendo agendoque dependeat, ut omnis creatura, puto tamen non indigere peculiari ejus concursu, legibus naturae superaddito, ad perceptiones suas; sed cogitationes posteriores ex prioribus insita vi deducere,

vom Cusaner ab, und nähert sich den Scholastikern, die, soweit sie peripatetisch denken, nur ein durch Demonstration erzeugtes Wissen kennen. Was speculative Ideen anbelangt, so fände sich — wie er in einem seiner Briefe an Fardella sich äußert — bei den Platonikern und bei Augustinus vieles Treffliche, indeß mehr nur angedeutet und glücklich errathen, als in's Licht eines eigentlichen philosophischen Verständnisses erhoben [1]). Um so mehr mußte ihn die durchgebildete theologische Reflexion des Thomistischen Systems fesseln, aus welcher er in der That nicht Weniges geschöpft hat, um seinem eigenen Gedankensysteme einen religionsphilosophischen Abschluß zu geben, obschon dieser zur monadologischen Grundlage des Systems nicht recht stimmen will. Denn wenn durch die von Gott prästabilirte Harmonie alles Geschehen in der Welt schon zum Voraus geordnet und bestimmt ist, so bleibt Gott nach Clarke's Bemerkung für alles Weitere nur die Rolle eines müßigen Zuschauers übrig; und man kann von den Grundlagen der Thomistischen Theologie nicht weiter abkommen, als Leibnitz durch den Ausschluß aller dem göttlichen Schöpfungsact nachfolgenden Actionen Gottes auf die Welt [2]).

ordineque a Deo praescripto. Quod ego etiam ad perceptiones sensibilium extendo. Quum enim nec a Deo infundantur miraculose, nec a corpore immitti possint naturaliter, consequens est ut per Harmoniam, initio divinitus praestabilitam, in anima certa lege nascantur. Id sapientissimo auctore dignius, quam perpetuo leges corpori animaeve datas novis impressionibus violare. Interim ob concursum divinum, qui cuique creaturae continuo tribuit, quicquid in ea est perfectionis, potest dici objectum animae externum esse solum Deum, eoque sensu Deum esse ad mentem, ut lux ad oculum. Haec est illa divina in nobis relucens Veritas, de qua totius Augustinus, eumque in ea re sequutus Malebranchius. Opp., p. 445.

[1]) Multa apud Platonicos Augustinumque praeclara reperiuntur, sed quae arbitror ab ipsismet non satis intellecta et ex impetu magis et calore quam luce nata.

[2]) Leibnitz will freilich diese Consequenz seiner Ontologie nicht zugeben, und bekennt sich formaliter zu den Lehren der Scholastiker über Gottes fortdauerndes Wirken in der geschaffenen Welt: Actualia dependent a Deo tam in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo a sole prodit; etsi creaturae neque ex Dei existentia, neque ne-

Seine Erklärung gegen die freilich sehr mechanistisch klingende Äußerung Newton's, daß die Welt, um in ihrer regelmäßigen Ordnung zu verharren, der zuweilen nachbessernden Hand Gottes und einer neuen Bewegung durch Gott bedürfe, schließt auch die von den Thomisten vertheidigte praemotio physica aus, und vollzieht im Makrokosmos dieselbe Trennung zwischen Höherem und Niederem, Bedingendem und Bedingtem, wie im menschlichen Mikrokosmos durch Beseitigung des influxus physicus der Seele auf den Leib. Das Wort influxus selber gilt ihm gleich anderen bildlichen Ausdrücken als ein höchst unphilosophischer Ausdruck[1]); und man erkennt hierin einen charakteristischen Grundzug seiner Denkart, welche jeder lebensvollen und ahnungstiefen Auffassung der Dinge abgeneigt, im Streben nach reiner Rationalität das Verständniß des Wahren zu gewinnen sucht. Hiedurch kommt er nun wol als philosophischer Denker vom Geiste der theologischen, und überhaupt einer religiös tiefen Speculation am allerweitesten ab, und steht, als christlicher Denker gewürdiget, im Aphel des religiösen Tiefsinns,

---

cessario promanent. In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet. Concursus autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul et immediatus est et specialis. Et quidem immediatus, quoniam effectus non ideo tantum a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus, neque remotius in ipso effectu producendo concurrit, quam in producenda ipsius causa. Specialis vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed et ad existendi modum et qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper a Deo profluit, patre luminum omnisque boni datore. Causa Dei asserta per justitiam ejus etc. Opp., p. 653.

[1]) Quod quis miretur, scholasticorum oratio tropis scatet. Quid enim aliud quam tropica sunt dependere, inhaerere, emanare, influere. Cujus postremi vocabuli inventione mire se effert Suarez. Quum enim scholastici ante eum dudum in generali causae notitia venanda sudassent, nec verba illis commoda succurrerent, Suarez non quidem ingeniosior sed audacior fuit, et adhibito callide influxus vocabulo causam definivit: quod influit esse in aliud, barbare satis et obscure; nam et inepta constructio est, quia influere ex neutro fit activum; et metaphoricum est illud influere, et obscurius ipso definito. Faciliori enim negotio causae quam influxus vocem tam monstrose acceptam definire sperarim. Stil. phil. Niz. Opp., p. 64.

während die mit dem Peripatetismus brechenden Platonisirenden katholischen Denker, Nicolaus von Cusa, Malebranche, im Perihel stehen, und eben nur Thomas die gemäßigte mittlere, das richtige Proportionsverhältniß zwischen Idealität und Rationalität behauptende Stellung einnimmt. Eben dieß aber, daß bei Thomas dem rationalen Elemente so entschieden Rechnung getragen, und daß es so glücklich mit dem idealen und religiös-christlichen ausgeglichen ist, ist es, was Leibnitz's Vertrauen und Achtung für die Thomistische Speculation erweckt, und eine gewisse geistige Verwandtschaft beider begründet, und eine Vergleichung beider möglich macht, bei welcher indeß nicht übersehen werden darf, wie vieles in der Leibnitz'schen Speculation theils in keiner Beziehung zur Thomistischen Doctrin steht, theils mit derselben geradezu unvereinbar ist. Man kann es als eine dem Geiste der Thomistischen Doctrin gemäße Fortbildung und Erweiterung der Logik nehmen, daß Leibnitz zum Satze des Widerspruches, der sich auf Erkenntniß des Möglichen bezieht, den Satz vom zureichenden Grunde hinzufügt, welchem gemäß etwas als wirklich erkannt wird. Auch Thomas unterscheidet zwischen dialektischer und demonstrativer Argumentation, zwischen Schlüssen ex rationibus probabilibus et communibus und zwischen Schlüssen ex rationibus propriis et specificis. Der zureichende Grund ergibt sich für Leibnitz aus dem Zwecke, Erkenntniß der Gründe des Wirklichen ist Erkenntniß aus Zweckursachen. Als Zweck wird aber das Beste angestrebt, und somit ist der ursächliche Zusammenhang der Welt zuhöchst aus der Idee der besten Welt zu erklären. Auch Thomas lehrt mit Aristoteles, daß alles Geschehen in der Welt zuhöchst durch Zweckursachen bestimmt werde; aus der Unläugbarkeit der Zweckordnung begründet sich ihm die Nothwendigkeit der Annahme göttlicher Ideen, oder einer höchsten Weisheit, durch welche das Weltganze geordnet worden sei. Aus der Idee einer höchsten Weisheit aber ergibt sich für Thomas nur so viel, daß die aus vielen möglichen Welten von Gott ausgewählte wirkliche Welt auf's Beste geordnet sei, so daß sie nicht besser geordnet sein könnte; nicht aber, daß Gott nicht eine andere, der Essenz oder Größe nach bessere Welt hätte schaffen können [1]). Denn dieß hieße seinen souverainen

[1]) Der Einwand, daß kein trefflicheres Geschaffenes denkbar sei, als die Menschheit Christi und die über alle Chöre der Engel erhöhte Jungfrau, wird von

Willen in Abrede ſtellen. Nur er ſelbſt iſt das ſchlechthin Beſte und deßhalb für ihn nothwendig zu Wollende; alles Andere außer ſich kann er nur bedingter Weiſe wollen; und darum iſt weder das Sein, noch auch das Soſein der Welt für ihn Gegenſtand eines nothwendigen Wollens. Damit will nun freilich nicht die libertas indifferentiae des Duns Scotus behauptet werden; überhaupt bleibt bei Thomas das Verhältniß zwiſchen Erkennen und Wollen in Gott im Dunklen, und es geht aus ſeinen Äußerungen nur ſo viel hervor, daß das göttliche Erkennen und Wiſſen des durch Gott zu verwirklichenden Wirklichen ein cauſatives Erkennen und Wiſſen ſei,

---

Thomas zugegeben: Dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod unita est Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo. (1 qu. 25, art. 6.) Aber dieſes Zugeſtändniß würde erſt dann für den Optimismus beweiſend ſein, wenn Thomas die Incarnation als höchſten Zweck oder vollends als ausſchließlichen Zweck des Univerſums hinſtellen würde, wie Malebranche in ſeiner Schrift de la natura et grace: Dieu ne pouvant agir que pour sa gloire, et ne la pouvant trouver qu'en lui-même, n'a pu aussi avoir d'autre dessein dans la création du monde, que l'établissement de son Eglise. Jesus-Christ qui en est le Chef, est le commencement des voies du Seigneur .... c'est en lui que tout subsiste. Car il n'y a que lui qui puisse rendre l'ouvrage de Dieu parfaitement digne de son auteur.... Le monde, quelque parfait qu'il puisse être, n'est point infinement aimable, et ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui. Ainsi, separez Jesus-Christ du reste des creatures, et voyez, si celui qui ne peut agir que pour sa gloire, et dont la sagesse n'a point de bornes, pourra prendre dessein de rien produire au dehors. Übrigens fällt Malebranche's Optimismus keineswegs mit jenem Leibnitz's zuſammen: Dieu pouvoit sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons; il pouvait, par exemple, faire en sorte que la pluie qui sert a rendre la terre feconde, tombat plus régulierement sur les terres labourées, que dans la mer, où elle n'est pas necessaire. Mais pour faire ce monde plus parfait, auroit fallu, qu'il eut changé la simplicité de ses voies, et qu'il eut multiplié les lois de la communication des mouvements, par lesquelles notre monde subsiste. — Auch bei Nicolaus von Cuſa erſcheint die Idee des Gottmenſchen als eine ewige und nothwendige Idee, die mit der Idee der Schöpfung ſowol, als der Vollendung aller Dinge in Gott in unlöslichem Zuſammenhange ſteht.

aber nicht als scire schlechthin, sondern als praktische Scienz. Diese setzt aber einen Willensbeschluß voraus, und der göttliche Wille trägt nach Thomas' erhabener Lehre den Grund seiner Entschließungen lediglich in sich selber; somit ist der Grund der Wahl dieser Welt aus vielen möglichen ein unerforschliches Geheimniß des göttlichen Rathschlusses, von welchem wir nur wissen, daß er eine Entschließung der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit ist. Die von Fenelon und Bossuet in der Bestreitung des Malebranche'schen Optimismus vorgebrachte Ansicht, daß für Gott nichts außer ihm ein Bestes unter dem Geschaffenen sein könne, weil alle nur immer denkbaren Creaturen in ihrer Endlichkeit von dem unendlich großen und vollkommenen Gott gleichweit abstehen, und insofern untereinander gleich seien, streift bereits an's Deistische, und ist indirect bereits von Thomas selber zurückgewiesen [1]). Eher wäre es angezeigt, den bereits von Nicolaus von Cusa, des großen Leibnitz noch größerem Vorgänger, indicirten Gedanken vom dreigliedrigen Universum als Gegenbild des dreipersönlichen Gottes aufzugreifen, und hieraus die Frage zu beantworten, was als denknothwendige Qualität eines außer Gott bestehenden und durch Gottes absolute Macht getragenen Seins festzuhalten, und was man, als dem metaphysischen Denken nicht erreichbar, der Theologie, der lehrenden sowol als der conjecturirenden, anheimzustellen habe. Denn da die Schöpfung nicht das Werk indifferenter Willkür, sondern der ewigen Weisheit Gottes ist, so muß sie auch die Signatur ihres Schöpfers, der ein Dreieiniger ist, an sich tragen, und diese Signatur wird am geschöpflichen Sein eben sowol ein Bestes, wie ein Denknothwendiges sein, dessen Nachweis die Aufgabe der christlichen Speculation ausmacht, aber nicht der Theodicee oder Teleologie, sondern der Ontologie angehört.

Gehen wir auf das Ordnungsprincip der geschöpflichen Welt über, so finden wir den von Leibnitz hervorgehobenen Satz, daß Gott Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet, auch bereits bei Thomas ausgesprochen; nur daß er denselben nicht in dem streng mathematischen Sinne anwendet, in welchem ihn Leibnitz durchzuführen suchte, sondern speculativ-metaphysisch nach Augustin auf die Dreiheit modus, species, ordo bezieht, und diese Dreiheit auf die vier genera causarum deutet (modus = commensuratio

[1]) Vgl. vor. Anm.

causarum materialium et efficientium; species = causae formales; ordo = causae formales). Der auf das Princip de identitate indiscernibilium gestützte Gedanke von der Diversität aller einzelnen Monaden unter sich, die sich in Kraft ihrer Diversität wechselseitig voraussetzen und fordern, und so die geschlossene Einheit des Ganzen coefficiren, erinnert an die Thomistische Idee der durch die vollständige Summe differenter Species coefficirten Ordnung des Ganzen, in deren Begriffe es schon liege, Differentes und Ungleiches in sich zu schließen, weil das völlig Gleiche indifferent neben einander bestehen, also die wechselseitige Beziehung aufeinander, und den darin gegründeten Begriff des ordo aufheben würde[1]). Der Unterschied ist nur der, daß Thomas specifische, Leibnitz individuelle Diversitäten im Auge hat; ein Unterschied, welcher auf den Gegensatz beider Systeme ein charakteristisches Licht wirft. Die Formen können als reine Formen, und können als materiell individuirte Formen existiren, und hiemit ist der Unterschied zwischen geistigen Substanzen und physischen Substanzen gewahrt; die Leibnitz'schen Monaden hingegen sind alle spirituell[2]), und Körperlichkeit ist nur Folge und subjective Apperception einer Aggregation von Monaden. Daher seine Äußerung über die Verworrenheit unserer sinnlichen Wahrneh-

---

[1]) Au reste — sagt Leibnitz in einem Briefe an Arnauld — je suis si éloigné de la pluralité d'un même individu, que je suis même très-persuadé de ce que saint Thomas avait déjà enseigné à l'egard des intelligences, et que je tiens être général, savoir qu'il n'est pas possible qu'il y ait deux individus etièrement semblables ou différents solo numero. Nouvelles lettres etc., p. 230.

[2]) Übrigens will er — gleich Duns Scotus — die reine Geistigkeit ausschließlich Gott vindiciren: Sententia de omnimoda sejunctione Angelorum a corporibus non rationem, non scripturam, sed solam opinionem communem Scholarum pro fundamento habet. Concilium Lateranense loqui non definitive, sed discussive ex recepto tunc sensu, verba satis ostendunt. — — Neque ego illud Peripateticorum dogma sperno, qui relationem ad determinatam materiam (etsi pro tempore aliam atque aliam) ad numericam substantiarum distinctionem requirunt. De Deo res secus se habet, qui sufficiens sibi causa est materiae et aliorum omnium, itaque non est anima mundi, sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. Ep. 6 et 7 ad P. des Bosses, Opp., p. 439. 440.

mungen, und über die Nothwendigkeit einer Entwirrung der sinnlichen Wahrnehmung durch das vernünftige Denken. Er repräsentirt hiemit den Gegensatz des Platonismus und Carteſianismus zum Peripatetismus. Daher dann auch seine Platonische, von Thomas widersprochene Äußerung, daß der Verstand das wahre Wesen des Menschen ausmache, und die freie Thätigkeit des Geistes das Einzige sei, was wir uns in Wahrheit zurechnen können.

Leibnitz bezeichnet die nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnete Welt als die beste aus unendlich vielen möglichen Welten. Nun wird sich wol kaum annehmen lassen, daß nicht jede andere der noch möglichen Welten nicht auch nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet, und eben deßhalb, als Werk der ordnenden göttlichen Weisheit, auch in Leibnitz's Sinne eine beste zu nennen sein würde. Deßhalb setzt Thomas das Beste oder das valde bonum in die Ordnung des Ganzen, und die Möglichkeit von mehr oder minder Gutem gilt ihm nur in Absicht auf das Einzelne und Besondere. Es ist nicht schwer einzusehen, auf wessen Seite die richtigere und besonnenere Auffassung ist; Leibnitz hat durch die Erweiterung, die er Thomas' Gedanken gab, dieselben eben nur aus ihren richtigen Verhältnissen gerückt, und über die Gränzen ihrer natürlichen Wahrheit und Berechtigung ausgedehnt. Dieß rächt sich durch mancherlei Widersprüche und Unzukömmlichkeiten. Auch die beste Welt muß nach Leibnitz eine unvollkommene sein; Endlichkeit und Unvollkommenheit sind ihm also gleichbedeutend. Thomas hingegen sagt, daß jedes Seiende in seiner Art vollkommen sei, und spricht von Graden der Vollkommenheit; darin, daß alle Grade der Vollkommenheit im Universum als Repräsentation der Einen untheilbaren göttlichen Vollkommenheit nach Außen dargestellt sind, besteht das valde bonum des Universums. Und so wie der Thomistischen Doctrin die Identification von Endlichkeit und Unvollkommenheit fremd ist, so fällt es Thomas auch nicht ein, Unvollkommenheit und Übel zu identificiren, und die metaphysische Begränztheit des Geschaffenen als die metaphysica ratio mali zu bezeichnen[1]). Wenn Thomas weiter sagt, daß das malum genügend

[1]) Man vgl. z. B. folgende Stelle aus Thomas: Sicut perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit, ut sint quaedam quae a

in das malum culpae und malum poenae eingetheilt werde, und letzteres die Folge des ersteren sei, so gibt er hinlänglich zu verstehen, daß die Untersuchungen über das Übel in die Religion und Moral gehören, daß das Übel aus dem Mißbrauch des geschöpflichen freien Willens entsprungen, und das physische Übel eine Consequenz des moralischen sei. Ein metaphysisches Übel kennt er nicht: Malum in Deo ideam non habet. Leibnitz sagt das gerade Gegentheil, und glaubt die Urheberschaft des Übels und des Bösen von Gott einzig dadurch abzuwenden, daß er das Denken Gottes von einer über Gottes Willen stehenden Macht, von den ewigen Wahrheiten abhängig macht [1]), mithin den Platonismus in einer Weise erneuert, deren Unverträglichkeit mit der christlichen Wahrheit aufzuzeigen, Thomas sich zu einer seiner Hauptaufgaben gemacht hatte. Leibnitz selber mochte den Widerstreit zwischen seinen christlichen und seinen philosophischen Überzeugungen fühlen; die Nothwendigkeit, eine causa Dei, und eine Théodicée zu schreiben, sprach für sich deutlich genug das Vorhandensein eines solchen Widerstreites im wissenschaftlichen Zeitbewußtsein aus.

Die Leibnitz'sche Lehre von den ewigen Wahrheiten bildete den letzten und höchsten Angelpunct seines Systems der Prädetermination, welches er dem aus dem Thomismus herausgebildeten System der Prämotion substituirte. An die Stelle der allwirkenden ersten Ursache trat bei ihm die allbestimmende erste Ursache. Dieser De-

---

bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scil. aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est, quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est. 1 qu. 48, art. 2.

[1]) Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que tous les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, entant qu'elles ne sont que des possibilités, mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence; et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. Théodicée, P. II, n. 335.

terminismus wiederholt sich auch auf anthropologisch-psychologischem Gebiete, und es könnte gefragt werden, in welchem Verhältnisse die Leibnitz'sche Theorie der Willensfreiheit zur Thomistischen stehe. Es ist richtig, auch Thomas läßt das Wollen durch das Erkennen bedingt sein; aber nicht, um das Rechthandeln aus klaren und deutlichen Begriffen zu erklären, sondern um in ächt Augustinischer Weise zu zeigen, wie alles Abweichen vom Rechten und Wahren in seinem innersten Grunde auf tiefverschuldeter Täuschung des Menschen beruhe. Und wer mag das Geheimniß dieser Schuld, die eben sowol Schuld des Einzelnen, wie des Geschlechtes ist, ergründen! Man könnte sagen, daß Leibnitz in Erklärung des freien Willens weiter vordringe als Thomas, insofern er die Spontaneität der seelischen Monade urgirt, ja diese Spontaneität und Energie als Tiefstes und Innerlichstes derselben faßt, da die Monade wesentlich Kraft ist. Aber die näheren Erklärungen hierüber lassen keinen Zweifel, daß diese natürliche Freiheit der Seele doch nur eine libertas a coactione, Freiheit von äußerem Zwange sei, der sich mit der Prädetermination der inneren ursprünglichen Anlagen ohnehin nicht vertragen würde; während umgekehrt die von Thomas gelehrte necessitas naturalis des Willens als ein im Wesen desselben schlummerndes Begehren nach dem Urguten die Möglichkeit einer von sinnlichen Motiven und Sollicitationen unabhängigen, d. i. sittlich freien Selbstbestimmung erklärlich macht. Was wollen wir noch mehr? Das wirkliche Wollen des Guten ist Wirkung der Gnade, alles Gute geschieht in Gottes Kraft. Dieß ist der richtige und zugleich höchste Standpunct, welcher in Untersuchung des Problems der Freiheit einzunehmen ist; und von diesem Standpuncte aus hat es Thomas untersucht und erörtert. Auch Leibnitz spricht oft und viel von der Gnade, und schenkt den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit hierüber große Aufmerksamkeit[1]). Die Frage ist jedoch,

[1]) Er neigt sich hiebei sichtlich zur congruistischen Ansicht hin: Ceterum non video, cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper natura sua, seu esse per se effectricem; cum fieri queat, ut eadem mensura gratiae in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcunque resistentiam, quantascunque

ob ihr überhaupt in seinem Systeme eine Stelle bleibe; denn Gnade und Freiheit bedingen sich wechselseitig, und der psychologische Determinismus macht erstere überflüssig und unmöglich [1]).

Das Gesagte dürfte ausreichen, um zu zeigen, in wie weit Thomas und Leibnitz als speculative Denker miteinander verglichen werden können. Thomas ist Theolog, Leibnitz Philosoph, und insofern sind sie Größen, welche sich schwer commensuriren lassen; jedenfalls dürfte es ein unzweckmäßiges Unternehmen sein, Thomas' Größe durch den Nachweis einer Affinität mit Leibnitz'schen Anschauungen illustriren zu wollen, wie man hin und wieder Lust zeigt, da vielmehr das Richtige dieß wäre, der Geschichte der Theologie den nöthigen Grad von Fleiß und Aufmerksamkeit zuzuwenden, um ein tiefer gehendes sachliches und historisches Verständniß der in Leibnitz's Schriften so häufig vorkommenden Bezugnahme auf die Doctrinen der scholastischen Theologie zu gewinnen. Denn so viel steht fest, Leibnitz wollte mit der Theologie nicht brechen, dieselbe stand vielmehr vor seinen Augen groß und ehrwürdig da; er war nicht gewillt, die herzerschütternden Schrecken, welche ihre erhabenen Lehren verkünden, irgend wie abzuschwächen; er glaubte vielmehr, auch die Lehre von der ewigen Verwerfung der Gottlosen mit seinem optimistischen Systeme vollkommen in Einklang setzen zu können [2]). In seiner Anerkennung einer durch alle Zeiten fort-

---

circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere. De Causa Dei, n. 128.

[1]) Vgl. übrigens Leibnitz's Erklärungen über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen im Discours de Métaphysique in: Nouvelles lettres etc., p. 366.

[2]) Circa futuram vitam gravior adhuc difficultas; nam objicitur, ibi quoque bona longe vinci a malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem aeternam damnationem omnino sustulit; quidam veterum paucos saltem aeternum damnandos credidere, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit, omnem christianum tandem salvatum iri, quosum aliquando inclinasse visus Hieronymus. Sed non est cur ad haec paradoxa et rejicienda confugiamus; vera responsio est, totam amplitudinem regni coelestis non esse ex nostra cognitione aestimandam; nam tanta esse potest beatorum per divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, et Angelos beatos incredibili multitudine agnoscit Scriptura; et magnam creaturarum varietatem ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata; quod facit, ut

lebenden philosophia perennis, die erhaben über den Streit der Schulen alle großen Denker zu ihren Trägern zähle, würdigte er das Gute und seinem Geiste Verwandte, wo er es fand; und so befragte er auch die scholastischen Theologen nicht bloß in theologischen Materien [1]), sondern wies keinen ihrer Sätze zurück, der ihm von seinem Standpuncte Wahres zu enthalten schien, und gefiel sich besonders darin, seine Monadologie mit den hergebrachten Traditionen der scholastisch-peripatetischen Lehre zu vermitteln [2]), wobei

commodius, quam Augustinus et alii veteres, praevalentiam boni prae malo tueri possimus. Nempe Tellus nostra non est, nisi satelles unius Solis, et tot sunt Soles, quot stellae fixae; et credibile est, maximum esse spatium trans omnes fixas. Itaque nihil prohibet, vel Soles vel maxime regionem trans Soles habitari felicibus creaturis. Quanquam et Planetae esse possint, aut fieri, ad instar Paradisi felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de coelo beatorum proprie Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, et trans sidera, seu soles, collocant, etsi nihil certi de loco beatorum affirmari possit; interim et in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores. Itaque argumentum a multitudine damnatorum non est fundatum, nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra innuimus; si omnia nobis perspecta forent, adpariturum, ne optari quidem posse meliora, quam quae fecit Deus. Causa Dei, n. 56 – 59.

[1]) Besonders wolgefällig hebt er mehrere Male hervor, wie Suarez' Ansicht über die Erhörbarkeit der Fürbitte der Heiligen so ganz mit dem Systeme der prästabilirten Harmonie stimme. Vielleicht veranlaßte ihn zu dieser mehrmaligen Erwähnung der Hinblick auf Malebranche, welcher die christlichen Gebete und Fürbitten als eine der drei von ihm aufgestellten occasionellen Ursachen der ordentlichen Einwirkung Gottes auf die Welt aufgestellt hatte.

[2]) Mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina scholae peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. Sed has addo, nullo ipsius doctrinae detrimento. Ep. ad des Bosses. Opp., p. 740. — Er wirft aber auch auf die von Thomas streng verpönte Lehre von den verborgenen Formen in der Materie wolgefällige Blicke: Excepté les ames, que Dieu veut encore créer exprès, j'etois obligé de reconnoître qu'il faut que les formes constitutives des substances ayent été créées avec le monde, et qu'elles subsistent toujours. Aussi quelques Scholastiques, comme Albert le Grand et Jean Bacon avoint entrevu une partie de la vérité sur leur origine. Et la chose ne doit point paroître extraordinaire, puisqu'on ne donne aux formes que la

er freilich das eine oder andere Mal seine eigene Ansicht in dieselben hineinschaute; so z. B. wenn er in Thomas' Ansicht über die Beschaffenheit der Thierseelen bereits eine leise Andeutung seines Monadismus entdeckt [1]). Der von ihm im Streite gegen Clarke entwickelte Zeitbegriff [2]) stimmt fast wörtlich mit einer darauf bezüglichen Stelle bei Thomas [3]) zusammen.

---

durée, que les Gassendistes accordent à leurs atomes. Système nouveau de la nature. Opp., p. 125.

[1]) Thomas d'Aquin a déjà dit, que les ames des animaux sont indivisibles, d'ou il ensuit, qu'elles sont incorruptibles. Apparement qu'il n'a pas voulu s'expliquer plus ouvertement et s'est contenté de poser le fondement. Vgl. auch Système nouveau de la nature l. c., p. 125.

[2]) Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plutôt; et que ce même personnage veuille inférer de là, que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement: on lui répondroit, que son illation seroit vraie, si le temps étoit quelque chose hors des choses temporelles; car il seroit impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instans qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instans hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différeroit en rien, et ne sauroit être discerné de l'autre qui est maintenant. Lettre à Mr. Clarke, Opp., p. 752.

[3]) Non est ante totius creaturae inchoationem, diversitatem aliquam partium alicujus durationis accipere. . . Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius. . . . Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter et dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit; et non in alio praecedenti vel sequenti; quae quidem ratio requireretur, si alia duratio in partes divisibiles esset praeter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Gent. II, c. 35. — Man vergleiche auch die zwei folgenden Stellen miteinander: L'unité est un partie du nombre, car il y a proportion entre le nombre et l'unité compris dans le nombre, mais l'instant n'est pas une partie

lebenden philosoph
Schulen alle groß
das Gute und sein
befragte er auch
schen Materien [1]
von seinem Sta
sich besonders
ditionen der sch

---

commodi
malo tuer
Solis, et
esse sp
maxime
et Pla
Patris
tus d
sen
interi
tion
gum
rant
si
m
[1] B
ü
d
r

[2]

Leibnitz behauptet in Übereinstimmung mit Thomas, daß es keine absolute Zeit gebe [1]). Leibnitz behauptet das Gleiche auch vom Raume, und bezeichnet Raum und Zeit lediglich als ordre des coexistences und ordre des successions. Soweit nun hiemit gesagt ist, daß Raum und Zeit nichts Reales seien, weicht Leibnitz entschieden von den Scholastikern ab, welche den Raum und die Zeit als etwas Reales erklären; und zudem wird auch der Begriff des Raumes von ihnen anders gefaßt als von Leibnitz. Allerdings stimmen sie mit Leibnitz und Cartesius zusammen, wenn sie den imaginären Raum verwerfen, obschon die Conimbricenser der Ansicht sind, die Lehre vom imaginären Raume sei bisher noch nicht mit unwiderleglichen Gründen abgewiesen worden. Eben so sind sie mit Leibnitz einig, daß der Raum nicht eine von den Körpern unabhängige Realität, oder wie Cartesius meint, die Körperlichkeit selber und unendlich sei. Wenn er nun deßungeachtet etwas Reales sein soll, so kann er nur die Eingränzung des räumlichen Körpers sein, soweit dieselbe nicht bloßer Begriff ist, sondern in der

---

du tems, aussi n'ont-ils point de proportion entre eux. Lettre à Mr. Bourguet. Opp., p. 734. — Und nun Thomas Opusc. 44: Quaelibet pars, cujuslibet successivi est divisibilis in diversas partes. Si ergo aliquod successivum existeret non solum secundum aliquod indivisibile sui, sed secundum aliquam sui partem, sequitur, quod multae partes alicujus successivi simul essent, quod est contra rationem successivorum.

[1]) Si quis fingat, mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius; quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo si quis fingat, totum Universum loco moveri servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit; quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest, quam distantia corporum; Verbo, sunt ordines, non res. Tales suppositiones oriuntur ex falsis ideis. Itaque, nisi aeternus sit mundus, quocunque tempore coepisse dicatur, perinde est. Et nisi hoc statuamus, in absurdum incidemus, nec poterimus satisfacere arguentibus pro aeternitate Mundi. Sequeretur enim Deum aliquid praeter rationem fecisse, neque enim possibile est rationem dari, hujus potius quam alterius temporis initialis; cum discrimen ullum assignari non possit. Sed ex hoc ipso, quod discrimen assignari non potest, judico etiam nullam esse diversitatem. Potuit ergo citius oriri mundus, sed tunc statuendus erit aeternus. Ep. ad P. des Bosses. Opp., p. 740.

concaven Innenfläche des Ergänzenden ein sachliches Dasein hat. Hierin stehen also die Scholastiker mit Aristoteles gegen Leibnitz; alle drei jedoch: Aristoteles, Descartes und Leibnitz, sind miteinander einverstanden, daß die Capacität, die man Raum nennt, als ein von den Körpern verschiedenes Wesen und ohne dieselben Existirendes nicht gedacht werden könne. Eine besondere, durch die Nominalisten angeregte Streitfrage war unter den Scholastikern, ob das Ubi von der res ubicata und von dem Raume, in welchem dieselbe enthalten ist, real verschieden sei; worüber jedoch, wie Arriaga, und Syri, in seiner Bekämpfung der verneinenden Behauptung von Saguens, Coninck [1]) und Gregor von Rimini, bemerken, zur Zeit Thomisten, Scotisten und Jesuiten einverstanden seien. Hieraus ergibt sich eine andere Differenz zwischen Leibnitz und den Scholastikern; denn bei Leibnitz ist der Raum der bloße Inbegriff der verschiedenen Ubi, welche von den ein stetiges Verhältniß zueinander behauptenden Existirenden (Existens fixes) eingenommen werden [2]). Die Leibnitz'sche Vorstellung vom Raume ist sonach im Gegensatze zur scholastischen eine nominalistische oder conceptualistische. Auch kann Leibnitz folgerichtig kein Ubi außer dem körperlichen Universum zugeben; ohnehin hält er eine Begränzung des materiellen Universums für eine unbegründete Annahme. Dieses nöthiget zu der weiteren Behauptung der Innerweltlichkeit Gottes im Gegensatze zur Vorstellung einer Außerweltlichkeit Gottes, womit jedoch keineswegs die Überweltlichkeit Gottes in Abrede gestellt sein will. Bei den Scholastikern hingegen führte der Begriff des Raumes als einer circumscriptiven Continenz in ganz entgegengesetzter Richtung weiter. Erstlich einmal kommt das Denken an einer Gränze an, wo das „im Raume sein" aufhört, das Ubi aber noch statt hat, nämlich auf der convexen Oberfläche des Empyreums. Über jenem äußersten Continens — behaupten die Thomisten gegen Cartesius — gibt es nicht mehr wirkliche, sondern nur imaginäre Räume; und wenn Mastrius und Saguens von einer Realität dieser Räume reden, so bezeichnen sie dieselbe nur als eine negative Realität. Ob Gott in

---

[1]) Coninck's Einwürfe werden speciell von Johann von Lugo gewürdiget in dessen Disputt. schol., Tom. V, De Sacr. Euch., disput. 5, sect. 4, p. 173 ff. (ed. Venet. 1718.)

[2]) Vgl. Cinquième écrit de M. Leibnitz à Mr. Clarke, n. 47. Opp., p. 768.

jenen imaginären Räumen gegenwärtig ist? Nicht als wirkender, sondern nur virtualiter, sofern es ihm möglich ist, in jenen Räumen etwas Wirkliches in's Dasein zu rufen; nach Vasquez und den Scotisten ist Gott aptitudinaliter in jenen Räumen. Saguens, Mastrius u. A. behaupten eine förmliche Gegenwart Gottes; er kann dort wirken, und dieß genügt für die Wirklichkeit seiner Gegenwart. Syri erwidert, daß Gott, als operatio sua, nur dort formaliter sei, wo er actu wirkt; mehr als eine virtuelle Gegenwart lasse sich auch aus den allegirten Aussprüchen der Kirchenväter nicht folgern. Das Ubi Christi und der zukünftigen verklärten Menschen ist bereits ein überräumliches, das Sein der Engel als solches ein außerräumliches, da der Engel — mit Thomas zu reden — nur durch sein Wirken im Raume ist. Im Begriffe einer geschaffenen Substanz — sagen die Salmanticenser — liegt nur so viel, daß sie endlich und begränzt sei durch die Beschränkung ihrer Wesenheit (terminus essentiae); und eben deßhalb ergibt sich auch aus ihren näheren Wesensbestimmungen (z. B. daß sie körperliche Substanz sei) noch keine ratio proxima et immediata existendi determinato modo in loco. Diese ratio proxima resultirt erst aus ihrer quantitativen Bestimmtheit, als welche beim Engel in Ermangelung der dimensiven Quantität die quantitas virtutis zu nehmen ist; das durch Bethätigung dieser virtus operativa begründete Ubi soll aber nicht als prädicamentales Ubi genommen werden. Diese Thomistische Anschauung blieb freilich selbst innerhalb der Scholastik nicht unangefochten. Suarez und Molina geben nicht zu, daß es ein anderes, als ein prädicamentales Ubi geben solle; wie die Substanzialität, müsse auch die Ubication von spirituellen und materiellen Substanzen univoce ausgesagt werden; und die englische Substanz selber sei die ratio proxima et immediata der Ubication. Dieß behaupteten vor Suarez und Molina bereits ein Alexander Halesius, Bonaventura, Richard von Middletown, Duns Scotus, Gregor von Rimini, G. Biel u. s. w.; die englische Substanz sei durch sich selber schon eine quantitas virtutis. Wir entnehmen hieraus, daß die Überräumlichkeit und Außerräumlichkeit der geschaffenen Substanz Thomistischerseits durch Aufrechthaltung des sachlichen Unterschiedes der unter die Kategorien Substanz, Quantität, Qualität fallenden Bestimmungen aufrecht erhalten wurde. Gegen Durand, welcher aus der eben erwähnten nominalistischen Identification von Essenz

und Kraft die Ubiquität der englischen Essenz folgerte, und somit in's andere Extrem verfiel, wurde Thomistischerseits der Unterschied zwischen göttlicher und englischer Gegenwart betont; Gott ist dort überall, wo er wirken kann, der Engel aber, wo er actuell wirkt. Das Gesammtergebniß der scholastisch-Thomistischen Ansicht ist sonach, daß die Räumlichkeit als passives Continirtwerden jenseits des höchsten Himmels aufhört, die Ubication aber fortdauert, ja in dem Maaße sich erweitert, als das Unterworfensein unter die räumliche Continenz abnimmt; daher Gott überall ist, und der Engel dort, wo er wirkt. Der Engel kann aber vermöge der Limitation seiner Essenz und Kraft nicht überall wirken, mithin ist sein äquivokes „Im-Raume-sein" nothwendig ein begränztes, während Gott, eben weil er überall wirkt, über den Raum schlechthin hinausgestellt, aber nicht bloß hinausgestellt ist, sondern alles Räumliche und Überräumliche continirt. Alle Substanz als solche ist außerräumlich, das Verhalten der wirkenden Geistsubstanz zum Raume ein actives, welches sie keiner räumlichen Circumscription unterwirft, die materiellen Substanzen sind bis zur obersten Raumgränze, d. i. bis zur convexen Oberfläche des Empyräums der räumlichen Circumscription unterworfen.

Ist damit die Frage vom Raume speculativ gelöst? Die nachscholastische christliche Speculation schien nicht befriediget. Man fragte in Platonischer Weise, was der Raum an sich oder seiner Idee nach sei. Die Idee desselben in Gott verlegend, kam Malebranche auf eine intelligible Ausdehnung in Gott zu sprechen. Fenelon folgert aus dem, daß Gott alles Sein in sich habe, daß auch die Ausdehnung in Gott existiren müsse; er könnte sie nicht nach Außen hervorbringen, wenn sie nicht in der Fülle seines Seins eingeschlossen wäre. Dieser Gedanke war dem Thomismus fremd, und lag nicht im Geiste desselben; da er vielmehr in der aufsteigenden Ordnung der Seinsstufen eine successive Erhebung über das Räumliche mit gleichzeitig zunehmender Macht über dasselbe statuirt, so daß das absolut Continirende und Beherrschende zugleich das absolut über den Raum Erhabene sein müsse, also nicht die unermeßliche Räumlichkeit selbst sein könne, indem die Unermeßlichkeit den Begriff der Räumlichkeit, die nach Aristoteles und Thomas wesentlich in Begränztheit besteht, aufhebt. Fenelon selber beschränkt und erklärt den Sinn seiner Ansicht, daß Gott die unermeßliche, und in Kraft

dieser Unermeßlichkeit rein unkörperliche Ausdehnung sei. Indeß läßt sich nicht verkennen, daß er in Wahrheit nur durch die Macht der vorherrschend mathematischen Denkrichtung seiner Zeit zu dieser immerhin überraschenden Ausdrucksweise sich bewegen ließ. Freilich war er als erleuchteter Theolog weit davon entfernt, mit dem Physiker Newton den Raum für das Sensorium Gottes zu halten; eine Ausdrucksweise, welche zu dem berühmten Streite zwischen dem sie vertretenden Clarke und Leibnitz Anlaß gab. So richtig aber immerhin die Gründe sind, welche Leibnitz seinem Gegner entgegenstellt, so hat doch auch er die positive und ideelle Seite der Frage nicht aufgehellt, sondern vielmehr das ideelle Moment mit dem reingegenständlichen zusammengeworfen, wenn er behauptete, einen reinen Raum, wie eine reine Zeit gebe es nicht. Das war nur insofern wahr, als damit gesagt sein sollte, Zeit und Raum seien keine res weder spirituelle noch materielle, weder substanzielle noch accidentelle res, wie schon die Scholastiker im Streite gegen die Cartesianer zu bemerken nicht unterlassen hatten. Versteht man aber unter „rein" die ideell-urbildliche Existenz einer Sache, und kann man weiters nicht in Abrede stellen, daß Zeit und Raum, möge sie nun res[1] oder bloße rapports sein, d. h. realistisch-scholastisch oder conceptualistisch-nominalistisch verstanden werden, von Gott geschaffen seien, so kann der weiteren Forderung nicht ausgewichen werden, in Gottes Sein die ratio exemplaris von Raum und Zeit aufzuweisen; dieß ist aber offenbar nicht in der Unermeßlichkeit und Ewigkeit Gottes zu suchen, die ihrem Begriffe nach vielmehr zunächst[2] nur die Negation und absolute Überwindung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit bedeuten, sondern in der trinitaren Lebensentfaltung Gottes, von welcher der christliche Denker auf Grundlage der geschichtlichen und im Bekenntniß der Kirche niedergelegten Offenbarungen Gottes Kenntniß hat. Diese trinitare Wesens- und Lebensentfaltung Gottes

---

[1]) Nicht concrete und subsistente Dinge, aber doch etwas Wirkliches, wie die Scholastiker sagten.

[2]) Wir sagen „zunächst"; denn allerdings enthalten sie nebstdem auch etwas Positives in sich, zu welchem Äviternität und Zeitlichkeit, definitiv Causirendes und circumscriptiv continirtes Räumlichsein in einem analogisch nachbildenden Verhältnisse stehen. Diese speculativen Gedanken der Scholastik dürfen nicht bei Seite gesetzt werden.

trägt das Nacheinander und Nebeneinander absolut aufgehoben in sich, d. h. sie trägt es in sich erhaben über alle Unvollkommenheit des Creatürlichen, und doch zugleich das Vollkommene und Gottähnliche an demselben urhaft darstellend. Ein tieferes Eingehen in dieses Verhältniß von Göttlichem und Weltlichem dürfte zu den fruchtbarsten und anregendsten Erörterungen über Zeit und Raum führen. Auf Grundlage der göttlichen Offenbarungen eine richtige, oder das bereits als richtig Erkannte vertiefende Erkenntniß der weltlichen Dinge zu gewinnen streben, ist Aufgabe der positiven Philosophie, d. i. jener Philosophie, die sich als Resultat eines von gläubigen Überzeugungen durchdrungenen und geleiteten Erkenntnißstrebens herausetzt. Diese positiv-christliche Philosophie wird sich vornehmlich als Gegensatz jeder Art gnostischer und pantheistischer Speculation begreifen, und ohne sich je für das vollkommene Verständniß der in ihren Tiefen unerschöpflichen christlichen Wahrheit ausgeben zu wollen, doch vornehmlich im Gegensatze zu jenen falschen Speculationen ihr Verständniß des Christlichen entfalten. So eben auch in Bezug auf die Frage von Raum und Zeit, welche Schelling's naturphilosophischer Pantheismus als Formen des Absoluten in seiner Entfaltung erklärt hat. Der directeste Gegensatz hiezu ist, zu sagen, Zeit und Raum haben ihr absolutes Sein in Gott, sind aber eben hiedurch über sich erhoben zu etwas, was sie an sich nicht sein können. Schelling sieht im Raume den ersten Reflex der Identität des Idealen und Realen, und definirt ihn als das reine Sein mit Negation aller Activität. Der christliche Begriff der in ihrem absoluten Sein sich darstellenden Räumlichkeit wird die Affirmation der höchsten Activität sein, welche eben in den durch die Selbstobjectivirung des göttlichen Wesens begründeten Acten des göttlichen Lebens besteht. Die Zeit ist nach Schelling die reine Thätigkeit mit Negation alles Seins; nach dem christlichen Begriffe ist die Zeit, absolut genommen, wie sie in Gott ist, die Affirmation des absolut Seienden und seine Absolutheit vor sich und für sich Darstellenden.

Dieß klingt offenbar anders, als die Ansicht Gioberti's, welcher nach vorausgeschickter Kritik aller bisherigen Theorien über Raum und Zeit[1]), deren Verfall er dem sogenannten Psychologismus zur

[1]) Introduzione allo studio della filosofia. Brusselle 1844, 3 Bde.

Last legt, sich also vernehmen läßt. Reine Zeit und reiner Raum existiren nicht; sie haben aber ein potenzielles Sein im Ens, und zwar ein unerschaffenes, ohnedem wäre keine Schöpfung möglich. Das Ens als solches schließt die Möglichkeit der Realisirung eines endlosen Nebeneinander und Nacheinander des Daseins und Lebens von Existenzen, und damit die Möglichkeit von Zeit und Raum in sich, nicht bloß als Denkbares, sondern als potenzielle Wirklichkeit, oder als Wirklichkeit in actu primo. Zeit und Raum stehen nach ihrem intelligiblen Charakter zwischen dem Ens und den Existenzen, welche durch das Ens geschaffen werden; sie enthalten ein Continuum und Discretum, und rühren durch ersteres an die Ewigkeit und Unermeßlichkeit des Ens, durch letzteres aber als endliche Zeit und endlicher Raum an die Existenz, und gehören nach beiden Seiten der beide Extreme verbindenden Creation an, deren äußerste Puncte als Continuum und Discretum sie bilden. Dem intellectualen Blicke des Geistes auf das Ens zeigen sich demnach Zeit und Raum als in Gott gegründete Möglichkeiten, reine Zeit, reiner Raum; dem sensualen Blicke auf die sensualen Existenzen zeigen sich beide als in der Weltschöpfung gegründete Zufälligkeiten, empirischer Raum und empirische Zeit. In der Durchdringung beider ergibt sich dem Ontologisten der wahre Begriff nach ihrer objectiven und subjectiven, metaphysischen und psychischen Bedeutung. Diesen Anforderungen habe die neuere Philosophie fast durchwegs nicht entsprochen; Hobbes und Kant haben den Raum nur subjectiv aufgefaßt, ersterer nur als Discretum, letzterer nur als Continuum; Newton und Clarke faßten ihn wol objectiv, verabsolutirten aber den empirischen Raum; Leibnitz und Malebranche faßten die Sache tiefer und namentlich Malebranche kam der Wahrheit ganz nahe, ohne sie jedoch geradezu zu treffen. — Wir wollen an diesem Sophismus nichts hervorheben, als die Falschheit des Principes: „Das Sein schafft die Existenzen.“ Hier würde die ältere Speculation, über deren Außerachtlassung Gioberti Klage führt — und namentlich Thomas von Aquino den großen Fehler rügen, der darin liegt, das Abstractum mit dem Concretum zu verwechseln, und zu sagen, das Sein schaffe; statt Derjenige, der das Sein ist, schafft. Ist denn das Esse nicht dem Geschaffenen mit dem Schaffenden gemein? Besteht Schaffen nicht in Seinssetzung? Muß nicht die höchste Art der Causalität, die schöpferische, ein höchstes, zu tiefst in sich gesam-

meltes, also selbstbewußt persönliches Princip haben? Die dem scholastischen Ontologismus durch Gioberti gegebene Ausbildung ist somit keine Weiterbildung oder Vertiefung, sondern einfach eine pseudophilosophische Verbildung desselben. Was sich indeß zu einer günstigeren Auffassung Gioberti's beibringen läßt und wie er selbst verstanden sein will, wird weiter unten zu erwähnen sich Anlaß bieten.

Gioberti's Auffassung des Problems vom philosophischen Begriffe der Zeit und des Raumes erinnert einigermaaßen an jene des deutschen Philosophen Baader, welcher den Zeitbegriff zum Gegenstande einer in ihrer Art sehr interessanten, aber freilich mit den bekannten gnostischen Elementen versetzten Abhandlung gemacht hat [1]). Er leitet sie mit einer treffenden Bemerkung über den „Unbegriff" einer ewigen Zeit und zeitlichen Ewigkeit ein, welchen die neuere deutsche Naturphilosophie erfunden, nachdem vorläufig Fichte die von Kant für eine rein subjective Anschauungsform erklärte Zeit als eine absolute Nothwendigkeit für jede anschauende Intelligenz festgesetzt hatte. Wie Gioberti bemerkt, daß ein Strahl transscendenter Anschauung in Kant's Geist gefallen sei, so meint auch Baader, daß Kant beim Nachdenken über den Zeit- und Raumbegriff der Begriff eines centralen Schauens im Unterschiede vom peripherischen Schauen vorgeschwebt habe, ohne daß ihm jedoch dieser Unterschied klar geworden wäre. Der Mensch im irdischen Zeitleben ist, seiner Centralität entrückt, in die Peripherie gefallen, in dieser außer dem Centrum festgehalten und ihren einzelnen Determinationen oder Beschränkungen unterworfen. Davon hat aber Fichte so wenig eine Ahnung, daß er der Creatur alle Möglichkeit abläugnet, über das peripherische Schauen und Wirken in's centrale sich zu erheben, obgleich bereits schon die siderische Ekstasis (Somnambulismus) eine solche Erhebbarkeit beweise. Die Schelling'sche Naturphilosophie hat sich zwar unter dem Namen einer intellectuellen Anschauung dem Begriffe eines centralen Schauens wieder genähert, aber die Einsicht in dasselbe dadurch wieder sich verdorben, daß sie das beschränkende, außer die Centralanschauung gerückte peripherische oder centrumlose und leere Schauen als mit erstem zugleich nothwendig bestehend

[1]) Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte. Siebenzehn Vorlesungen aus dem Jahre 1831, mitgetheilt in Baader's W. W., Bd. XIV, S. 29—160.

faßte, und darum das zeitliche Geschehen oder die Zeitgeschichte bis in Gott hinein und hinauf hob, während es doch nur so hoch gehoben werden kann, daß es, ohne selbst aufzuhören, seiner Begriffslosigkeit, d. i. der Unfreiheit, die in seiner Beschränkung liegt, los wird. Es sind nicht andere Dinge — sagt Meister Eckart —, die du zeitlich und ewig schaust, in sie wirkst oder von ihnen gewirkt wirst, sie nimmst oder besitzest, sondern es sind dieselben Dinge, die du nur anders schaust, nimmst oder besitzest, so wie du kein anderer Mensch bist, wenn du zeitlich, kein anderer, wenn du ewig bist, wol aber derselbe Mensch anders bist. Der Begriff der Zeitlichkeit fällt mit jenem der Nichtintegrität zusammen, woraus folgt, daß die Integrität des Seins außer der Zeit, d. i. im ewigen Sein gesucht werden muß, der Austritt aus der Zeit mithin der Integration, von der die Mathematiker reden, so wie der Eintritt in die Zeit der Differentiation entspricht. Daraus folgt jedoch nicht, daß Zeitlichkeit und Desintegration des Seins identisch wären; die Fixirung der Desintegration stößt vielmehr unter die Zeit hinab, wie die Vollendung über die Zeit erhebt. Eben so schaal und trivial ist die Vermengung der Unvollendetheit mit der geschöpflichen Endlichkeit, welche Vermengung, in den auf Grund der pantheistischen Naturphilosophie ausgearbeiteten Schriften eines Blasche u. A. sich breit machend, die Nichtintegrität eines einzelnen Individuums so sehr als dessen Realität und Wahrheit hinstellt, daß die Integrirung desselben seiner Entwirklichung gleich käme, somit die unsterbliche Fortdauer als Chimäre erscheint. Dieß die Folge der Vermengung des Absoluten mit dem Begriffe eines vollendeten und integren Seins, welches den Absolutisten (d. i. Philosophen des Absoluten, Pantheisten) zufolge nur Gott selber sein soll. Der vollständige Begriff des Seienden befaßt die dreifache Dimension desselben nach Extension, Protension und Intension (entsprechend dem alten Ternar von Zahl, Maaß und Gewicht oder Energie) in sich; die Zeitlichkeit steht als Dauer unter dem Begriff der Protension, die Räumlichkeit als Ausbreitung unter dem Begriffe der Extension. Zeit und Raum sind Formen des Anschauens und Wirkens, des centralen sowol wie des peripherischen, welche Unterscheidung mit dem Unterschiede der Zeit- und Raumfreiheit von der Zeit- und Raumgebundenheit zusammenhängt. Der älteren Philosophie galt das Anschauen für das Höchste im Erkennen, der neuesten (z. B. Hegel'schen)

gilt es als das Niederste, von welchem als Stande der Gebundenheit man sich durch Erhebung über das Anschauen und Aufhebung desselben zu befreien habe, um zum transscendentalen, übersinnlichen, anschauungsleeren, d. i. sinnlosen Erkennen zu gelangen. Man übersah nämlich, daß diese Erhebung mittelst einer höheren Anschauung möglich werde, in welcher der Erkennende sich aufgehoben findet, ungefähr so wie der Richter als Organ des Gesetzes sich in diesem vergißt, oder dem Gesetze sich unterwirft, um in Kraft dieser Unterwerfung den freien Standpunct über den zu Beurtheilenden zu gewinnen. In dieser höheren Anschauung sich aufgehoben findend, weiß sich der Erkennende als einen Erkannten und Durchschauten, mithin als einen in der Peripherie Gehaltenen, der sein Centrum schaut (zu ihm aufschaut), selbes aber nicht im eigentlichen Sinne erkennt und nicht durchschaut, obwol das Umgekehrte statt hat. Von der unfreimachenden oder blinden (sinnlichen) Anschauung vermag sich das geistige Auge nur durch Hilfe einer luminösen Anschauung frei zu machen; hiedurch wird die Anfangs (als bloß sinnlich) impenetrable Anschauung zur Apparenz (Erscheinung) aufgehoben, womit aber ein Anderes als höheres Impenetrables oder Unschaubares aus und in dieser Apparenz als Centrum in seiner Peripherie dem Erkennenden aufgeht, und folglich als das wahre Ding an sich. Jene luminöse Erfülltheit des Auges ist keine Selbsterzeugung oder Selbsterleuchtung der Creatur, sondern Gabe eines Höheren und Theilhaftwerden der Selbsterleuchtung desselben; und der Mensch kann nur in der Inexistenz und Assistenz, folglich im Erkanntsein von diesem Höheren, als in seinem Lichte und zu ihm aufschauend, seine Durchschauenskraft des Niederen schöpfen und erhalten, weßhalb er in demselben Lichte sowol sich als das Andere sieht. Dieses Sehen ist das intelligere, welcher Ausdruck (intus legere) eigentlich nichts Anderes aussagt, als in's Centrum eines Dinges eindringen und solches von Innen heraus erfassen können. Vom Centrum ausgeschlossen und in der Peripherie festgehalten, stößt das Seiende jedes andere in gleichem Zustande befindliche Wesen von sich ab; daraus ergibt sich die gegenseitige Impenetrabilität und eine unfreie äußerlich (durch die Macht des Centrums) zusammengehaltene Verbindung von Außen statt der freien Verbindung von Innen. Der Haß und das tantalische Fliehstreben der also aneinander geketteten Peripheriepuncte wird in dem Maaße stärker, als sie äußerlich

enger zusammengedrängt sich finden. Die Unfreiheit des Peripherietheils besteht nicht darin, daß er nicht in sein Centrum eindringen kann, sondern darin, daß er durch Verlustigsein der Inwohnung und Beiwohnung desselben des freien Mitwirkens mit dem Centrum verlustig geht: Fata nolentem (nescientem) trahunt, volentem (scientem) ducunt. Dieser Zustand ist unnatürlich, und die Pantheisten irren, wenn sie denselben, so wie den aus ihm resultirenden zeitlichen Tod für etwas Natürliches, ja Nothwendiges erklären. Das Unnatürliche besteht in der Isolirung von jedem ergänzenden Einflusse; denn jedes einzelne Glied oder Individuum hat, schon als solches unganz und somit nicht für sich bestehend, seine Unganzheit und somit Unwahrheit dadurch im normalen Zustande beständig aufzuheben, daß es in jedem anderen Gliede, diesem sich mittheilend, in selbes ein- und übergehend sich mit solchem gleichsam beständig ergänzt, indem es eben mit und in der geschiedenen Wesenheit eine gemeinsame virtuelle Einheit als Identität herstellt und unterhält, und darin seine beständig fortgehende Wiedererneuerung findet. Die Pantheisten mißverstehen dieses wechselseitige virtuelle ineinander Eingehen und Übergehen der einzelnen Glieder und Individuen, und verwechseln es mit einem ineinander Zugrundegehen derselben als einem Zusammenfließen ihrer Wesenheiten, weil sie das Geheimniß der Functionen der Liebe nicht begriffen als einer durch wechselseitige Entselbstigung sich vermittelnden Verselbstigung sowol des Centrums durch die Peripherietheile oder Puncte, als auch dieser unter sich. Mit Beziehung auf das Verhältniß des Peripherietheiles zum Centrum kann man den Satz anwenden: motus in loco natali placidus; dieß ist der Fall, wenn der Peripherietheil, der seinerseits (als erkennendes und strebendes Wesen) partielles Centrum ist, vom universellen Centrum nicht bloß durchwohnt ist, sondern mit demselben als Innewohnenden und Bewohnenden verbunden ist. Ein anderer alter Satz sagt: Pater in filio, filius in matre, d. h. ein und dasselbe Producens vermag sich nur in dem Verhältnisse, als seinem Producte sich untergebend, selbes tragend und speisend (substanziirend) zu erweisen, als dieses Product sich ihm (dem Producens) als seinem Vater untergibt, so daß also das Centrum des Vaters und der Mutter in jenem des Kindes sich ununterbrochen begegnen und ineinanderfallen. Die Mutter erweist sich aber nur so lange als wahre Mutter (Heimath, Region), als

es dem Vater seinen Dienst nicht aufsagt, weil diese Widersetzlichkeit eben nur durch das Bestreben einer anderen Begründung sich zu bethätigen vermag, ein solches Product somit, sowie es sich von seinem legitimen Vater abkehrt, sofort auch von seiner wahrhaften Mutter sich verlassen und in eine andere, eine fremde Stiefmutter, d. i. in eine andere Region sich versetzt findet, in welcher sein Bestand unsicher, seine Bewegung unfrei sich erweisen wird. Denn: Motus extra locum turbidus. So erklärt sich das Unruhige der Bewegung in der Zeit als extra locum, und das Ruhige der Bewegung über oder inner der Zeit als intra locum; eben so, warum ein Wesen, welches, nicht für die Zeitregion geschaffen, doch in dieser sich befindet, als expatriirtes Wesen überall die Last und Schwere der Centrumleere dieser Region fühlen muß, die Weltschwere nämlich als Gottesleere, unter welcher ein solches Wesen (der Mensch) als der Atlas der griechischen Mythe ohne Hilfe eines Herkules erliegt. Diese Anerkennung der Identität von Zeitweltschwere und Gottesleere ist die sicherste Widerlegung der spinozistisch-pantheistischen Confundirung dieser Zeitwelt mit Gott. Um die Begründung und Entgründung des zeitlichen Wesens als partiellen Centrums in seinem Verhältniß zum universellen Centrum tiefer zu erfassen, müssen wir auf den von Jakob Böhme aus dem Evangelium Johannis geholten Gedanken zurückgehen, daß die ganze Creation mit dem Aussprechen oder dem Worte des Urgrundes als in der Schiedlichkeit des Sprechens ihren Anfang genommen hat und in diesem Sprechen fortbesteht, daß aber die freie Creatur wie der Mensch als ausgesprochen wieder das Vermögen erhielt, sich seinerseits in seiner untergeordneten partiellen Sphäre auszusprechen, und in diesem Aussprechen sich selber in Grund, Form und Beschaulichkeit aus- oder vielmehr einzuführen, und nicht bloß, wie die stumme Creatur einführen zu lassen, so wie sich das schaffende Wort in und durch ihn (den Menschen oder die intelligente Creatur) in Selbstbeschaulichkeit oder Gegenbildlichkeit aus- oder einführte. Die Creatur ist nun allerdings schon durch das erste schöpferische Ausgesprochensein in ihre wahrhafte Region, Form, Locus, Mutter oder Heimath, also auch in ihre wahrhafte Gestalt (Stellung oder Constellation) gesetzt, aber in dieser noch nicht fixirt und bewährt; vielmehr kann diese Begründung nur der Erfolg eines zweiten Ausgesprochenseins dieser Creatur sein. Dieses ist aber nur dadurch möglich, daß die

Creatur das ihr angeborne Sichselbstausſprechungsvermögen und Sichselbstbegründungs-, Formirungs- oder Centrirungsvermögen, ihr Wallen oder Wollen frei ihrem ſchöpferiſchen Wort aufgibt und eingibt, welchen Willensgeiſt dieſes Wort nur tiefer in ſich gleichſam zurücknimmt, und, aus dieſer größeren Tiefe wieder aus ſich ſprechend, jene erſte Begründung der Creatur nun erſt befeſtiget, und nach der Schriftſprache dieſe Creatur aus der Natürlichkeit in die Übernatürlichkeit, aus der Geſchaffenheit in die Kindſchaft Gottes erhebt, und zwar nicht etwa ſo, als ob die Creatur hiemit naturlos würde, obſchon ſie naturfrei wird, ſo wie die Pflanze mit Zweig und Krone in die Sonnenregion zwar erhoben, aber zugleich nur tiefer in die Erde eingewurzelt, alſo nicht entwurzelt wird. An dieſer Erhebung hat auch die der intelligenten Creatur gehörige und zugewieſene nichtintelligente Creatur in ihrer Art theilzunehmen, und hiedurch ihre Verklärung und Vollendung zu finden. Um jenen Böhme'ſchen Gedanken zu rechtfertigen, muß man wiſſen, daß nach der von Boſſuet als richtig zugegebenen Leſeart im Evangelium Johannis zu leſen iſt: Quod factum est, in ipso vita erat; womit geſagt iſt, daß das im Menſchen ſeiende, ihm eingehauchte höhere Leben im Worte war, freilich nicht als vita propria, jedoch weder als todt, noch als nichts; daß ferner dieſer erſte Ausgang einen von der Creatur durch ihre Wiedereingabe in Gott bewirkten Wiederausgang dieſes Hauches bedingte; daß endlich der nur erſt noch erfolgende zweite Wiederausgang aus dem ſchaffenden Wort ſowol die geſchaffene Seele als den geſchaffenen Leib der Creatur derſelben untrennbaren Verbindung mit Gott und untereinander theilhaft machen ſollte, welche er ſelbſt gewonnen hat oder gewinnen ſollte; ſo daß alſo auch hier die freie Conspiratio oder in- und re-spiratio mit und in einer höheren Region (der geſchaffene Geiſt oder göttliche Odem nach Eckart's Ausdruck als Beiwort dem Wort geeint) die ſeeliſche Confluenz und leibliche Cohärenz in der ihr niedrigeren Region bedingt. Ein Bild davon bietet ſich uns ſchon in der äußeren und materiellen Natur, inſofern bloß die aſtraliſche Begeiſtung oder der aſtraliſche Hauch Leib und Seele zuſammenhält, indem er ſie in die eigentliche Veſte (des Himmels) aufgerichtet und empor hält. Die alten Aſtrologen haben tiefblickend dem Aſtralgeiſt für das Thierleben dieſelbe Bedeutung und Function gegeben, welche die Theologen dem ewigen oder göttlichen Geiſte und Ge-

nius im Menschen (als göttlichem Gestirn im Menschen) in Bezug auf das intelligente Leben geben. Paracelsus nennt ihn den Astralleib, Evestrum, Idea, Sterngeist, als ein Gestirn (oder Constellatio) im Elementarleib, welcher Sterngeist oder Bild das Mineral nur durchwohnt, der Pflanze zugleich auch inwohnt, dem Thiere endlich beiwohnt, weßhalb dieses selbst beweglich gleich den Sternen selber ist, in allen dreien aber den Rapport des Elementarleibes mit dem himmlischen Gestirne unterhält und ihre Gemeinschaft vermittelt. Der Astralgeist besteht neben dem himmlischen Geiste oder Genius im Menschen, widersteht aber demselben nicht als solcher, sondern mehr zufolge seiner Verbindung (Vergiftung) mit dem finsteren Geiste oder Schlangengeiste. Das menschliche Leben ist Anfangs in Gottes Wort gewesen, ist durch Einhauchen in dem geschaffenen Menschengebilde offenbar worden, und in die Selbstsinnlichkeit, Empfindlichkeit und in's Wollen gekommen; dieses Wollen aber hat sich von dem Wort, darin das Leben ohne Creatürlichkeit war, abgebrochen, und in eine eigene Schiedlichkeit und Beschaulichkeit, der göttlichen zuwider, eingeführt. So läuft nun selbes um in dieser äußeren Sinnlichkeit, und sucht zwar bleibenden Grund und Centrum, findet aber nichts als Vielheit und Zahl außer Einheit, und Meßlichkeit außer dem Einen Maaß; denn Alles, was außer dem ewig sprechenden Worte spricht, will oder läuft, ist außer der Ewigkeit und lebt nur in der Zeit. Meister Eckart senior sagt, daß Zeit und Stätte (Raum) nur da hervortreten, wo der Vater und der Sohn ungeeint sind, so wie sie bei der Rückkehr des Sohnes in den Vater wieder verschwinden. Er meint hiemit freilich nichts Anderes, als die creatürliche Manifestation des Vaters und des Sohnes, und diese Nichteinheit oder dieser Zwiespalt in der Creatur sagt darum nichts Anderes aus, als daß diese in ihrer Existenz und folglich in ihrem Wirken ihrem Gesetze nicht entspricht, d. h. diese Zweiheit spricht die Suspension der Gesetzeserfüllung für jede zeitlich räumlich seiende Creatur aus. Die Philosophie anerkennt wol diesen Dualismus, hält ihn aber für identisch mit jenem normalen der Action und Reaction. Aber nicht dieß, sondern die positive Widersetzlichkeit beider ist es, was der Dualismus der Zeit macht und bewirkt, daß der rechte Mann in der Zeit nie sein rechtes Weib findet, und umgekehrt, daher beide, wenn sie sich gefunden, nur ihre Verirrung gewahren und sich unbefriediget voneinander abkehren

oder nur mit Widerwillen aneinander gekettet bleiben. Die für die gefallene Creatur nothwendig gewordene, erlösende, durch Schmerz in den Tod gehende Wiedergeburt ist nicht zu verwechseln mit der primitiven Eingeburt Gottes, ohne welche eine Kindschaft Gottes auch für nicht gefallene Menschen nicht möglich wäre. Dem freien und liebenden Gotte hat es nicht genügt, bloß durch seine Macht seine Superiorität als wahrer Orient (absolutes Oben) über die Creatur geltend zu machen; es genügte ihm nur, von der freien und liebenden Creatur diese Superiorität zugleich als freie Huldigung zu empfangen. Dazu mußte aber Gott gleichsam von seinem Throne herabsteigen, um durch die Creatur wieder auf selben frei erhoben zu werden, er mußte sich gleichsam zum nur möglichen Gott zurückziehen, um neuerdings, aber nur mit und durch die Creatur selber zum wirklichen Gott sich zu erheben, d. h. Gott mußte sowol unter die Creatur als auch ihr gegenüber treten, um nicht nur vom Neuen sich wieder über sie zu erheben, sondern auch um hiebei die Creatur selber seiner Wiedererhebung als gleichsam seiner Wiedergeburt durch und mit jener theilhaft zu machen, um durch dieses Opfer der Liebe die Creatur in das zweite und nun vollendete Stadium ihrer Existenz zu erheben; um sie aus einer Creatur Gottes zum Kinde Gottes zu veredeln. Ohne diese Voraussetzung ist auch das Erlösungswerk nicht möglich; jeder in die Zeit geborne Mensch muß als solcher wenigstens in der Anlage ein Christ sein, gleichwie jede zum Emporwachsen in das Sonnenreich bestimmte Pflanze bereits in der primitiven Anlage sonnisch sein muß, weil ohne diese Conjunction desselben inneren und äußeren Sonnenwirkens oder Sonnenlebens die Pflanze nicht zum Sonnenbilde, zum Sonnenleib oder Inwohnung der Sonne in ihr gelangen könnte. Nun handelt es sich auch um Erklärung der Möglichkeit einer Concretion jener idealen überzeitlichen Existenz, aus welcher der Mensch erst durch die Sünde herausgefallen. Hier ist wieder Jakob Böhme der Erste und Einzige, welcher in Gott die immanente Production von der emanenten (trinitarischer Lebensproceß) unterscheiden gelehrt hat. Hegel hat den Gedanken der ersteren karrikirt, indem er die Idee in ihrer Entäußerung als Natur für einen Abfall von sich ausgibt, die Natur mit der Creatur vermengt, den göttlichen Selbstmanifestationsact (immanente Production) mit dem Schöpfungsacte identificirt, und nichts von der Erhebung der Natur in die Idee als

Geist, d. h. von der Verklärung und ewigen Vermählung der Natur mit der Idee weiß und spricht. Böhme hingegen zeigt, wie mit dem Ausfluß oder Ausgang aus dieser Einheit, welcher Ausfluß eben jene Idea ist, zugleich ein Selbstisches, von diesem Ausfluß Unterschiedenes, entsteht, welches sich zur Natur treibt, um, indem es sich auf die Spitze getrieben, in die Idea einzugehen, so wie die Idea in die Natur, womit die ideelose Macht zur Idee, die machtlose Idee zur Macht kommt, und womit beide vereint und vermählt in die Einheit aufgenommen werden, deren Manifestation jener des Göttlichen in dieser ihrer Vermählung von Natur und Geist, von Feuer und Licht, dient, ein Reascensus (Himmelfahrt) in die Einheit, welcher zugleich mit einem Descensus, d. h. mit dem Urstande der Leiblichkeit zusammenfällt. Denn die Natur, sich gleichsam am Geiste versehend, bildet diesen plastisch dem Geistbilde nach, weßwegen die Alten die Natur den Affen des Geistes nannten, und in dieser Hinsicht ist das alte deutsche Wort: Anstarren als Anschauen bedeutend. Böhme betrachtet jenen Ausgang als das Werk der Liebe, welche in die Natur sich eingebärend diese Natur mit sich in die Einheit wieder gebärt, ihre Verherrlichung in ihrer Liebe, diese in jener ewig findend. Die Unterscheidung des immanenten und emanenten Processes in Gott läßt sich an die Lehre älterer Theologen vom *Λόγος ἔνδιετος* und *ἔκδιετος* anknüpfen; ersterer bedeutet die ideelle oder magische und stille Formation, womit das Seiende sich eigentlich nur in die Möglichkeit der Formation oder Existenz führt — letzterer die wirkliche, reelle und laute Formation, womit jene Möglichkeit in actum geht. In Kraft dieser Unterscheidung vermied J. Böhme jenen Radicalirrthum, in welchen so viele Philosophen und Theologen vor und nach ihm gefallen sind, indem sie jene stille, esoterische, immanente Selbstformation Gottes zwar von seiner exoterischen unterschieden, diese aber sofort mit der creatürlichen vermengten, so daß nach ihnen Gott sich nur als Schöpfer wirklich wäre. Wo sie drei hätten zählen sollen, haben darum diese Philosophen nur zwei gezählt, was aber zur Folge hatte, daß sie entweder als schlechte Supranaturalisten den Unterschied Gottes vom Geschöpf bis zur völligen Trennung (Indifferenz als Gleichgültigkeit) treiben mußten, oder als Pantheisten die communio beider bis zur Confusion. Auch Bossuet vermengt (in seinen Elévations sur les mystères) die Person des Vaters mit dem Sein Gottes (als exi-

stent), beiläufig wie die Gnostiker, welche den Vater für den ganzen fertigen Gott als Substanz, den Sohn und Geist aber für dessen Emanationen nahmen, obschon Bossuet in der Folge sich selber zum Theil corrigirt, indem er (mit Thomas Aquinas und J. Böhme) die ungeborne, d. i. ungefaßte Weisheit von der geborenen, gefaßten unterscheidet. Hiemit aber vermengt Bossuet die göttliche Individualität mit den Persönlichkeiten derselben, da ja doch gerade das Gott eben von der Creatur unterscheidet, daß die Persönlichkeit der letzteren mit ihrer Individualität coincidirt, was nicht in Gott der Fall ist. „Ego et pater (et spiritus) unum (individuum) sumus." Derselbe Irrthum veranlaßte auch endlich Bossuet, von der Seligkeit eines Seienden gleichfalls eine unvollständige, weil nur binäre Vorstellung zu geben, indem er diese Seligkeit in die Idee derselben und in die Liebe zu ihr setzt, hiemit aber das dritte, nämlich die active Mitwirkung zur Effectuirung dieser Seligkeit vergißt; da ja doch die Seligkeit ohne diese Mitwirkung von Seite des Seligen nicht möglich ist.

Bossuet's Irrthum ist indeß — fährt Baader fort — zu entschuldigen; man war vor ihm und nach ihm gewohnt, den Begriff Individuum an sich und in seiner Anwendung auf die Gottheit falsch zu deuten. Man faßte die Individualität schlechthin nur als absolute Einzelheit, während die organisch gefaßte Individualität ein Totum ausdrückt, in welchem Sinne Christus sagt: Ego et Pater unum sumus — nicht una Persona, sondern unum individuum (natura triuna). Hieraus erhellt auch die Relativität der Persönlichkeit, und wie diese als Eigenschaft oder Besonderheit, als binäre keine geschlossene Individualität geben kann, weil jede Zweiheit offen oder ungeschlossen ist; A und das aus ihm hervorgegangene B können nur mittelst des aus beiden gehenden oder scheidenden C den Abschluß oder das individuelle Für-sich-sein, Formation, Existenz gewinnen. Es sind m. a. W. drei Momente der Selbstsonderung, durch welche zugleich als Centrum gefaßt jede Unbestimmtheit in ihre vollendete Bestimmtheit als Formation, Sphäre oder Existenz sich überführt und in ihr enthält. Wobei man freilich, wie schon bemerkt worden, jede Vorstellung eines successiven Entstehens jener Sonderung vom Gedanken abhalten muß, indem dieser Ternar als Mitte oder Formationscentrum nur zugleich sowol in Bezug auf seine Glieder als auch in Bezug auf seinen Umschluß

als gleichsam Leib entsteht und besteht. Weil nämlich der Eingang eines Wesens als sein sich Centriren, Concentriren zum dreifachen Formations- und Manifestationsgrund nur mit seinem Ausgang, seinem sich Peripheriren, Umschließen oder Excentriren zugleich möglich und denkbar ist, und diese Identität des λόγος ἔνθετος und ἔκθετος, des Sohnes (der hier der Ternar selber ist, weil ungetrennt vom Vater und Geist) mit der Sophia, der Jungfrau, dem Spiegel, Auge, der Beschaulichkeit oder Lust, als Identität des Activen und des Reactiven, das Geheimniß des sich formirenden Lebens macht. Das Reactive setzten aber die älteren Theologen und Mystiker mit Recht dem Weiblichen gleich (das Weib wird den Mann umgeben, sagt der Prophet), nannten es aber als das nicht selber Wollende oder als nicht selber Person das nicht selber Gebärende, sondern wie der Spiegel das Bild nur in sich Führende oder gleich dem Auge kein Wesen in sich Leidende, kein Wesen Erzeugende das Jungfräuliche oder die Jungfrau — die Idea.

Wollen wir diese, mit der Theorie der Zeit zusammenhängende Gesammtansicht Baader's mit der speculativen Theologie und Kosmologie der Scholastiker vergleichen, soweit ein Vergleich möglich ist, so stellt sich — um an die, Baader's Zeittheorie abschließende und letztlich haltende Gotteslehre anzuknüpfen — zuvörderst hervor, daß die von Baader angenommene „immanente Production", soweit sie, von der „emanenten Production" unterschieden, der hinreichende Möglichkeitsgrund der Conception des geschaffenen Seins sein soll, weit eher, als an Thomas, an Duns Scotus erinnert, der den trinitaren Abschluß des göttlichen Lebens in sich selber so wenig als nothwendige Voraussetzung des Weltdaseins anerkennt, daß er vielmehr behauptet, die Schöpfung sei auch ohne Voraussetzung jener inneren Wesensverhältnisse als Werk Gottes (der göttlichen Allmacht nämlich) zu begreifen. Hiemit ist nun in Duns Scotus' Sinne freilich nichts Anderes gesagt, als daß es für das menschliche Denken keine Nothwendigkeit gebe, den Schöpfer als Dreipersönlichen zu denken, und dieß um so weniger, als Duns Scotus das göttliche Erkennen und Wollen so bestimmt und entschieden von dem die zweite und dritte Hypostase in Gott principiirenden Dicere und Spirare unterscheidet. Aber freilich faßt Duns Scotus wieder das Dicere als Thätigkeit der Person, des Vaters nämlich, und würde somit von Seite Baader's derselben Rüge, wie Bossuet, verfallen.

Was die von Baader an Thomas hervorgehobene Unterscheidung zwischen dem inneren und ausgesprochenen Worte Gottes anbelangt, so erweiset sich bei Zusammenfassung aller hierauf bezüglichen Äußerungen des heiligen Thomas eine Anwendung und Deutung in Baader's Sinne als durchaus unzuläßig. Das Esse Verbi Divini ist nach Auslegung der Salmanticenser nicht bloß identice, sondern formaliter das intelligi in Gott, eine ideale Selbsterfassung Gottes somit, als vom trinitarischen Processe verschieden gedacht, nicht möglich. Eben so schreitet die Mehrheit der Thomisten von der Behauptung jener förmlichen Identität zu der weiteren fort, daß ex parte rei conceptae die ratio formalissima Verbi auch die ratio formalissimi Filii sei (mit Beziehung auf 1 qu. 34, art. 2, ad 3^{m}), wonach auch der durch Baader von dem Personificationsproceß als zweitem noch unterschiedene dritte Proceß als besonderer Selbstbewußtseinsproceß Gottes ausgeschlossen ist. Es hieße wol auch den ganzen Zweck der theologischen Construction der Trinitätslehre verkennen, wenn man bei irgend einem Theologen, und noch dazu in der so streng objectiv sich haltenden Scholastik etwas Anderes als das einfache Bestreben, die Terminen der kirchlichen Lehrformel nachzuweisen, suchen wollte. Dadurch, daß Baader seinen ersten, den von ihm genannten stillen, magischen Proceß vom zweiten, dem Personificationsproceß, und beide wieder vom dritten, dem Selbstbewußtseinsprocesse abtrennt, scheint er in seinem Gottesbegriffe neben dem eigentlich christlichen Elemente, wofür sein dritter Proceß zu nehmen ist, ein deistisches und naturalistisches Element zu fixiren, so sehr auch seine förmlichen Erklärungen dagegen sprechen. Indeß ist Baader's Bestreben sichtlich mehr darauf gerichtet, die Antithese seines Systems zu den falschen Standpuncten und Ansichten der Zeitphilosophie hervorzuheben, als die Coincidenz seiner Speculation mit dem Sinne der kirchlichen Lehrformel hervorzustellen[1]); seine

[1]) So heißt es z. B. W. W. X, S. 313: Die Naturphilosophie setzte die Natur (vis, physis als Zeugungspotenz) Gott gleich oder nahm diesen für jene, wogegen Hegel die Creatur mit der Natur identisch nahm, ohne zu erwägen, daß die Production (der Herausseßung) der Creatur die Natur als Potenz in Gott voraussetzt. Der naturlose Gott vieler Theologen ist dagegen nur ein kraftloser Gott, und eben darum kein übernatürlicher, weil er kein naturmächtiger, somit kein naturfreier Gott ist.

Speculation ist, mit Einem Worte, keine aus geistiger Durchdringung der kirchlichen Lehre herausgewachsene Speculation, sondern (in Bezug auf die theologische Parthie) eine brillante Phantasmagorie, eine Mischung von Genialität und Bizarrerie, die denn zuletzt doch nur — nicht in Systemlosigkeit — wol aber in einem Mangel an wahrhaft geistiger Tiefe ihren Grund haben dürfte. Die Analogien des Natürlichen drängen sich seinem Bewußtsein beim abgezogensten Denken über die höchsten und geistigsten Dinge mit unabweislicher Macht auf[1]), und so gestaltet sich ihm wol eine reiche und glänzende Welt der übersinnlichen Regionen, der speculative Apparat aber, durch welchen sie erzeugt wird, gleicht mehr einem Zauberspiegel oder einer laterna magica, welche künstliche, großentheils blendende und überraschende Lichter auf die Gegenstände wirft — als einem wahrhaften Geistspiegel der göttlichen Wunder. Es

---

[1]) Mit guten Grund bemerkt daher J. H. Pabst (Janusköpfe, Wien 1834, S. 160), daß seinem Gegner Hoffmann (einem Anhänger Baader's) in dessen Construction der göttlichen Dreieinigkeit Naturleben als Gottesleben sich unterschiebe: „Wir können dann eben so gut von einem Süd- und Nordpol in Gott reden, als von einem Centrum und einer Indifferenz." Zur Beleuchtung dieser Worte setzen wir folgendes Schema her, welches nach Baader den Quaternar alles Lebens darstellt:

△

Einswerden der zwei zeugenden Congreß-Potenzen im Geiste. Wille — Liebe.

Frühling
Morgen
Bewegen
Steigen
Geist.

Mitternacht, kaltes einschließendes Feuer, Einschließen, Vater, Winter, der alten Chemiker rother Schwefel oder Ursprung der Feuertinctur △.

Sohn, Ausbreiten, heißes oder aufschließendes Feuer. Mittag, Sommer, der alten Chemiker weißer Schwefel oder Ursprung der Wassertinctur ▽.

Sophia
Leib (Wesen) Samen (Tinctur)
Sinken (Ruhe), Verstand, Weisheit
Abend
Herbst

Einswerden der zwei zeugenden Potenzen im Leibe.

▽

ist richtig, daß, wie jeder späterlebende christliche Forscher und Denker, so auch Baader die augenfälligen Irrungen früherer meidet; würde man ihm aber großes Unrecht zufügen, wenn man seine Lehre vom Genius im Menschen mit der von Thomas bekämpften Lehre Avicenna's über den thätigen Verstand zusammenstellen wollte? An einen anderen durch Thomas bekämpften Satz der arabischen Platoniker erinnert es, wenn man Baader klagen hört, es fehle fast allgemein an der Einsicht, „daß der Ewig- und Absolut- an und für sich Seiende unmittelbar wenigstens als sein Gleichniß und Bild nur gleichfalls Ewiges hervorbringen kann, nicht aber Zeitliches (Versetztes und Zusammengesetztes), und daß folglich der Urstand der Zeit oder des zeitlichen (materiellen) Universums wenigst nicht als primitive oder unmittelbare Production Gottes statuirt werden kann." Indem Baader mit diesem Ewigen die göttliche Intellectualwelt meint, steht er allerdings um eine Stufe höher, als Origenes, welchem der Sohn für dasjenige galt, was Baader hier das Bild Gottes nennt [1]).

---

[1]) So wollen wir auch gerne anerkennen, daß der Baader'sche Subordinationismus der drei Personen in Gott nicht der Origenistische ist. Baader knüpft seine dießfälligen Äußerungen an 1 Joh. V, 7. 8: „Man würde den Parallelismus zwischen den drei Zeugenden im Himmel und den drei Zeugenden auf Erden (im Menschen als Geist, Seele und Leib) früher klar anerkannt haben, falls einerseits der unbestimmte Gebrauch der Worte: Geist, Seele, Leib, andererseits aber eine noch jetzt allgemein herrschende, irrige Meinung über die Zahl der hervorbringenden Potenzen oder Factoren hierüber nicht Dunkelheit verbreitet hätte. Denn ich darf wol hier nicht die in allen Sprachen nachweisbare, enge Beziehung zwischen der moralischen und der physisch-psychisch-pneumatischen Bedeutung des Wortes: »Zeugen« in Erinnerung bringen, welcher gemäß in der fraglichen Schriftstelle vom Zeugen als vom Hervorbringen im eigentlichen und letzteren Sinne die Rede ist. Was nun das Erste betrifft, so wird allgemein das Wort: Geist, im Gegensatz gegen Leib, als das Innerliche, Centrale, Unsichtige gegen sein Äußeres, Peripherisches, Sichtiges genommen, wodurch sich aber das Relative dieser Bedeutung schon ausspricht, indem das, was gegen sein Niedrigeres innerlich ist, doch auch gegen sein Höheres äußerlich sein kann, weßwegen man denn auch den Geist (als das Innerlichste im Menschen) den Geist seiner Seele (ihr belebendes Princip), diese das Belebende (Beseelende) des Leibes nennen kann, und man die Seele als Hülle des Geistes diesem beiläufig eben so untergeordnet ansieht, als der Leib der Seele untergeordnet sich

Daß aber auch Baader den falschen Platonismus in seiner Gotteslehre nicht überwunden, zeigt sich in dem Gebrauche, welchen er von der Unterscheidung zwischen dem λόγος ἔνδιαθετος und ἔκθετος macht [1]). Er geht eben mit Statuirung seines ersten Processes vor dem trinitarischen noch einmal hinter die christliche Zeit zurück, und hinter die Zeit der exact theologischen Fassung der christlichen und kirchlichen Logoslehre, und schiebt die Platonisirende Ahnung des

---

zeigt. In dieser Hinsicht äußert sich nun die dritte Person in der Gottheit gegen die Creatur freilich par excellence als Geist, indem selbe in dem Innerlichsten der Creatur (ihrem Geiste) aufgeht, wenn schon dasselbe Agens gegen die zwei ihm höher Stehenden in der Gottheit in der dritten Kategorie und zwar in derselben steht, in welcher z. B. beim Menschen der Leib gegen seine Seele und gegen seinen Geist steht. Eine Bemerkung, deren Festhaltung viele Dunkelheiten in der Schrift dem nachdenkenden Leser derselben aufhellt." W. W. X, S. 335. — Eine andere Stelle, in welcher er selber über sein Verhältniß zu einer gewissen Origenistischen Ansicht sich ausspricht, lautet: „Wenn Origenes, und nach ihm neuerlichst noch Maistre den Tod des Erlösers mit dem Verbrochenwerden eines Gefäßes vergleichen, durch welches ein kräftiger Lebensgeist frei wird und sich verbreitet, so hätte man nur noch bemerken sollen, daß diese Befreiung allein seine befreiende Rückwirkung auf die noch in denselben Gefäßen gebunden zurückgebliebenen Wesen nicht erklären würde, wozu nicht nur ein Verweilen und Zurückbleiben des flüchtigen Geistes, sondern selbst ein Eingehen und Sichfaßlichmachen, ja Einverleiben und Sicheinsäen in die noch gebundenen Wesen nöthig ist, d. h. eine freiwillige Suspension seiner freien Existenz zu Gunsten der einer Befreiung ihrer gebundenen Existenz bedürftigen Wesen. Weßwegen man sagen muß, daß, wenn schon durch den irdischen Tod das befreiende Agens selber frei gemacht worden ist und seine volle Wirkungsmacht erlangt hat, diese Wirkung als Befreiung und Erlösung eben hiemit erst angefangen hat, um nur mit dem Ende der Zeit selber aufzuhören. Wie denn schon die Eucharistie die Fortsetzung dieser sich opfernden Suspension beweiset u. s. w." W. W. XIV, S. 50.

[1]) Zweifelsohne soll hier nicht der Unterschied zwischen λόγος ενδιάθετος und λόγος προφορικός, sondern eine in Bezug auf den λόγος ἔνθετος (verbum increatum) noch mögliche Unterscheidung zwischen Ungeborenheit und Eingeborenheit gemeint sein. In seinen Vorlesungen über J. Böhme (W. W. XIII, S. 192 ff.) beschuldiget Baader den Tertullian und Origenes, die Production des Logos mehr oder weniger mit dem Schöpfungsacte identificirt und confundirt zu haben. Vgl. dagegen A. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, 2. Aufl. (Mainz 1844), S. 46—76; 90 ff.

christlichen Mysteriums, die in der kirchlichen Lehrformel rectificirt und geklärt ist, als ein besonderes integrirendes Moment neben der christlichen Fassung in den Gottesbegriff ein; er fixirt in pseudorealistischer Weise eine Potenzialität neben der Actualität, in welcher doch jene absolut aufgehoben ist; und fixirt weiter ein Denken Gottes, welches nicht das Denken der Personen in Gott ist, so daß die ungeborne Weisheit, zwar nicht über Gott, wie bei Plato, aber doch vor den drei Personen ist, d. i. früher als diese zu denken ist; womit aber eben nur gesagt ist, daß die bereits auf vorchristlichem Standpuncte errungene Gottesidee nicht vollständig in die christliche hineingebildet ist, sondern neben der christlichen in deistischer Weise festgehalten wird. Baader ist kein Origenist und tadelt an Origenes, daß derselbe die menschlichen Seelen für einerlei Art mit den Engeln gehalten. Aber gelingt es ihm, die kosmische Bedeutung des Menschen speculativ zu begründen, wenn er den Menschen als Ersatz für den durch den Geisterfall entstandenen Ausfall in die Weltordnung eintreten läßt? Und bietet seine Lehre vom Menschenfalle nicht frappante Analogien mit dem Origenistischen Geisterfalle? Allerdings wird er der metaphysischen Bedeutung der Natur mehr gerecht, als Origenes; aber doch zuhöchst nur um seines in Gott selbst fixirten Naturalismus willen. Er wendet sich insoweit vom Neuplatonismus ab, als er sich Jakob Böhme zuwendet. Auf diesem Wege kommt er dazu, die metaphysisch-kosmische Bedeutung des Menschen zu würdigen, aber zuhöchst ebenfalls wieder nur, um die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt unterzubauen. „Es leuchtet ein" — sagt Baader —, „daß der Religion die Urbestimmung des Menschen, Repräsentant Gottes in der Welt zu sein, nicht zugeben kann, ohne das Bedürfniß dieser Repräsentation für diese Welt anzuerkennen, welches nicht etwa bloß in der Vollendung derselben, sondern in ihrer Restauration bestand, so daß es die Bestimmung des Menschen war, diese Gottes bedürftige, Gott-leer und Gott-fern gewordene Welt wieder mit Gott zu vermitteln. Womit die Fragen nach dem Urstand dieser Welt, und nach jenem ihrer Gottesleere (Eitelkeit) mit jener nach dem Urstand des Menschen zwar zusammenfallen, ohne daß jedoch diese drei Fragen miteinander vermengt werden dürften." „Diejenigen, welchen etwa die von uns dem Menschen als Bild Gottes in der Welt und für sie (sowol für die intelligenten als nichtintelligenten Weltwesen) vindicirte Würde zu hoch

scheint, hätten schon im Verständniß des Wortes Sabbath (in der Genesis) ihren Zweifel lösen können, indem dieses Wort die Ruhe Gottes, d. h. sein Sich Niederlassen oder seine Innwohnung in der Schöpfung (nicht zwar in Seinem Wesen, aber in Seinem Bilde) andeutet, welche nur durch den Hervorgang des Menschen möglich war." Der Mensch gieng aus Gott zwar vollkommen, d. h. in's vollkommene Dasein eingeführt hervor, er hatte aber diese ihm ohne sein Zuthun nur erst gegebene oder aufgegebene Vollkommenheit (Integrität) durch einen normalen Gebrauch seiner Vermögen und Attribute sich zu fixiren, um sich in den bleibenden Besitz der letzteren hiemit zu setzen. Da nun aber im Geiste hier das Gottesbild die Idea, oder die Selbstheit Gottes im Bilde selber war und ist, so hätte der Mensch vor Allem sich diesem Geiste absolut unterwerfen müssen, welcher sodann seine Seele wie seinen Leib vergeistiget, und ihn, den Menschen, hiemit aus dem ersten natürlichen, somit noch labilen Stadium seines Daseins in das zweite geistige geführt, d. i. in letzterem fixirt haben würde[1])." Von diesem Gesichtspuncte aus äußert er sich mehrfach gegen die Thomistischen Lehren über den Unterschied von Engel und Mensch, so wie über das wechselseitige Verhältniß von Geistigkeit und Leiblichkeit im Letzteren. Wenn Thomas sage, daß die englische Erkenntniß ganz spirituell, die menschliche dagegen theils intellectuell, theils sensuell sei, so sehe er bloß auf den dermaligen Zustand der Unterordnung des Intellectes unter den Sinn, nicht aber auf jenen der künftigen Sinnenfreiheit, die nicht Sinnenlosigkeit ist. Daß die Engel Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen seien, gelte nur für den gefallenen Menschen; denn seiner ursprünglichen Setzung nach sei der Mensch als Einigung aus geistiger und nichtgeistiger Natur das Medium dieser beiden (vor ihm deteriorirten) Naturen und auch das Medium Gottes zu ihnen, insofern beide entzweit und also corrumpirt seien. Wie übrigens Engel und nicht intelligente Natur Ein Universum bilden, so Geist und Leib Einen Menschen. Darum sei der Mensch über den Engel gestellt, als nicht Theil, sondern Extract des Universums. Wenn das Bedürfen des Leibes, wie Thomas sage, der Unvollkommenheit der menschlichen Natur zuzuschreiben wäre, so

[1]) Vorlesungen über speculative Dogmatik. 2. Heft, Vorles. 6 u. 11.

wäre auch der auferstandene Mensch unter dem leiblosen Engel; dieß sei jedoch gegen die Schrift, indem Christus als Mensch über allen Creaturen des Himmels stehe. Wenn Thomas sage, daß die Geister als formae per se subsistiren, so sei dieß insofern nicht gültig, als nach ihm selber die Spiritus nur ein Theil des Universums sind. Es besteht ein Nexus zwischen ihnen und der Natur, nur ist er ein anderer, als im Menschen. Daß der menschliche Intellect für sich subsistire, wie Thomas lehrt, will Baader nicht zugeben; wenn Gott den Menschen aus Leib und Seele für immer verbunden schuf, so könne man nicht sagen, daß Gott die menschliche Seele für sich subsistirend gewollt habe; auch finde im Tode keine gänzliche Destruction des Körpers statt. Thomas meine, daß einige Seelenvermögen (intelligere, velle) bloß die Seele zum Subjecte hätten; dieß widerspreche jedoch der Union von Seele und Leib. Thomas sagt, für die Seele sei es etwas Accidentelles, an den Körper gebunden zu werden; er ahnt eben nicht, daß die Verbindung beider im Menschen eine Reunion der leiblichen und geistigen Natur zum Zwecke hatte. Was unter dieser Reunion gemeint sei, erhellt aus der Bemerkung Baader's, daß der Mensch, aus Seele, Geist und Leib zusammengesetzt, eigentlich Seele *ist*, Geist und Leib aber nur erst noch *hat*; die indissoluble, nicht mehr zusammengesetzte und mithin auch nicht mehr zersetzbare Einigung dieser drei Elemente gehört der Ewigkeit an [1]). Thomas meint, daß der erste Leib des Menschen aus den vier Elementen und nicht aus dem

---

[1]) „Die von der Intelligenz geschiedene, eigentlich mit ihr zerfallene, und nur äußerlich an sie gebundene nichtintelligente Natur materialisirt oder entgeistet sich hiemit, so wie die Intelligenz in demselben Verhältniß sich denaturalisirt, und beide sind in diesem Zustande nicht geeint, oder sie machen nur das, was man eine Composition nennt, wie man mit Recht den zeitlich lebenden Menschen aus Leib und Seele zusammengesetzt definirt, so wie der Makrokosmos selbst nur aus Geist und Natur zusammengesetzt ist. Nun ist es (seit des Cartes) der radicale Irrthum der Philosophen Deutschlands (z. B. Fichte's, Schelling's, Hegel's u. s. w.), daß sie diese Composition der Intelligenz und der nichtintelligenten Natur oder *diesen* Dualismus als primitiv, constitutiv, folglich als unerklärbar nehmen. So lange indeß die Philosophie sich von dieser fixen Idee nicht losmacht, wird sie selbst mit der Religion (welche diesen Dualismus nicht als primitiv und darum als tilgbar nimmt) nur eine Composition bilden." W. W. XIII, S. 38.

höheren Element geschaffen werden mußte, weil dieses als impassibel nicht als Sinnesorgan hätte dienen können. Aber wie verhält es sich dann mit dem glorificirten Leibe? Soweit demnach Thomas die gegenwärtige irdische Leiblichkeit für die ursprüngliche nimmt, und in Bezug auf alle daraus fließenden Consequenzen kann Baader von Thomas nur abweichen. Er begegnet sich jedoch wieder mit ihm in dem Ausspruche des Letzteren: Modus intelligendi per conversionem ad phantasmata animae naturalis est, sicut corpori uniri. Unser Denken soll folglich — knüpft Baader an — zwar imaginationsfrei, aber nicht imaginationslos sein, und der Gedanke soll zwar nicht dem Bilde, die Idee nicht ihrem Abbild, wol aber das Bild oder Abbild dem Gedanken oder der Idee folgen, wie wir in der Natur sehen, daß jeder Idea formatrix die ihr entsprechende elementarische Hülle oder Signatur sich sofort zubildet, und das Wort nie ohne seinem, selbes begleitenden Zeichen ist. Die Scholastiker kennen nach Baader das centrale Denken; dieses ist eben das universelle Erkennen des Intellectes. Das vernünftige Erkennen aber, welches sie (im Gegensatze zur neueren Philosophie) dem intellectuellen Erkennen unterordnen, anerkennen sie nur noch nach seiner negativen Function, d. i. als bloße dialektische Denkbewegung. Soll nun diese Bewegung ihr Ziel, nämlich das Wiederinnestehen in einem tieferen und höheren Grunde erreichen, so muß sie von letzterem bereits assistirt und in ihn eingetreten sein; eine unassistirte und unbegründete Bewegung wäre eine falsche Sucht, welche durch den Zweifel nur zur Verzweiflung oder Abymirung führen könnte. Wir wissen bereits, wie hiedurch in Baader's Sinne der Eintritt einer höheren übernatürlichen Erleuchtung motivirt ist, die aber deßungeachtet mit dem, was man in der kirchlichen Theologie unter Gnade versteht, nicht verwechselt werden darf[1]); so wie

[1]) Auch nicht mit Malebranche's Schauen der Dinge in Gott: „Die Behauptung, daß wir Alles in Gott sehen, sollte richtiger heißen, daß wir Alles in Gott sehen sollten, nämlich in jenem göttlichen Auge, dessen der Mensch im Falle zwar verlustig wurde, das sich ihm aber wieder öffnete, so daß es nur seine Schuld ist, wenn er von diesem Auge keinen Gebrauch macht, sondern sich nur des Thierauges oder des infernalen bedient." W. W. I, S. 348. — „Der etwas abenteuerliche Ausdruck des französischen, viel zu wenig beachteten Denkers, daß wir Alles in Gott schauen, deutet bereits auf eine Einsicht hin, zu welcher die deutsche Philosophie nur wieder erst

dieſe auch nicht gemeint iſt, wenn Baader gegen Thomas bemerkt, daß das liberum arbitrium im statu lapsus nur ein donum gratiae ſein könne. Daher man allerdings einen Mißgriff ſich zu Schulden kommen laſſen würde, wenn man Baader des Janſenismus beſchuldigte. Er weiß dieſem eben ſo gut, wie dem Rationalismus, und dem Rationalismus eben ſo gut wie dem Traditionalismus auszubeugen, und zwar — durch ſeinen Gnoſticismus[1]), der hinwiederum die Mittel zur Überwindung des naturaliſtiſchen Pantheismus an die Hand gibt, und von der Vernunftreligion des Deismus[2]) mit entſchiedener Abneigung ſich abkehren macht. Wollen wir ſchließlich ſein Verhältniß zu den Gegenſätzen des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus angeben, ſo können wir ihm allerdings zuſtimmen, wenn er behauptet, in der Idee des „Lebendigen" ſich über beide Gegenſätze erhoben zu haben, aber nur um mittelſt eben dieſer Idee einen Realismus neuer Art zu fixiren.

---

neuerlich durch Hegel geführt worden iſt. Nämlich: Gott als Selbſtbewußtſein oder als Geiſt par excellence iſt nicht bloß ein erkennbarer, der Erkenntniß Anderer gleichſam exponirter Gegenſtand, der ſomit ohne ſein Zuthun von einer Intelligenz außer ihm erkennbar wäre, in welchem Falle man freilich Gott ohne Gott zu erkennen vermöchte, d. h. ohne daß Gott ſich der Intelligenz offenbarte, öffnete, oder ſich derſelben frei exponirte, ſondern Gott iſt nur ſich erkennend oder ſich Gegenſtand, und ſeine Erkenntniß iſt darum der Creatur nicht anders, als durch Theilhaftwerden dieſes Sich-Erkennens Gottes möglich, was auch jene Pauliniſche Stelle (1 Kor. II, 10—12) ſagt: daß nämlich nur der Geiſt Gottes weiß, was in Gott iſt, und derjenige, welchem dieſer Geiſt ſein Wiſſen gibt." W. W. V, S. 53.

[1]) Gnoſticismus, formell, nicht ſachlich. Baader ſagt mit St. Martin: La matière fut creé afin que le mal ne puisse prendre nature.

[2]) „Der mahometaniſche Monotheismus iſt ein eben ſo kahler und leerer Begriff als jener der Leibnitziſchen Monas, auf welche man vor einiger Zeit die Fortdauer unſeres Bewußtſeins gründen und hiemit Gott und dem Chriſt alle Mühe des uns Unſterblichmachens erſparen zu können meinte." W. W. X, S. 336. — „Wenn Gott, wie die alten Theologen richtig ſagten, actus purissimus und totalissimus, zugleich aber auch potentia absolutissima iſt, ſo haben ſchon die Leibnitz-Wolffiſchen Philoſophen dieſer abſoluten Freiheit Gottes ganz unvermerkt einen Riegel mit ihrem principio rationis sufficientis vorgeſchoben, indem ſie hiemit den abſolut Begründenden nicht vor, ſondern nach ſeinem Grunde ſetzten, das Principium ſomit zum Principiirten herabſetzten." W. W. XIII, S. 199.

Der sein System durchherrschende Gedanke ist die Idee des in's Leben und Leiden eingegangenen, im Lebenden und Leidenden sich selbst gestaltenden, abgestaltenden und wiedersetzenden Ganzen, Viel-Einen, Centralen[1]). Und wie die Theologen nach den Weisungen der Schrift aus den Werken der sichtbaren Welt deren unsichtbaren, ewigen Schöpfer erkennen lehren, so liest Baader nach Anleitung aller Überlieferungen in den Gestalten und Bildern der sichtbaren Schöpfung die Kunde vorzeitlicher, urweltlicher Vorgänge, deren Verständniß uns auch die Denkmale und Traditionen einer ältesten Weisheit verständlich machen, und im Lichte dieser eine Regeneration und Vertiefung der verweltlichten, verflachten oder veräußerlichten Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge anbahnen soll. „Soweit Sagen und Geschichte zurückreichen, finden wir bei den ältesten und Urvölkern, und zwar bei den gebildetsten, allgemein die Überzeugung herrschend, daß der Sternenhimmel mit seinen theils bleibenden, theils wechselnden Gestaltungen (vultus oder facies) eine solche fortgehende Runenschrift für die Kundigen auf Erden ist, und zwar sowol zum Behufe ihres Verkehres mit höheren Wesen, als unter sich. Jakob Böhme vergleicht geradezu den Aufgang des Sternenhimmels jenem der Sophia oder Jungfrau, als Corona im Sinne der Hebräer. Als Bild der Weisheit sind darum diese Gestirne die weisenden oder vorschreibenden. — Man findet aber auch zugleich Anzeigen, daß durch Schuld und Complicität der Menschen diese himmlische Schrift frühe verunreiniget und entstellt ward, und zwar durch usurpirte Elevationen von Wesen und Kräften, welche bis zu jenen Regionen sich nicht erheben sollten. Womit also auf Verbrechen der Menschen in den frühesten Zeiten hingedeutet ward, welche eine kosmische Virtualität derselben voraussetzen, von welchen uns jetzt kaum eine Vorstellung mehr möglich ist. . . ."

Baader's Bestreben war auf Resuscitation einer religiös-tiefen Philosophie gerichtet, die nach seiner Ansicht eben die wahrhaft katholische sein müßte. Es leidet keinen Zweifel, daß die religiös-tiefe und ächt-christliche Philosophie nicht anders, denn genial sein könne; und eben so, daß eine außer das Gebiet der eigentlichen Theologie fallende Pflege von tieferen Wissenschaftselementen zuläßig und nothwendig sei, deren richtige Entwickelung zwar nicht zur Be-

[1]) Baader sagt mit St. Martin: La création est la récréation de Dieu.

reicherung oder Vertiefung des christlichen Glaubens und seines Inhaltes, wol aber zur Bereicherung und Vertiefung des menschlichen Bewußtseins von diesem Inhalte, und zur Belebung und Vertiefung der wissenschaftlichen Überzeugung von den unerschöpflichen Tiefen seiner Wahrheiten beitragen kann und soll. Eben so gewiß aber ist es, daß in jeder einzelnen Richtung und in jedem einzelnen Systeme für sich ein, wenn vielleicht unentstellter, doch gewiß nur partieller Reflex der Offenbarungswahrheit im menschlichen Selbstdenken erzielt werden könne; und daß es Aufgabe der Theologie ist, von dem ihr eigenthümlichen Standpuncte aus die von verschiedenen Seiten und Richtungen gebotenen Ergebnisse sowol unter sich moderirend auszugleichen, als auch alle zusammen an dem ihr specifisch eigenen Lehrinhalte zu rectificiren und in diejenigen Gränzen zu weisen, innerhalb welcher sie als hoffnungsreiche Fermente einer ächt christlichen Erkenntniß Berechtigung und Geltung ansprechen können. In dieser Weise haben sich Albert der Große und sein noch größerer Schüler Thomas zu den philosophischen Bildungselementen und Bildungsschätzen ihrer Zeit verhalten; und in dieser Weise wird sich die Theologie, als die dem Range nach erste und höchste Wissenschaft immer verhalten, sobald sie, über den Kreis der ihr eigenthümlichen Erkenntnisse hinausgehend, zur Gesammtheit der übrigen Wissenschaften, zunächst zur Philosophie sich in's Verhältniß setzt. Da nun aber die Theologie als Wissenschaft selbst nur Erzeugniß menschlicher Geisteskraft und Denkthätigkeit, und insofern nicht das vollendete System der Wahrheit, sondern vielmehr das zeitlich unvollendbare System des vollkommenst wahren, weil durch göttliche Auctorität verbürgten Erkenntnißinhaltes ist, so ist auch sie nicht eigentliche Richterin in Sachen der Wissenschaft; dieß ist nur die Kirche selber, soweit sie als Bewahrerin und Trägerin des göttlichen Lehrwortes auch die gottbestellte Richterin in Glaubenssachen ist. Baader hat in der Stunde seines Todes anerkannt, daß es eine höchste stellvertretende Auctorität auf Erden gebe, welcher auch höchstbegabte Geister im Namen der Wahrheit zu huldigen haben, weil der großartigste und durchgebildetste Geist eben derjenige ist, der sich in die großartigste, durchgebildetste und vollkommenst organisirte Ordnung auf Erden — die kirchliche nämlich — unbedingt einfügt. Wer diesen Ineinanderschluß seiner Subjectivität mit der gottgegebenen Objectivität (der ersten und zweiten Schöpfung) vollkommen

zu vermitteln weiß, wird der wahrhaft katholische und darum auch ächtchristliche Philosoph sein.

Mit Baader berührt sich Schelling, ein Geist von ähnlicher Tiefe und Großartigkeit, dessen Forschertrieb sich durch das Problem einer religiösen Philosophie mächtig angezogen fühlte, ohne daß er jedoch dasselbe in lebenslangem Ringen zu bewältigen vermocht hätte. Er langte im Gegentheile bei Resultaten an, deren endliche Verlautbarung die einst vielseitig auf ihn und seine intuitive Genialität gegründeten Erwartungen sehr enttäuschen mußten, obschon hiedurch das geschichtliche Interesse an diesem mit der Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie so verwachsenen Manne nicht verringert werden kann. Sein dem deutschen Volke hinterlassenes philosophisches Vermächtniß setzt uns in den Stand, uns über die Beziehungen seiner Philosophie zur christlichen, und zum Thomismus insbesondere, genügend zu orientiren. Wie Baader sich über die formale Seite seiner Speculation mit Beziehung auf die Scholastik und die von dieser der „Vernunft" zugewiesenen Functionen erklärte, so unternimmt auch Schelling[1]) eine auf die Scholastik zurückgehende geschichtliche Deduction seiner eigenen Stellung zur „Philosophie der Religion". Die scholastische Metaphysik — bemerkt Schelling — ist im Wesen dasselbe, wie die sogenannte natürliche oder rationale Theologie der späteren Rationalisten war. Sie beruhte auf drei von der Offenbarung unabhängigen Erkenntnißquellen, auf den Autoritäten der allgemeinen Erfahrung, der allgemeinen, nicht erst durch Erfahrung erworbenen Principien (κοιναὶ ἔννοιαι), und der Vernunft als Schlußvermögen. Mittelst des Schlusses strebte man Gegenstände zu erreichen, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. Immaterialität der Seele, namentlich aber das Dasein Gottes, ungefähr so wie man das Dasein eines noch nicht gesehenen Planeten oder anderen Einzelobjectes aus seinen Wirkungen erschließt. Dem ontologischen Beweise für Gottes Dasein hatte selbst das Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang zu verschaffen vermocht; und auch jenen Beweisen, in welchen die Erfahrung ein Element bildete, wurde von den späteren Nominalisten die apodictische Beweiskraft abgesprochen. Als besondere Erkennt-

[1]) Einleitung in die Philosophie der Mythologie (der nachgelassenen Werke I. Bd.), S. 260 ff.

nißquelle hatte demnach die Vernunft in der Metaphysik nur eine formale oder instrumentale Bedeutung, und konnte somit der auf die Auctorität der Offenbarung sich stützenden Theologie gegenüber keine andere als die bloß dienende Rolle ansprechen. Da aber die genannten drei Quellen der natürlichen Theologie für das menschliche Bewußtsein eben nur Auctoritäten sind, so war es eine Aufgabe der Philosophie, sie allmählig zu überwinden, um zur freien Auffassung der religiösen Wahrheit, zur „Philosophie der Religion" sich zu erheben. Der erste Angriff traf die schwächste der genannten Auctoritäten, die „Vernunft", und zwar zunächst das Ansehen des Syllogismus als Vehikels zur Erforschung der Principien und Ursachen; Baco bestritt die philosophische Gültigkeit eines solchen Gebrauches des Syllogismus, und stellte hiemit implicite auch die *κοιναὶς ἔννοιας*, welche der syllogistischen Beweisführung zur Stütze dienten, in Abrede. Descartes gieng weiter, und entzog dem metaphysischen Schlusse auch den Stoff, indem er die Realität der Sinnesvorstellungen in Zweifel zog und selbst der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Und mit Recht. So lange die Vernunft Voraussetzungen zuläßt, ohne sie begriffen zu haben, ist sie nicht vollkommen bei sich selbst; von ihnen abhängig bethätiget sie sich, nach Platon's Ausdrucke, nicht unmittelbar als *νοῦς*, sondern nur als *διάνοια*, in welcher allerdings der *νοῦς* durchwirkt, aber nicht in seiner Reinheit sich offenbart [1]). Auf dieser Stufe des dianoetischen Denkens, oder vielleicht auch kaum auf dieser, stand die alte Metaphysik, ohne gemeinschaftlichen Mittelpunct, ohne Princip, von dem sich Alles ableitet; sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens, und auch darin, daß sie, wenn auch immer auf Vergangenheit sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstande von vorne anfieng. Indeß war der von Descartes eingeschlagene Weg zur Erzielung der wahren Wissenschaft nicht der richtige. Er beginnt mit dem Zweifel. Aber der Zweifel setzt dasjenige, was Gegenstand des Zweifels ist, voraus; er hätte in seinem Zweifel richtiger Weise eben so die Gewähr der Dinge außer ihm, wie seines eigenen Selbst erkennen sollen. Ferner folgt aus dem Satze: Cogito

[1]) Selbst in der Schrift — bemerkt Schelling — werde dieser Unterschied zwischen *νοῦς* und *διάνοια* angedeutet: Kol. I, 21 vgl. mit Phil. IV, 7.

ergo sum nur so viel, daß Ich im Actus des Denkens bin, nicht aber, daß Ich außer ihm bin. In der That gründet auch Carteſius gar nichts auf dieſe ſogenannte pſychologiſche Thatſache; das im „Ich = bin“ ausgedrückte Sein wird ihm wahr und gewiß erſt durch den Zuſammenhang mit dem, deſſen Daſein weder auf Erfahrung noch auf Schlüſſen beruht, ſondern im reinen Denken und nach dem Grundſatz des ſich nur zu ſich verhaltenden Denkens gewiß iſt. Dieſes Gewiſſe iſt ihm Gott, deſſen Exiſtenz ihm als die im reinen Denken geſetzte gilt. Gleichwol gelingt es ihm nicht, die Gewißheit als reine Vernunftgewißheit hervorzuſtellen; denn er gelangt nur durch Einſchaltung eines Mittelbegriffes dazu, des Satzes nämlich, daß die Exiſtenz eine Vollkommenheit ſei. Außerdem iſt ihm an dem inhaltreichſten Begriffe des ſchlechthin vollkommenen Weſens nichts wichtig, als daß aus ihm die Exiſtenz folge; daß Gott Alles in ſich ſchließt, was von Realität und Vollkommenheit in anderen Weſen iſt, ſcheint völlig vergeſſen, und ſo denn auch die Aufgabe zu zeigen, wie aus einem ſolchen Weſen die in der Erfahrung gegebene Welt von Einſchränkungen und Negationen hervorgehe. Auch Malebranche, der von Gott ſagt, er habe Alles, was möglich iſt, unterläßt zu zeigen, auf welche Weiſe Gott im Beſitze der Allmöglichkeit ſei, und wie aus dieſer Allmöglichkeit das Wirkliche in abſteigenden Graden als Nachahmung des göttlichen Weſens bis zur Materie herab hervorgehe. Indeß zeigt ſich ein Fortſchritt; Gott ſoll nicht mehr als bloßes Einzelweſen gedacht werden, womit ſich die frühere Metaphyſik mit ihrer Art, Gottes Daſein zu beweiſen, zufrieden gegeben hatte. Aber Carteſius denkt nur erſt das allgemeine Weſen, oder faßt es als das im reinen Denken vorhandene; er gelangt jedoch nicht zur Erkenntniß, daß jenes allgemeine im Denken Erfaßte die Idee ſelbſt iſt. In dieſer Idee des Allgemeinen oder des „das Seiende ſein“ liegt allerdings auch ſchon implicite der Gedanke desjenigen, welches das iſt, was das Seiende iſt. Daran dachte aber Carteſius gar nicht, und Malebranche nur flüchtig, wenn er Spinoza gegenüber die Imparticipabilität deſſen, was das Seiende iſt, an das am höchſten Sein participirende Sein betonte. Denn nach Spinoza iſt Gott nur das Seiende und nichts Anderes. Dieß war allerdings im gewiſſen Sinne Atheismus, der aber im Vergleiche mit dem ſpäterhin ſich bildenden formellen Atheismus (atheismus vulgaris) immerhin noch Religion genannt

werden könnte. Kant förderte das von Carteſius unternommene Beginnen weiter, wenn er die inhaltliche Seite des Begriffes vom vollkommenſten Weſen in's Auge faßte, und hervorhob, daß dieſer Begriff nicht eine bloße Idee, ſondern das Ideal unſerer Vernunft beſage. Dieſes Ideal iſt der gedachte Inbegriff aller Möglichkeiten. Als Correlate dieſer Möglichkeiten könnte man zunächſt die wirklichen Dinge nehmen, und die durch ſie ausgedrückten Arten zu ſein für ihre Möglichkeit nehmen. Indeſſen müſſen die durch Erfahrung gegebenen Arten denn doch auch weiters zurückgeführt werden auf urſprüngliche, nicht mehr zufällige, ſondern zur Natur des Seienden ſelber gehörige Unterſchiede. Als ſolche Unterſchiede ergeben ſich unmittelbar das reine Subject des Seins und das Sein ſelber; denn das Erſte, dem Seienden Mögliche iſt, Subject zu ſein. Als reines Subject des Seienden muß es zwar mit einer Beraubung des Seins (*μὴ εἶναι*), kann aber nicht als gar nicht ſeiend (*οὐκ εἶναι*) gedacht werden. Das bloß privative Nichtſein ſchließt das Sein-können in ſich (*δυνάμει ὄν = μὴ ὄν*), alſo zwar nicht + A, aber auch nicht: Nicht-A, ſondern etwa: — A oder das primum cogitabile, ohne welches auch das + A, in welchem nichts vom Subjecte iſt, nicht ſein könnte. Weder — A noch + A ſind das Seiende, ſondern bloß Momente des Seienden, als reines Subject und bloßes Object deſſelben. Ein außer beiden gedachtes Drittes wird als außer dem reinen Subject geſetzt nur Object, als außer dem bloßen Object geſetzt nur Subject ſein können, alſo Subject und Object (± A), aber jedes in anderer Beziehung, und jedes nicht bloß theilweiſe, ſondern ganz und in unendlicher Weiſe, und in gleicher Weiſe, aber nicht zugleich; denn als ein aus Beiden Gemiſchtes oder Concretes wäre es ein Seiendes, würde alſo nicht mehr in dieſen Kreis gehören, wo keines ein Seiendes, ſondern jedes, wenn auch nur in ſeiner Art, das Seiende, und mithin unendlich iſt. Man wird dieſes Dritte, in welchem das In-ſich-ſein nicht das Außer-ſich, und das Außer-ſich nicht das In-ſich aufhebt, nur das Bei-ſich-ſeiende nennen können, das ſich ſelbſt Beſitzende, ſeiner ſelbſt Mächtige[1]); es iſt aber dem Geſagten zufolge

[1]) „Was wir hier unter dem Namen des Seienden begriffen haben, iſt nichts anderes als das Subject-Object der von Fichte ausgegangenen Philoſophie, ſo wie, wenn dieſes Subject-Object im erſten Gedanken als In-

auch nur Potenz, mit ihm aber alle Möglichkeit (bloße Potenzialität des Seins) erschöpft. Alle drei Möglichkeiten des Seienden zusammen geben das Seiende selber, aber nicht actuell, sondern nur materiell, das Seiende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seienden. Die Idee fordert aber ihrerseits einen Träger und Verursacher des Seins, welcher allerdings durch die Idee bestimmt sein muß, aber nicht die Idee selber, sondern ein von ihr unabhängig wirkliches Ding ἔν τι (A°) ist. Dieses ἔν τι ist aber, weil kein Allgemeines (Was), und Denkmögliches sondern Wirkliches, nicht durch Begriffe sondern durch Schauen zu fassen. Dieses Wirkliche ist nun das eigentliche Ziel des Denkens, jener seit Descartes gesuchte Gegenstand, welcher das Princip der Wissenschaft ist. Das hier beobachtete Verfahren einer Untersuchung, die, ohne von der Erfahrung auszugehen, ihr Princip erst als Ziel anstrebe, mag Plato bei seinen im sechsten Buche der Republik vorkommenden Erörterungen über die dialektische Methode vorgeschwebt haben. Übrigens paßt auf die hier entwickelten Seinspotenzen vollkommen, was Aristoteles über die ἁπλᾶ sagt, die unmittelbar gewiß sind, weil sie das Zeugniß der Denknothwendigkeit für sich haben. — A + A ± A haben die passive Möglichkeit, ὄντα zu werden, und erlangen die Wirklichkeit durch A°, aber nur theilnehmend an A°, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A° im bloßen Denken als selbstseiend gedacht — freilich nur Potenzen waren. Indem sie aber durch A° Wirklichkeit erhalten, ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden, d. h. eine eigene Wirklichkeit anzunehmen. In der reinen Vernunftwissenschaft handelt es sich sofort nicht um das Daß, sondern bloß um das Wie des Hervortrittes dieser Potenzen aus ihrem relativen Nichtsein. Da das reine Können nichts anderes ist als ruhendes Wollen, so wird der Übergang der Potenz in's wirkliche Sein ein Übergang zum actuellen

differenz von Subject und Object bestimmt war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seins. Fichte hatte aber das Subject-Object nur im menschlichen Bewußtsein; die von ihm ausgegangene Philosophie hob diese Beschränkung auf, und setzte an die Stelle des Subject-Objectes im menschlichen Bewußtsein das allgemeine und unbedingte Subject-Object." Schelling, Philosophie der Offenbarung, Bd. I (der nachgelassenen W. W. Bd. III), S. 77.

Wollen sein, welches aber, weil aus seiner Potenzialität (Mächtigkeit) herausgetreten, ohnmächtig, und sofern ihm das Können als Schranke des Seins gesetzt war, gränz- und bestimmungsloses Wollen (ἄπειρον) ist, das freilich in der Erscheinung nicht zu treffen ist, aber nach sicheren Anzeichen dem Erscheinenden zu Grunde liegt. Mit diesem außer sich Versetzten = ἐξιστάμενον ist die erste, die materiale Ursache alles Entstehenden gegeben. Aus dem Können in's Nichtkönnen versetzt, tritt — A in ein seinem früheren Verhalten entgegengesetztes Verhältniß zu + A, schlägt aus dem Subjectsein in ein Hemmendes um, und treibt hiedurch + A in sich selbst zurück, wodurch dieses, das bis dahin selbstlose und actus purus seiende, in potentiam versetzt wird. Im Bestreben, sich in den actus purus wiederherzustellen, wird + A als zweite Ursache das wirkend gewordene — A oder das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzuführen bestrebt sein, wie eine plötzlich erregte Begierde durch einen höheren Willen im Menschen reprimirt und in's Nichts zurückgeführt werden kann. In ihrer gegenseitigen Spannung können jedoch — A und + A auch dem ± A nicht mehr Sitz und Thron sein, wie in der Idee; ± A wird vielmehr ebenfalls ausgeschlossen und am weitesten in die Ferne gerückt, und wird, wenn es zur Wiederherstellung des ursprünglichen Seins kommt, das letzte wieder in's Sein eintretende sein. Dieser Eintritt kann ihm nur durch die zweite Ursache, die wirkende, vermittelt werden; es selber kann nicht wirken, weil es eben das Bei-sich-seiende, das sich nicht verlieren Könnende ist; es kann daher nur so wirken, wie die Endursache wirkt. Zwischen der ursprünglichen Einheit in der Idee, und der weiter hervorgestellten Einheit, welche das Ziel ist, liegt den verschiedenen Stellungen gemäß, welche die Ursachen haben können, eine unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen, welche von den drei ersten oder reinen Möglichkeiten als concrete Möglichkeiten unterschieden werden können. Sie selbst verhalten sich wie Anfang, Mittel und Ende, wie Seinkönnendes, rein Seiendes und seiner selbst Mächtiges, und wurden daher früher (in den naturphilosophischen Schriften) als Potenzen A^1 A^2 A^3 bezeichnet, ohne an die Analogie mit den mathematischen zu denken, eben so wenig wie bei A^0 daran gedacht werden soll, daß es = 1 ist. Plato's ἄπειρον, welches der chaotische Inbegriff alles Möglichen ist, und sein πέρας als das Gränze setzende entspricht den beiden ersten

Möglichkeiten, die dritte wird von Aristoteles besser als von Plato als das οὗ ἕνεκα bezeichnet. Eine Untersuchung der Tragweite der Ursachen zeigt, daß bei ihnen nicht stehen zu bleiben ist. Die causa materialis dient Anderem zum Existiren, und ist für sich der eigenschaftslose, nur qualitativer Unterschiede fähige Grund der Existenz. Von der zweiten Ursache nimmt sie qualitative Unterschiede an, bis sie endlich fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen, und die zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobene (organische) Welt darzustellen. Die Betrachtung der vielen getrennten Dinge weckt aber die Frage nach der sie vereinigenden Ursache, oder nach demjenigen, welches die drei Ursachen (d. i. ihr Subject) ist. Diese vierte Ursache ist das Aristotelische τι ἦν εἶναι, und der Ausdruck Seele für sie der passendste. Insofern ist demnach Alles beseelt, obschon die Seele erst in der organisch gewordenen Welt erscheinen kann. Aus dem Zusammenwirken der vier Ursachen ergeben sich die Concreta, die wir Ideen nennen; und so ist mit den vier Principien die ganze Ideenwelt gegeben, welche eine Stufenfolge darbietet, weil jede Idee ihre Erfüllung in einer anderen nächst höheren hat, so daß ihr gleichsam das Gefühl der Eitelkeit ihres Fürsichseins eingeprägt ist, und ein Verlangen nach dem, wozu sie selbst die bloße Möglichkeit ist. Zuletzt und zuhöchst verlangt alles Werdende nach dem, was reine Energie und nicht mehr Princip im bisherigen Sinne, als Allgemeines nämlich, sondern als absolutes Einzelwesen ist — kurz nach dem Übermateriellen, dem letzten der Vernunftwissenschaft. Ehe dieses erreicht wird, muß vorerst erklärt werden, wie von Gott als praeterdivina unterschieden die Idee oder Ideenwelt als extradivina möglich sei. Enthielt das im Denken Erste: — A die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, so wird das im Denken Letzte die Potenz des real-außergöttlichen Seins enthalten müssen. Bei Ermittelung dieses Letzten stellt sich die Bedeutung der vierten Ursache oder der Seele in den Vordergrund, die in der Aufeinanderfolge des Hervortrittes der Potenzen aus ihrem relativen Nichtsein als das immateriell Gesetzte sich erwies, und deßhalb als Mittleres zwischen das Theilbare und die absolut sich selbst gleiche Substanz oder A° tritt. Die Seele ist das Immaterielle des Seienden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Indem an ihr die Einzelwesen aller Stufen das haben, was sie alle sind, ist

sie für das Sein gerade das, was Gott (A^0) für das ursprüngliche Sein war, nur mit dem Unterschiede, daß Gott gegen das, was er ist, auch sein eigenes Sein, die Seele dagegen nur an dem Materiellen ihr Sein hat. Sie ist mithin, was Gott ist, nicht aber wie Gott ist, und soll im Unterschiede von A^0 als a^0 bezeichnet werden, als zweites τι ἦν εἶναι. Als solches ist sie nicht reiner Actus, indem sie außer dem Verhältniß zu dem Seienden, das sie ist, auch noch ein Verhältniß zu Gott hat, als dasjenige, welches das ist, was Gott ist, d. h. als das in potentia Gottseiende, und mithin im Verhältniß zu Gott bloß Potenzielle (potentia pura), und eben deßhalb fähig, ihn zu berühren, und so zu allem Anderen das Sein in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, so zu sagen, das letzte Wort in der Philosophie, so müßte dieses Vermittelnde selbst unbeweglich sein. Aber für die Seele, die an ihrem Verhältniß zu dem Seienden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunct hat, liegt eben in dem gegen-Gott-Potenz-sein die Möglichkeit, gegen Gott Actus zu sein, über das Materielle sich zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu sein. In a^0 ist somit ein doppelter Wille (zwei Menschen), Gott gegenüber Potenz zu sein, andererseits sich Gott zu versagen. Letzteres kann, wenn es statt hat, nicht bloß natürliches Wollen, sondern nur That, reine That sein; eben weil es nicht rein natürlicher Hervortritt aus der Potenz, sondern der Hervortritt eines Solchen ist, dem vielmehr Potenzialität angemuthet ist. Im Verhältniß zur Seele aber, die an sich immateriell ist, wird dieses Wollen, als das Immaterielle des Immateriellen, nicht wieder Seele, sondern nur Geist zu nennen sein. Denn mit diesem Worte drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem Was, das reine Daß ist, ohne alle Potenz, das somit in der That wie Gott ist; ein völlig Neues, etwas, das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang hat, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigene That, Ursache seiner selbst in einem ganz anderen Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein sich selbst Setzende, mit dem Fichte einst einen größeren Griff gethan, als er selbst wußte. Merkwürdig ist, daß eine an das, was hier Geist genannt wird, erinnernde Überlieferung in den Aristote-

lischen Schulen fortgepflanzt wurde; die Überlieferung von einer quinta natura, e qua sit mens (Cicero, Tusc. disp. I, 10). Mit dem Geiste ist nunmehr das Princip des außergöttlichen Seins gefunden; ein Princip = Gott, etwas, das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip ist, wie Er Princip ist. Indem nun die Vernunftwissenschaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligiblen Welt entdeckt, bekommt sie die Aufgabe, auch dieser außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit sie nur ihr Geschäft fortsetzt, welches darin besteht, Alles hervorzuziehen, was im Seienden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was durch sich selbst das Wirkliche ist. Mit Erhebung der Seele zum selbst-Sein ist also das allgemeine Zeichen zum Fürsichsein gegeben. Denken wir nun diese Möglichkeit als Wirklichkeit, so wird der Erfolg sein, daß das außer sich Gesetzte nun in sich zurücktritt — also eine rückgängige Bewegung, für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und in's Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermaaßen schon durch die Bewegung erhoben war — und diese Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die physische sein, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben. Einzig Kepler ist vermöge seines tiefen Natursinns zum Wesen der Materie vorgedrungen, und hat den Grundcharakter derselben treffend als vis inertiae bestimmt. Denn wie soll sich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders aussprechen, als durch Unlust und Verdrossenheit, ja durch Widerstreben gegen jede andere Bewegung? Und so darf man wol auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn gesagt wird: ein jedes Ding sei soweit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unlust im Thier überwindet, ist nicht mehr materiell. Aber das Materielle ist nur eine Bestimmung an der Idee, eine Affection derselben. Was werden wir also von der Idee selbst sagen? Gewiß, daß sie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, sondern

bleibt und sich behauptet, am sichtbarsten freilich in der Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, sondern was an der Idee die Idee ist (das eigentliche εἶδος) sich findet. Doch steht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt also unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und ist durch diesen nur um so mehr an sich selbst gewiesen und zur Selbstbethätigung aufgefordert. Nur so begreift sich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organischen Wesen, sondern in ihnen selbst, nicht mit Bewußtsein und Absicht, sondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieser Gemäße, soweit es die Macht des Zufälligen verstatten will, hervorbringt, und das Hervorgebrachte gegen eben dieses beschützt. Es ist die Idee, welche der Schnecke oder einem anderen auf gleicher Stufe stehenden Thier das Organ wieder ersetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher gestellten Thier, wenn durch innere Ursachen sein Leben bedroht ist, zur Rettung desselben die heftigsten Bewegungen aufbietet. Das erste Resultat davon, daß die ursprüngliche Bewegung aus sich herausgedrängt wird, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität. (Wo sich die Natur Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß, läßt sich noch jetzt nachweisen, daß nicht wirkliche Ausdehnung, sondern, zwar nicht Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung stattfinden; vielleicht gehören die von R. Brown beobachteten Bewegungen kleinster Körper zu den Erscheinungen nur versuchter Ausdehnung; andererseits ist der turgor bei lebenden Wesen Ausdehnung im Actus.) Während in der intelligiblen Welt es jedem vorhergehenden Momente bestimmt war, dem Andern Raum zu geben, kommt es jetzt dazu, jedes Andere auszuschließen, also für sich einen Raum zu nehmen, wodurch aus dem Raum überhaupt der sinnliche Raum wird. Läge diesem Letzteren, dem Außereinander, nicht die intelligible Ordnung der Dinge, vermöge welcher jedes seinen Ort oder seine Stelle unter den anderen hat, zu Grunde, so würde der sinnliche Raum nur ein wüstes Durcheinander sein. Genauer betrachtet ist jener intelligible Raum eigentlich ein Organismus von Zeiten, da seine Ordnung darin besteht, daß das Höhere nur nach dem Niederen gedacht werden kann. Dieser Organismus fällt mit der Ewigkeit zusammen, die Alles wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort zurückführt; die äußere Zeit, die dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle sich befindet, wo es

bleiben kann, ist nur eine acmula aeternitatis. Das Herausgerücktsein der Dinge aus ihrem wahren Ort scheint graduell verschieden zu sein, und von den Planeten ließe sich sagen, daß sie nur durch einen kleinen Ruck ihrem Ort enthoben und in Bewegung gesetzt sind, während sie in ihren stets gleichen Abständen u. s. w. ihren Ort behaupten, über die Unruhe erhaben, hinsichtlich dessen, was sie treibt, des eigentlichen Gestirns, den Ideen am meisten gleich sind [1]). Die irdischen Wesen zeigen eine Stufenreihe des Unabhängigwerdens vom bestimmten Raum; beim Thier tritt das Gebundensein an eine Heimath dort hervor, wo der Zugvogel der Gattung, d. h. dem Ewigen seines Wesens, dienstbar wird. Auch der Mensch, soweit er eine Heimath kennt, hat sie nur durch Geburt oder Gründung eines neuen Geschlechtes. — Bis jetzt wurden die Folgen des Abfalles in Rücksicht auf das Materielle entwickelt; es erübriget demnach, dieselben auch noch in Rücksicht des Immateriellen selber oder der Seele durchzuführen. Da sie von dem, wozu sie sich als Seele verhält, abhängig ist, so wird sie dem in's Physisch-Materielle Herabgesetzten zu folgen nicht umhin können, wird also, obwol gegen das Materielle Actus zu sein fortfahrend, gegen das

---

[1]) „Wer möchte sogar schlechterdings widersprechen" — bemerkt Schelling weiterhin —, „wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphysischen Materialität geblieben sei, und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raume erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu sein, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachste Mittel, den Streit wegen Unbegränztheit und Begränztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst darzustellen suchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerspruch in Ansehung der Zeit nur auf analoge Weise zu schlichten ist? Denn da Vergangenheit noch nicht Zeit ist, eh' ihr die Gegenwart folgt, so wird keine Zeit entstehen können, als indem etwas, das an sich noch nicht Zeit, vielmehr also Ewigkeit ist, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, gesetzt wird, wornach also die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engeren Sinne nennen könnte." Einl. in d. Phil. d. Myth., S. 493.

neue unversehene Princip, den Geist, zu einem Materiellen. Von der vegetativen, bewegenden und sinnlich empfindenden Seele gibt man es zu, daß sie der physischen Betrachtung anheimfalle, schwieriger ist die Entscheidung hinsichtlich der noetischen oder intellectiven Seele. Man wird hier verständige Seele und Verstand so zu unterscheiden haben, wie Aristoteles, wo er den Begriff der ersten und zweiten Entelechie erörtert, von der ἐπιστήμη das θεωρεῖν trennt. Jene, die nur leidender Verstand und darum nicht eigentlich Verstand ist, theilt der Mensch mit den Thieren. Dagegen ist der die Wissenschaft erzeugende Verstand nur menschlicher, und kommt zu der noetischen Seele als ein ihr Fremdes hinzu, woraus eben seine separable und göttliche Natur folgt. Es wäre Verschwendung an Zeit und Kraft, wollte man das Große, was Aristoteles der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach annehmen. An dem Puncte aber, zu welchem Aristoteles gelangt ist, daß der thätige Verstand ein von Außen unversehens zu den übrigen Theilen Hinzukommendes ist, zeigt sich die völlige Übereinstimmung seiner Lehre vom νοῦς mit dem, was die bisherige Entwickelung vom Geiste gefunden hat, der ein in jedem Betracht Neues, rein aus sich selbst nicht Allgemeines, sondern nur für sich und einzeln, endlich das Einzige ist, welches zwar nicht Gott, aber wie Gott ist. Nun aber dringt sich eine für die Folge wichtige Unterscheidung auf: des Wollens, das nur sich will (— Sucht), und des Wollens, das nur sich hat, oder des Urwillens und des nachgekommenen, gewollten Willens. Der letztere erst ist der wirkliche Geist, der sein Wesen nur im Sich-Wissen, im Ich, hat, während der Act, das Wollen, in Folge dessen er ist, ihm sich entzieht und die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Wollens annimmt, des unzerstörlichen inneren Grundes alles freien Willens. In dem bewußten Geiste ist nun die Freiheit und das Wollen, welches jener Urwille sich bewahren wollte. Da entsteht nun aber sogleich, da alles Wollen etwas wollen muß, die Frage wegen des Was. In Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht mehr zugänglichen Region, steht die Welt als ein ihm Fremdes zwischen ihm und seinem Wollen, durch welches der bewußte Geist hindurch muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen. Die einzig mögliche Durchdringung, da eine reale Macht ihm über dasselbe nicht zusteht, ist durch das Erkennen, und also muß der Geist sich in das Er-

kennen begeben, ist nicht, wird aber Verstand, um an dem Dazwischengetretenen keinen Gegensatz seines Willens zu haben. Das Wollen, welches als rein Ursache seiner selbst, ohne eine Nothwendigkeit außer ihr, und als das durch sich Zufällige in der Seele sich erhebt, die zwischen Gott und dem Seienden steht, macht, da es das Individuelle in ihr ist, sie selbst zur individuellen. Mit dieser ersten zufällig wirklichen ist eine unendliche Möglichkeit anderer gleichfalls individuellen Seelen gesetzt, an welche je nach unbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so daß der unergründliche Act der Ichheit eines Jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt, die Welt außer der Idee, gesetzt ist. Da der Idealismus, der in diesem Ergebniß enthalten ist, die Welt in der Idee oder als intelligible voraussetzt, so kann er subjectiver Idealismus genannt werden, während der Fichte'sche, der das Ich zum absoluten schlechterdings Nichts voraussetzenden Principe macht, ein bodenloser Idealismus ist, der allen intelligiblen Zusammenhang unter den Dingen aufhebt, und höchstens äußerlich teleologisch sie zusammenstellt. Darum war es auch nothwendig, daß, um von einem solchen Idealismus wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, alle Aufmerksamkeit auf den intelligiblen Zusammenhang der Dinge gerichtet wurde, was der Theil des Systems geleistet hat, den man objectiven Idealismus nennen kann (Identitätssystem). Der Idealismus, wie ihn Kant zuerst eingeleitet hat, zu dessen Ausführung aber nothwendig Fichte's Wort gehört: „Dasjenige, dessen Wesen und Sein bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich" hat etwas Weltveränderndes. Der, erst durch das Christenthum möglich gewordene Unterschied zwischen der Welt und dieser Welt, welche letztere nur eine Figur (σχῆμα 1 Kor. VII, 31) jener ist, ist durch den Idealismus in die Wissenschaft hineingenommen. Das Alterthum kannte ihn nicht. Nur in einem einzigen Puncte kommt er auch dort schon vor, bei der Lehre von der Fortdauer, da auch dort schon der Tod als ein Verlassen dieser Welt und doch nicht als ein Ausscheiden aus allem Sein gedacht wurde. Als das Subject der Fortdauer ist nur der Geist anzusehen. Dieser, als die eigentliche Selbstthat, ist das einzig Unbezwingliche, über das, so es selbst

nicht will, selbst Gott nichts vermag, er ist der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht erlischt. Die durch das Erwachen des Geistes vergänglich gewordene Seele theilt das Loos des Leibes, sie (und er) gibt im Tode wirklich den Geist auf. Der entlassene Geist aber hat zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur den Einen, für den er sich im Leben entschieden hat. Entweder beharrt er in seinem Fürsichsein, verschließt sich Gott, sucht die materielle Welt festzuhalten, und wird in dieser tantalischen Sucht nach dem Verlornen von der Volksmeinung mit Recht nicht als wandernde Seele, sondern als ein Geist gedacht. Oder er gibt die Selbstsucht auf, und wird in dieser Hingabe zum *μακάριος* (*μα* Zeichen der Negation, *κῆρ* Selbstheit), zum Seligen, weil er wieder nicht zu einer, sondern zu der Seele wird, so daß auf diese Art die Seele gerettet wird, während die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen ist. In dem Seligen ist das nie sterbende Feuer zur Ruhe gebracht, casuirt. Übrigens läßt sich auch hier die Übereinstimmung mit Aristoteles, welcher allerdings eine persönliche Unsterblichkeit lehrt, nachweisen. Noch viel mehr freilich, als der *νοῦς* des Aristoteles, entspricht dem, was hier über die Bedeutung des Geistes gesagt worden ist, die Gestalt von ewiger Bedeutung, die uns das Alterthum in dem Prometheus überliefert hat, weil in diesem, neben dem Göttlichen, was der *νοῦς* allein gewesen war, das davon Untrennbare, Gegengöttliche eben so hervorgehoben worden ist. Prometheus, dieser selbst dem Zeus untödtliche Wille, ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden; er ist einer der Urgedanken, die sich selbst in's Dasein drängen, er ist das Princip der Menschheit, das wir Geist nannten, ist das Vorbild des Menschen-Ichs, zeigt uns im Gedichte dasselbe, was Kant gelehrt hat. Kant danken wir es, daß wir mit solcher Bestimmtheit sprechen von einer nicht in das Bewußtsein hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhangslose Handlungen gebe. Die scheinbaren Widersprüche in der Prometheussage, daß Zeus selbst auf ein neues Menschengeschlecht gedacht, und also nicht schlechterdings nicht gewollt hatte, was Prometheus that, daß er selbst über die blinden kosmischen Mächte nur mit Hilfe des Prometheus gesiegt und sein Reich sich eingerichtet hat, daß er dem Menschen zunächst nur Welt-

verstand gibt, dann aber weiter alle Kunst und Wissenschaft von ihm abgeleitet wird, daß endlich Prometheus Recht hat und dennoch mit Recht von Zeus heimgesucht wird — sie lösen sich alle, wenn wir bedenken, daß es sich um das tragische Loos nicht eines Menschen, sondern der Welt und der Menschheit handelt, um das ewig Geschehende, die Erhebung zum Geiste und zur Freiheit des Geistes. Der Geist hat aber nicht eher seinen Willen, als wenn das zwischen ihm und A° Liegende = die Welt, ihm nicht mehr als Fremdes gegenübersteht. Er muß sie erkennen, und hier bieten sich drei Erkenntnißstufen: 1) Der durch apprehensio, judicium, discursus zur Vorstellung des der Seele Fremden gelangende natürliche Verstand, dessen Wissen, Allen gemein, potenzielle Wissenschaft ist. Aus dieser wird 2) durch die dianoetische Function des Geistes, nicht ohne Antheil des Willens, die erworbene Wissenschaft erzeugt; der Geist verhält sich wol denkend, aber nicht als das Denken selbst. Als solches bethätiget er sich erst 3) indem er sich mit dem rein und schlechthin Intelligiblen als thätiger Verstand befaßt. Indeß ist diese Benennung, wie jene des leidenden, relativ; der Verstand verhält sich auf allen drei Stufen leidend und thätig, rein thätig wäre er nur, wenn er von aller Materie wirklich geschieden (*χωριστὸς*) wäre. Dazu kommt es aber auf keiner der bezeichneten Stufen, da er, obwol seiner Natur nach vom Materiellen geschieden, in der That noch mit ihm verwickelt, also nur *χωριστός* ist. Er vermag in dieser Sphäre wol das Materielle mathematisch zu begreifen, vom bloß Erscheinenden zum Wesen sich zu erheben, und sich selbst mit dem Denken zu ergreifen. Aber alles dieß ist nur freies Erkennen des Seienden, nicht Erkennen des Göttlichen. Indem Kant die Meinung der älteren Metaphysik von einer Erkennbarkeit Gottes aus reiner Vernunft widerlegt hat, hat er nur bestätiget, daß der natürliche Mensch (*ἄνθρωπος ψυχικός*) vom Worte Gottes nichts vernehme. Aber der Wille hat, der Welt durch die Erkenntniß mächtig geworden, nunmehr sich selbst gewonnen, und ist, wenigstens in Absicht auf seinen letzten Zweck, das Wolsein, frei, und durch den natürlichen Bestand befähiget, die zweckdienlichen Mittel zu erkennen und sich dienstbar zu machen. Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewissen Schranken, die nicht von der Sinnenwelt (denn dieser ist es Herr geworden), nicht von Gott (denn dessen ist es los) und endlich auch nicht von Menschen als sinnlichen Wesen herrühren,

Sie können also nur von Menschen, soweit diese intelligible Wesen sind, herrühren. In dieser Weise, oder als Idee, existiren die Menschen in der Seele, welche, da sie dem ganzen Seienden gleich war, alle möglichen Menschen als ein Ganzes, darum als eine Ordnung enthält, in welcher Jeder der Ergänzung durch den Anderen bedarf. Diese intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen, ist wie jede Ordnung nur durch Unterschiede möglich, vermöge der schon in der intelligiblen Ordnung der Eine dem Anderen, die frühere Generation der späteren dient, nur darin sich gleich, daß sie alle zu ihrem Zweck das Ganze haben, dem auch der Herrschende dient. Diese feste Ordnung, die, weil sie nicht vom Menschen stammt, von Jedem als die ihm von Geburt angewiesene Stelle, als sein natürliches Recht und seine natürliche Verpflichtung empfunden wird, verschwindet nicht dadurch, daß der Mensch sich Gott entzieht, vielmehr wird dadurch, daß er auf die Seite des Seienden getreten ist, er erst recht dem Gesetze des Seienden unterthan, da dieses jetzt statt Gottes, und also gleichwie Gott, über ihm steht. Dieses Gesetz, diese intelligible Ordnung wird nicht nur im Gewissen des Einzelnen vernommen, sondern findet sich auch im Staate vor, der zunächst eine thatsächliche, zugleich aber durch das aus der intelligiblen Welt sich herschreibende Gesetz geheiligte Macht ist. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte. Das bloße Gesetz für sich macht den Menschen unfrei, vom Staate aufrecht erhalten und geschützt ist es Garant des Strebens nach innerer Unabhängigkeit. Es ist Bestimmung des Staates, sich unfühlbar zu machen, und dem Individuum zu einer moralischen Gesinnung, d. i. innerem Verhältniß zum Gesetz zu verhelfen. Dieses selbst ist nicht Gottes Gesetz, sondern bloß Zuchtmeister auf Gott hin. Es führt den Menschen zu Gott, indem es, als Allgemeines und Unpersönliches dem Ich drückend, das Verlangen einer Zurückziehung in's beschauliche Leben erweckt. Diese mystische Frömmigkeit, die, nicht auf Vernichtung, sondern Vernichtigung des Ich ausgeht (Fenelon), fällt mit der Asceſe zusammen. An das Leben mystischer Entzückung schließt sich die Kunst, die das Entzückende schafft. Hieran reiht sich als Drittes, über beide hinausgehend, die contemplative Wissenschaft oder rationale Philosophie, in welcher das Ich dazu kommt,

das um seiner selbst willen Seiende zu berühren, also zum gottschauenden Leben gelangt, und bei Gott als Finalursache anlangt. Dieses Letzte des Gedankens ist das Platonische ἀγαθὸν, die Aristotelische νοήσεως νόησις, das Subject-Object der nachkantischen Deutschen Philosophie. Hiemit schließt die reine Vernunftwissenschaft, die negative Philosophie, die in Bezug auf das allgemein Wissenswerthe (A°) und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß, und deßhalb für die weitere Fortführung des philosophischen Erkenntnißprocesses Gottes Offenbarung postuliren macht, d. h. an die Geschichte verweist. Aus dieser das freie Verständniß der Religion zu gewinnen, ist Aufgabe der positiven Philosophie. Die Auseinanderscheidung der negativen und positiven Philosophie soll für immer den alten Streit zwischen Vernunft und Religion schlichten, und jeder aus beiden geben, was ihr gebührt. Die reine Vernunftwissenschaft bescheidet sich, die Existenz des Absoluten zu beweisen, hält es aber für ihren Beruf, es als Denknothwendiges zu erweisen; den Begriff desselben (als der potentia universalis) zu bringen, ist Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven Philosophie. Beide Arten des Philosophirens, die negative (rationale) und positive, sind von jeher in der Philosophie vertreten gewesen, wenn sie auch nicht jederzeit rein und unvermischt hervortraten. In der ältesten griechischen Philosophie vertreten die Orphiker einerseits, die jonischen Physiker und die Eleaten auf der anderen Seite diesen Gegensatz. Sokrates setzt offenbar ein Wissen voraus, gegen welches sich die bloße Vernunftwissenschaft nur wie ein Nichtwissen verhalte; sein Geist schwebte auf der Gränze des bloß Logischen und des Positiven. Platon, in seinen übrigen Werken dialektisch, bricht im Gipfel und Verklärungspuncte seiner Philosophie, im Timäus, in's Positive durch, freilich nur gewaltsam und unvermittelt. Gegen dieses Positive verhalten sich beide, Socrates und Platon, eben nur prophetisch. In Aristoteles reiniget sich die Philosophie von allem Mythischen und Prophetischen; aber er wendet sich zugleich auch vom bloß Logischen ab, und dagegen dem für ihn erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes zu, Jenem nämlich, bei welchem das Daß das Erste, das Was erst das Zweite und Secundäre ist. Die Philosophie des Aristoteles ist logische Philosophie, die aber von dem vorausgesetzten Existirenden, und insofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang ist Erfah-

rung, ihr Ende das reine Denken, das Logische im höchsten Sinne des Wortes, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinsten Analysis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes abgezogener Geist. Die scholastische Metaphysik war nicht reiner Aristotelismus, sondern positiver Rationalismus oder rationaler Dogmatismus. Die durch die zusammenhaltende Macht der Kirche geeinigten Elemente des Rationalismus und Empirismus fielen nach der Reformation und in Folge derselben auseinander; hiedurch entstand jene Bewegung, welche endlich die durch Kant vollzogene Zersetzung des dogmatischen Rationalismus herbeiführte. Um übrigens den Empirismus nach seinem wahren Wesen zu würdigen, muß man sein Verhältniß zum Rationalismus sowol, wie zur positiven Philosophie gesondert in's Auge fassen. Dem rechtverstandenen Rationalismus ist der Empirismus nicht sowol entgegengesetzt, als vielmehr parallel; seine Tendenz ist, in Ausmittelung reiner Thatsachen die mit reinem Denken vollkommen congruirende Ordnung in dem erfahrungsmäßig Gegebenen, das System der der Natur eingebornen Logik allmählig zu entdecken, womit denn schließlich eine völlige Coincidenz der Resultate der rationalen und empirischen Forschung in Aussicht gestellt wäre. Um das Verhältniß zwischen Empirismus und positiver Philosophie richtig zu fassen, muß man unterscheiden zwischen dem, was Gegenstand wirklicher Erfahrung, und dem, was seiner Natur nach erfahrungsmäßig ist. Einerseits ist selber innerhalb der Natur Vieles niemals Gegenstand einer wirklichen Erfahrung gewesen; andererseits braucht außerhalb der Gränzen des Naturdaseins nicht alle wirkliche Erfahrung abzubrechen. Hierauf stützt nämlich der metaphysische Empirismus seine Berechtigung, der mehrere Stufen in sich befaßt; zunächst den auf das bloße äußere Factum sich stützenden Offenbarungsglauben, sodann den auf die Thatsache eines unwiderstehlichen inneren Gefühles sich berufenden Vernunftglauben Jakobi's, ferner den Theosophismus. Alle diese Arten höheren Empirismus mußte bereits der dogmatisirende (noch nicht selbst dogmatische) Rationalismus der älteren Metaphysik neben sich dulden, ohne sie überwinden zu können. Die Lehren dieses höheren Empirismus sind allerdings unwissenschaftlich, enthalten aber die von ihnen selbst nicht erfüllte Forderung einer positiven Philosophie; sie weisen auf das hin, was nunmehr die Stelle der *φιλοσοφία δευτέρα* zu vertreten hat. Dem Theoso-

phismus, wo er immer wenigstens zu einer materiell wissenschaftlichen und speculativen Bedeutung gelangt — namentlich jenem Jacob Böhme's, liegt das an sich anerkennenswerthe Bestreben zu Grunde, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen. Indeß weiß dieß Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als daß er Gott selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in diesem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern auch wirkliche Resultat eines Processes wäre. Insofern ist positive Philosophie in directem Gegensatze zu allem und jedem theosophischen Streben. Böhme ist eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, eine wirklich theogonische Natur; aber eben dieß hindert ihn, sich zur freien Weltschöpfung, und eben hiemit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben. Der Theosophismus strebt über den Rationalismus hinaus, ohne sich dem bloß substanziellen Wissen desselben entringen zu können — substanziell, insofern es allen Actus ausschließt, und bloß wesentliche Verhältnisse kennt. Umgekehrt steht die positive Philosophie sowol über dem Rationalismus, als über dem Epirismus, indem sie ausgeht von einem Sein, was vor und außer allem Denken ist, also auch nicht von einem empirischen Sein, welches doch nur sehr relativ außer dem Denken ist, sofern jedes in der Erfahrung vorkommende Sein logische Verstandesbestimmungen an sich hat, ohne die es gar nicht vorstellbar wäre. Gleichwol kann man der positiven Philosophie den empirischen Charakter wieder nicht schlechthin absprechen; denn absolutes Prius sein, heißt aus keinem früheren vor ihm erkannt werden können, es kann demnach nur a posteriori Gegenstand der Erkenntniß sein. Die positive Philosophie ist also empirischer Apriorismus, oder Empirismus des Aprioriſchen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott seiend erweist. Die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus. Die Philosophie der Offenbarung ist nichts Anderes, als eine Anwendung der positiven Philosophie selber. Sie geht in ihrem ersten Theile bis zu dem Puncte, wo mit der Begreiflichkeit des Inhaltes der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist; der zweite Theil beschäftiget sich damit, diesen Inhalt begreiflich

zu machen. Die positive Philosophie beginnt mit dem, was vor dem Sein ist = was sein wird = das unmittelbar Seinkönnende, welches eben deßhalb weiter als das rein Seiende, d. i. nicht außer sich Seiende, sondern vielmehr bei sich Bleibende zu bestimmen ist; d. h. es ist als Seinkönnendes schon Seiendes, aber so, daß es sein Können schlechthin behauptet, ohne ein determinirendes Was an sich zu haben. So beharrt es als Überseiendes, das allein Quelle des Seins sein kann; und ergibt sich in der im Bei-sich-bleiben gegebenen Zusammenfassung von Subject und Object (Seinkönnendes und Reinseiendes) als unzertrennliches Subject-Object, womit der Begriff des vollkommenen, absoluten Geistes gefunden ist. Es ist als Geist zu denken; denn es ist Ein Subject, das die drei (Seinkönnendes, Seiendes, Beisichseiendes) ist, deren Einheit somit nur eine geistige sein kann. Dieser Geist ist, weil er ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit; er ist die absolute Voraussetzung aller Vernunft und alles vernünftigen Seins, und die ganze positive Philosophie ist der Erweis dieses absoluten Geistes. Denn im absoluten Geiste müssen sich zwar alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seins finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seins, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eigenen Seins enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seins darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Herauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Sein), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, sondern als Er selbst. Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist nothwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende, d. h. daß er absolute Allheit sein muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, sein, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Sein bezöge, schon darin gewissermaaßen eine Nöthigung liegen würde, aus sich selbst herauszugehen. In Gott ist Alles Er selbst; die Potenzen sind in dem absoluten Geiste nicht als Potenzen, sondern als Er selbst. Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. so wie jener Geist da ist, also von Ewigkeit an ihm, an seinem eigenen Sein sich die Möglichkeit eines anderen — also nicht

ewigen Seins zeige und darstelle. Indem jenes andere Sein ihm als ein mögliches gezeigt wird (— dadurch eben wird er sich inne als der nicht bloß im Sein, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige —), und indem er sich als diesen geistig (d. i. auch unabhängig von aller materiellen Alleinigkeit) All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst sich als sich, als den wahrhaft absoluten und an nichts (an kein Sein, auch nicht an sein eigenes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen, spannungslosen Sein zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Sein hervorzutreten. Hier erst stellt sich der vollkommene Geist dar als Gott, d. i. als schlechthin freien Geist, als denjenigen, der von sich sagen kann: Ich werde sein, der ich sein werde. Da Gott durch seine Natur das Wesen (das an sich Seiende) und also auch das in diesem verborgene Seinkönnende ist, so hindert ihn nichts, durch seinen bloßen Willen statt dessen das außer-sich-Seiende (ἐξιστάμενον) zu sein; nur wird er es nicht sein, um es zu sein, sondern damit er in diesem überwunden werde; ja er ist sogar nur deßhalb frei, dieses Sein anzunehmen, weil er an der zweiten Gestalt seines Wesens (am Fürsichsein) dasjenige hat, wodurch er jenes Sein überwindet. Man hat nämlich drei Gestalten des absoluten Geistes zu unterscheiden; er ist der an sich seiende, der für sich selbst seiende, und der im Ansichsein für sich seiende (bei sich seiende) Geist[1]). An diesen Gestalten seines Seins

[1]) Dieß die Schelling'sche Erklärung der göttlichen Dreieinigkeit, welche nach ihm keine specifisch-christliche Lehre ist, indem die Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bilde, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen seien. Übrigens erklärt Schelling Leibnitz's Deutung für die seiner Ansicht nächstkommende: Cum una sit mens — sagt Leibnitz — quae quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur et id quod intelligit et intelligitur. „Allein so angemessen diese Erklärung der ersten noch nicht weiter entwickelten Idee ist" — fügt Schelling bei —, „so wenig erreicht sie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z. B. der Geist, inwiefern er das Erkennende ist, ist er doch nicht eine andere Persönlichkeit, als inwiefern er das Erkannte ist, es sind hier nicht drei Persönlichkeiten, sondern immer nur Eine Persönlichkeit. In der Dreieinig-

stellen sich zuerst die Potenzen dar. Diese werden in jenen für Gott Möglichkeiten eines von seinem eigenen Sein verschiedenen Seins. Das Motiv eines derartigen Herausgehens Gottes aus sich kann nur in der Creatur selber liegen, d. i. in demjenigen, das ohne den Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht sein könnte. Denn das Herausgehen Gottes aus sich muß auf ein Resultat abzielen; und einzig dieß, nicht eine für Gott nicht nothwendige Auseinandersetzung seiner selbst, oder die zu keinem Resultate führende, weil ohnehin schon verwirklichte Absicht, sein nicht selbstgesetztes Sein in ein selbstgesetztes zu verwandeln, kann das Motiv sein. Die Welt entsteht durch einen göttlich gesetzten Proceß, in den jedoch Gott selber nicht eingeht; er bleibt vielmehr als absolute Ursache oder causa causarum erhaben über die schon erwähnte Trias von Ursachen oder Potenzen. Der Alles in Spannung und Wirkung setzende Gott ist der göttliche Vater, er ist dieß vor allem Actus; indem er Alles in Wirkung setzt, zeugt er den Sohn. Dieser wird durch die Zeugung in die Nothwendigkeit versetzt, sich selbst zu verwirklichen; und so lange er in der Selbstverwirklichung begriffen ist, so lange ist er noch nicht in seiner

---

keitslehre aber, wie wir alle wissen, ist von drei Personen die Rede, deren jede, wie die Theologen sagen, für sich subsistirt, eine eigene Subsistenz hat. Dieß zu erklären, reicht also jene allgemeine, und noch immer abstracte Idee nicht aus, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter führt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seiende ist, in das objectiv, das außer sich Seiende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seienden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin liegt erst das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Übergang zur Dreieinigkeitslehre." Phil. d. Offenb. I (Nachgelass. WW., Bd. III), S. 315.

Gottheit offenbar. Der Actus der Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn; und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfange der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn erst am Ende der Schöpfung verwirklichet. Die zweite Potenz, wenn sie als solche herausgesetzt wird, ist nun bloß diese, sie ist nicht zugleich auch die erste, denn diese ist vielmehr, die sie ausschließt, und sie ist nicht zugleich auch die dritte: nun ist aber in keiner Potenz für sich, sondern nur in der Alleinheit ist die Gottheit. Also ist die für sich herausgesetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wol aber stellt sie sich in die Gottheit wieder her, wenn sie die erste und die dritte Potenz wieder zu sich, d. h. also, wenn sie die Einheit wieder hergestellt hat — am Ende der Schöpfung, und da sie hier durch Überwindung des entgegenstehenden Seins sich ebenso zum Herrn dieses Seins gemacht hat, wie es ursprünglich nur der Vater war, so ist sie nun ebenso Persönlichkeit, wie der Vater zuvor schon Persönlichkeit war, sie ist der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater ist. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann, wenn durch die Wirkung der zweiten das außer sich Seiende ganz überwunden und zur Exspiration gebracht ist, auch wieder in das Sein eingesetzt wird. Sie ist nun als die das überwundene schließlich besitzende und beherrschende Macht nicht weniger Herr des Seins, also Persönlichkeit, und sie ist Herr eben desselben Seins, dessen Herr auch der Sohn und der Vater ist, also sie ist der des Vaters und der des Sohnes ganz gleichherrliche Persönlichkeit. Indem Gott als der bloß an-sich-Seiende sich zum außer-sich-Seienden macht, macht er sich zum Stoff oder Voranfang der Schöpfung. Er muß aber sich als Fürsichseienden in Wirkung setzen, weil er nicht anders zur Wiederherstellung in's reine Sein gelangen kann. Er kann jedoch das ihn vom reinen Sein Ausschließende nicht wieder in sich zurückbringen, ohne das Außersichseiende und insofern nicht Besitzende wieder sich zu geben, und es dadurch in ein gegen sein Außer-sich-sein Selbstständiges zu verwandeln. Hiemit entsteht demnach etwas, was wie Gott ist, wahrhaft der gewordene Gott, von keiner der beiden im Proceß wirkenden Ursachen einseitig abhängig, ein zwischen beiden Schwebendes, und ihnen beiden, so wie der Finalursache der Schöpfung gegenüber ein Viertes, die Erfüllung der Zahl

(Pythagoräische Vierzahl), der Urmensch. Dieser ist ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterschiede des Gewordenseins. Aber diesen Unterschied empfindet er unmittelbar nicht, weil er von den drei Ursachen in ihrer Differenz frei ist. Er gewahrt nicht, daß Gott seiner Natur nach das Prius der Potenzen ist, der Mensch aber nur insoweit Herr der drei Potenzen, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt. Er möchte, einer fast unvermeidlichen Täuschung erliegend, thun, was Gott gethan, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr und Schöpfer zu walten und zu wirken. Aber eben dieß ist ihm nicht gegeben. Er hat über sie Macht nur, wenn er sich nicht bewegt (keine actuelle, sondern bloß eine magische Macht). Daher eben mit dem Versuch, nicht bloß Gott (simpliciter in der Einfachheit seines Seins), sondern *als* Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung des Gottseins) zu sein, geht er der Herrlichkeit Gottes verlustig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apostel Paulus (Röm. III, 23) wörtlich den Fall des Menschen als ein ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ beschreibt, als ein beraubt, verlustig Sein der Herrlichkeit Gottes (der Herrschaft über die Potenzen). Der Versuch, *mit* den Potenzen gleich Gott zu wirken, schlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment eben dieser Potenzen fällt. Die Worte Gottes: Ecce Adam unus ex nobis erklären sich daraus, daß der Mensch, dem Vater sich gleichsetzend, zwischen dem Vater und dem Sohn sich eindrängte; indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den Sohn, der ihm einwohnend sich ganz in ihm verwirklichet hatte, in seine Gewalt bekommen, und eben so den Geist an sich gerissen. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche sich aus ihnen zurückzog, sie waren für den Menschen und im Verhältniß zu dem im menschlichen Bewußtsein wiedererregten Princip nur noch Potenzen. Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor — im noch nicht bewegten, rein wesentlichen Bewußtsein — der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich. Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtsein beginnt, ist zwar ein theogonischer (denn die Potenzen, die ihn

bewirken, sind die an sich theogonischen), aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche verhalten, es ist der Proceß, der bereits oben als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie erwähnt worden ist. Durch die verhängnißvoll entscheidende That des Urmenschen wurde die Welt außer Gott gesetzt, bleibt aber der Substanz nach bestehen. Das könnte sie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung setzt, in ihr bliebe. Aber dieser Wille Gottes ist jetzt von Seite Gottes nicht mehr Wille, sondern Unwille. Gott wirkt also die Welt als eine, die zwar nicht seiner Macht, wol aber seinem Willen entfremdet ist; seinem Willen nach ist er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt sie, aber nicht mehr als Vater, als solcher ist er von ihr zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als Vater ist erst durch den Sohn wieder möglich. Der Sohn ist durch den Fall des Urmenschen außer Abhängigkeit von dem Vater gesetzt; nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint sein, daß er innerlich, in sich selbst das Bewußtsein seiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre, sich als göttliche Persönlichkeit oder als Persönlichkeit überhaupt zu wissen. Aber daß er sich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an seiner äußeren Unabhängigkeit nichts. In diesem vom Vater unabhängigen Sein verhält er sich zuerst nur als Potenz und muß als solche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeschriebene thun. Denn das Verhältniß zwischen B und A^2 ist dieses: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, so ist A^2 actus purus, erhebt sich aber B, oder wird dieses ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich sich durch Überwindung des Entgegenstehenden in den actus purus wieder herzustellen. Der Sohn wird also wieder zum Wirken Müssenden, wie in der Schöpfung; es ist ein neuer Proceß gesetzt, und zwar ein Proceß im menschlichen Bewußtsein, denn alles geht nun in diesem vor, nur um dieses handelt es sich, denn nur in ihm ist auch das B wieder erhoben. Am Ende des mythologischen Processes hat sich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum, und damit als Herrn des Seins (zunächst des menschlichen Bewußtseins, aber dadurch des Seins überhaupt), und weil in den Besitz

des Seins, in die Herrlichkeit, hat sie sich auch wieder in ihre Gottheit hergestellt; nicht in die wahre Gottheit — denn diese kann sie nur in Gemeinschaft mit dem Vater besitzen — nicht wahrer Gott, aber in Gestalt Gottes (ἐν μορφῇ θεοῦ); denn der Form nach ist sie Herr, und sie kann actu Gott sein. Dieß ist der Moment, in welchem man die vermittelnde Persönlichkeit aufzufassen hat, ehe sie als Christus erscheint. Die Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit ist im Heidenthum eine bloß natürliche. Sie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und soweit es auch ihr entgegensteht, soweit sie von ihm negirt, in Spannung gesetzt ist; das geschieht also vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht sucht schon naturâ die ihr entgegengesetzte zu überwinden — und dabei bleibt sie selbst in ihrer Außergöttlichkeit stehen. Aber nachdem sie nun auf diese Weise jenes Unprincips Herr geworden, gegen dieses ἐν μορφῇ θεοῦ ist, so kommt es jetzt darauf, daß sie auch sich selbst aufhebe, denn sie hat in ihrer Außergöttlichkeit so wenig ein Recht zu sein, als das entgegengesetzte Princip hatte, und nur indem sie sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann sie jenes Unprincip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben, so daß nicht bloß seine Wirkung, sondern auch seine Macht gebrochen wird, und nur so kann der göttliche Unwille selbst versöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß ist es denn auch, was die Überwindung des Unprincips im mythologischen Proceß erst ihrem letzten Grunde nach erklärt. Die vermittelnde Potenz könnte jedoch selbst die natürliche Wirkung, die sie auf das gottwidrige Sein ausübt, und in der Philosophie der Mythologie dem philosophirenden Geiste erkennbar wird, nicht ausüben ohne den Willen des Vaters, also nicht ohne Aussöhnung und Wiedergewinnung dieses väterlichen Willens. Das nun aber, wodurch sie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr sein, sondern eben nur das Göttliche. Dieses Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille sein, jenes Sein zu überwinden, sondern nur ein diesen bloß natürlichen Willen weit übertreffender, absolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille, nämlich der Wille, nicht bloß jenes Sein in sein Wesen zurückzubringen, sondern auch sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieser Wille kann so viel über den göttlichen Willen vermögen, und ist stark genug, um den Fluch auf-

zuheben, den Gott auf alles Sein und auf das Menschengeschlecht selbst gelegt hat. Das Christenthum ist sonach nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, sondern nur aus einem freien Wollen, aus einer freien That zu erklären. In der Selbstaufopferung, der freien That der vermittelnden Potenz, kann diese nicht mehr (wie im mythologischen Proceß) bloße Potenz sein; sie erhebt sich vielmehr in der That zur freien Persönlichkeit. Diese Erhebung ist der wahre und factische Übergang vom Sein des Vermittelnden als Potenz zum Sein als freie Persönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte sein. Diesen Willen muß sie frei fassen. Sie kann diesen Willen fassen, weil sie durch den Umsturz selbstständig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in sich, nicht innerlich verändert, alterirt worden ist. Sie ist nicht durch eigene Bewegung, sie ist bloß leidender Weise, ohne, ja gegen ihren Willen, also ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung gesetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil sie daher in diesem Zustande bloß leidend sich verhält, bleibt ihr eigener Wille unberührt von jener Katastrophe, diese gibt ihr vielmehr erst einen eigenen Willen, den sie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie ist durch jene Katastrophe, ohne daß sie es wollte, erst zur selbstständigen, unabhängig vom Vater wollen und handeln könnenden Persönlichkeit geworden — und weil sie dieß ohne ihren Willen geworden, so ist sie selbst unbefleckt davon und innerlich geblieben, was sie war. Aber eben darum behält sie das Bewußtsein ihres ursprünglichen Verhältnisses, und kann keinen anderen Willen haben, als dieses wieder herzustellen. So ist sie also innerlich selbst göttlicher Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit sie gegen das Sein, das gottentfremdete, gekehrt, in Spannung mit diesem, soweit selbst außer Gott und Gott entfremdet ist, aber innerlich bewahrt sie ihr Verhältniß zu dem unsichtbaren Vater, und ihre andere Seite ist, womit sie gegen diesen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine solche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Persönlichkeit aber muß sie sein, um der wahre Vermittler sein zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenstehende Sein, sondern sich selbst als außergöttliche aufzuheben, kann nur von ihrer ur-

sprünglichen göttlichen Natur herkommen, es ist der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater und im Schooß des Vaters, d. h. im innigsten Einverständniß mit dem Vater ist, weßhalb von ihm auch gesagt wird, daß er vom Himmel gekommen sei. Dieser vom Himmel gekommene und der außergöttlich gesetzte sind aber nicht zwei verschiedene, sondern nur Ein Christus; der himmlische ist in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, Form, die nur da ist, um von der göttlichen durchbrochen zu werden. Wenn Christus von sich in der Unterscheidung vom Vater spricht, so meint er eben sich als jenes Subject, welches, um mit dem Vater eins zu sein, Mensch werden, d. h. das vom Vater unabhängige Sein in sich ihm als menschliches unterwerfen mußte. Dieses Subject, welches von Gott unabhängig sein konnte, hat aber nicht bloß menschliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, sondern es ist ganz in humanitatem conversum (Christus ist ewiger Mensch, was sich auf andere Weise nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch diese conversio gewinnt es wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigene Gottheit. Die ganze Geschichte Jesu wird uns um so begreiflicher sein, je entschiedener wir annehmen, daß der Logos mit Allem, was in ihm nicht von dem Vater war, sich zum Menschen gemacht, aber eben darum das ursprünglich mit dem Vater Eine in sich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit gesetzt habe. Christus mußte sich dem Tode liefern. Indem er nämlich selbst ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Sein eingieng, hatte er sich auf die Seite des Gott feindlichen gestellt. Zwar er hat sich das außergöttliche Sein, in dem er vor dem Fall her ist, nicht selbst gegeben, er hat nicht gegen den Vater sich selbst substanzialisirt, dieses Sein ist ihm unabhängig von Gott durch den Menschen gegeben — insofern ist er nicht mit seinem Willen außer Gott. Aber daß er in diesem Sein beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um sich dessen für sich zu bemächtigen, war sein freier Wille. Indem er dieses Verhältniß zu dem Gottentfremdeten eingieng, hat er diesem freiwillig sich gleichgestellt; indem er uns gegen Gott vertrat, sich an unsere Stelle setzte, hat er unsere Schuld auf sich genommen, und also auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieser Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst zum Schuldigen sich gemacht. „Er lud auf sich unsere Schuld, die Strafe

liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten." Wer die Schuld eines Anderen auf sich nimmt, macht sich eben damit selbst zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte. Der Bürge, wie Christus auch genannt wird, ist der, welcher für einen Anderen einsteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers schützt, er ist nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige. Und so, indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch für uns die Strafe der Schuld, den Tod, leiden. Mit seinem Leben hat er unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Principes befreit, dessen Gefangene wir waren, und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz, seiner Gewalt selbst aufgehoben werden, nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Macht erschöpft, völlig entkräftet und innerlich besiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so — das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussetzen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte. Die Auferstehung Christi war ein nothwendig gefordertes Moment im Leben Christi. Wie allgemein die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer Indissolubilität dreier aufeinanderfolgender Momente beruht (natürliches oder zeitliches Leben, geistiges Leben nach der Scheidung vom irdischen, natürlich-geistiges Leben): so wurde auch Christi Leben erst dadurch zu einem vollständig menschlichen, daß es diese drei Momente durchgieng: 1) Erscheinung im Fleische — 2) Verweilen in der Geisterwelt — 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit, dieses Letzte als Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sei. Nach der Auferstehung ist der Mensch Christus für sich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr ist zugleich der ursprüngliche Mensch, von dem gesagt ist, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weise hergestellt. Da diese δόξα im Menschen Christo wieder hergestellt, so ist sie durch ihn auch dem Menschen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt nun die künftige Wiederannahme derselben in der allgemeinen Auferstehung.

Wir haben dieses System, welches sich durch eine kritische Ver-

meinung der gesammten früheren Speculation, und namentlich auch der scholastischen Metaphysik begründet, in möglichster Ausführlichkeit hingestellt, und wollen nunmehr auch, soweit es in den Plan dieser Arbeit schlägt, seine Beziehungen nach Rückwärts verfolgen. Denn was dasselbe für sich zu bedeuten habe, braucht nicht erst gesagt zu werden; es ist der letzte Ausbau und Abschluß des Werkes, welches Schelling in seiner Jugend begonnen, und in den verschiedenen Stadien seines Philosophirens weiter geführt hatte, indem sich ihm nacheinander die Beziehungen zwischen Natur und Kunst, Natur und Geschichte, Natur und sittlicher Freiheit, Natur und Religion als Objecte der philosophischen Betrachtung aufdrängten und zur harmonischen Lösung der in jedem dieser Objecte sich darbietenden Gegensätze von Subjectivem und Objectivem, Idealem und Realem, Unendlichem und Endlichem aufforderten. Zuerst erkannte er die Natur als eine in sich geschlossene organische Totalität, und als das in ihr unbewußt Bildende die Weltseele, die in der menschlichen Intelligenz bewußter Weise ihre bildenden Thätigkeiten fortsetzt und in den vor sich hingestellten Hervorbringungen des künstlerischen Schaffens zur vollkommenen Selbstanschauung gelangt. Diese Weltseele steigert sich ihm sofort, da die Geschichte in den Kreis seiner Betrachtung tritt, zum Weltgeist, die Geschichte selber erscheint als die successive Enthüllung der idealen Seite des Universums, der idealen Welt, in welcher der über den Gegensätzen des All's schwebende Weltgeist sich spiegelt, und als Genius der schaffenden Kräfte der Menschheit sich offenbart. „Die Geschichte ist das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes." Hiemit tritt sonach, wie Schelling über die Betrachtung der Natur zu jener der Geschichte sich erhebt, an die Stelle des menschlichen Künstlers der göttliche Künstler, an die Stelle einer harmonischen Entfaltung des in sich ruhenden All-Einen tritt der Gedanke einer vorwärtsschreitenden Bewegung und Entwickelung der geistigen Seite des Universums auf Grund der natürlichen Ordnung. Damit treten nun aber auch die Mächte des sittlichen und religiösen Bewußtseins, die in der Geschichte sich offenbaren, in den Vordergrund, das Böse soll seine Erklärung finden. Hier schlägt nun die pantheistische Naturbegeisterung in Manichäismus um; entzweit mit seiner idealisirten Naturanschauung erschaut Schelling die Natur als die ewige Nacht und den Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centrum,

den in jedem Naturwesen neben dem göttlichen Universalwillen wirkenden Particularwillen als das dunkle Princip der gottwidrigen Selbstsucht. Jene ewige Nacht ist aber aus dem dunklen Grunde in Gott selber hervorgebrochen, aus der Sehnsucht Gottes sich selber zu gebären. Indem er sich sehnend bewegt, erzeugt sich eine innere Vorstellung Gottes, durch welche er sich selbst im Ebenbilde erblickt; diese Vorstellung ist das ewige Wort in Gott, welches zum dunklen Sehnen in Gott den Verstand hinzubringt. Dieser Verstand wird, mit dem Grunde vereint, freischaffender Wille, dessen Geschäft die Anordnung der Natur oder des bisher regellosen Grundes ist. Aus dieser Verklärung des Realen durch das Ideale entsteht die Schöpfung der Welt, und zwar ist die stufenweise Entwickelung der Natur bis zum Menschen die Geburt des Lichtes, die Entwickelung des Menschen in der Geschichte die Geburt des Geistes. In jedem Naturwesen wirken zwei Principien, das dunkle Princip oder der Particularwille, und das göttliche Princip des Verstandes oder der Universalwille. Erst im Menschen sind beide vereiniget, wie sie im Absoluten vereiniget sind; ihre Unzertrennlichkeit ist die Möglichkeit des Guten und Bösen, in welcher die menschliche Freiheit besteht. Jedoch ist der empirische Mensch nicht frei; wie der Mensch jetzt handelt, so muß er handeln; aber dennoch handelt er frei, weil er sich selbst von Ewigkeit her frei zu dem gemacht hat, was er jetzt nothwendig ist. Auf dem Kampfe des Eigenwillens mit dem Universalwillen beruht im Großen die Geschichte der Menschheit, wie die Geschichte der Natur auf dem Kampfe des Grundes mit dem Verstande; das Ende der Geschichte ist die Versöhnung des Eigenwillens und der Liebe, die Herrschaft des Universalwillens, so daß Gott Alles in Allem, und die anfängliche Indifferenz zur Identität erhoben ist. — Die ganze bisherige Entwickelung zeigt schon den successiven Übergang Schellings von dem, was er seine negative Philosophie nennt, zur positiven; zugleich zeigt sie, wie sich die Potenzenlehre der negativen Philosophie allmählig aus seinem Geiste hervorarbeitete. Wir finden da das absolute Subject-Object $= \pm A$ der Identitätslehre, die Weltseele $= a^0$, endlich das Absolute als solches $= A^0$, dessen reines Daß die absolute Voraussetzung der positiven Philosophie abgibt. Aber dieß Daß ist auch das Einzige, was Schelling für die Überweltlichkeit Gottes zu retten weiß; das Was oder Wesen ist bereits mit jenem der intelligiblen

Welt identisch. Allerdings ist Gott vor aller Welt als absoluter Geist da; aber er wird sich erst im Gedanken an die ihm mögliche Welt als Gott inne. Allerdings ist Gott als absoluter Geist der vollkommen freie; aber der absolute Wille dient der positiven Philosophie nur dazu, die Möglichkeit eines außer-sich-Seins Gottes erklärlich zu machen. Die Welt ist allerdings eine Setzung Gottes; aber nicht eine gottgesetzte Realität, sondern eine gottgesetzte Erscheinung. Die ontologische Trinität, welche die constitutiven Momente der absoluten Persönlichkeit in sich faßt, will nach Schelling's ausdrücklicher Angabe bloß modalistisch verstanden sein; die christliche Dreieinigkeit realisirt sich erst durch die Schöpfung. Der Satan ist kein concretes Wesen, sondern ein durch den Menschenfall entfesseltes, aus den Schranken der Geschöpflichkeit getretenes Princip, das Princip des Anfanges, welches der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtsein zu Grunde liegt. Die Engel, die guten sowol als die bösen, sind keine Geschöpfe, sondern bloße Potenzen, d. h. mit der Erschaffung des Wirklichen zugelassene oder begründete Möglichkeiten, die guten Engel die gesollten und durch Schuld des Menschen nicht actuirten Möglichkeiten, die gefallenen Engel die nicht gesollten, aber durch Menschenschuld verwirklichten Möglichkeiten, analog den durch Gründung eines Staates gesetzten Möglichkeiten nicht gesollter Verbrechen gegen die Ordnung des Staates.

Baader pflegte den Zeitbegriff eines philosophischen Systems den Tiefmesser desselben zu nennen; eben so könnte man den Dreieinigkeitsbegriff eines speculativen Theologen den Gradmesser seiner Christlichkeit nennen. Bei Schelling ist nun Gott schon absoluter, vollkommener Geist, ehe es zum Hervorgang des Sohnes aus dem Vater kommt, und der Geist bleibt Potenz, bis er der Menschheit in Kraft der durch Christus bewirkten Versöhnung mit dem Vater immanent geworden, welche Immanenz aber natürlich erst im künftigen dritten Weltalter, d. i. nach Ablauf der Zeit eintreten wird. Schelling erweitert die drei von Abt Joachim unterschiedenen Geschichtsepochen und Offenbarungszeiten der Menschheit auf Erden zu drei kosmischen Epochen oder großen Weltzeiten (*χρόνοι αἰώνιοι*): die Zeit der ausschließenden Macht des Vaters vor der jetzigen Schöpfung, die Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Sein dem Sohne übergeben, die Zeit, in der keine Zeit mehr sein wird, die also selbst Ewigkeit ist. Übrigens verwahrt sich Schelling gegen eine

Identification seiner Speculation mit den häretischen Abweichungen von der orthodoxen Lehre eben so gut, wie gegen die Unterstellung eines Bestrebens nach Übereinstimmung mit dieser letzteren. Wie er seine Lehre von dem vor der Welt seienden Gotte im Gegensatze zur christlichen Dreieinigkeitslehre ausdrücklich als Monotheismus bezeichnet (aus welchem durch Vermittelung des Herausgehens Gottes aus sich die Lehre von der schließlichen Alleinheit Gottes entwickelt wird), so setzt er die Joachim'sche Geschichtsansicht zu einem untergeordneten Momente seiner eigenen Anschauungen, zu einer Wiederholung der höheren und allgemeineren Zeiten im engeren und begränzteren Kreise herab; auch findet er es anstößig, wenn die Anhänger des „ewigen Evangeliums" das Evangelium Christi für ein bloß vorübergehendes gehalten haben sollten. An den Tritheisten tadelt er, daß sie mit Außerachtlassung des ersten Momentes im Trinitätsbegriffe, der Tautousie, sogleich die Heterousie gesetzt hätten, und darüber nicht zur Homousie hätten gelangen können, welche letztere aber nothwendig, um nicht mit der bloßen Tautousie zu coincidiren, durch die Heterousie bedingt sei, wie denn selbst der scharfsinnige, und auch von Lessing hoch geachtete Athanasius bemerkt habe: *οὐκ αὐτό τε ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον.* Die Herstellung dieser Homousie der drei Personen sei das Ende der Weltentwickelung, wo die drei Personen ineinander sein, und nur gleichsam der Exponent des in jeder aus ihnen dieselbigen (identischen) Substanziellen ein anderer sein werde — also die zur Homousie aufgeschlossene Tautousie.

Durch die Verknüpfung der Heterousie mit der Homousie unterscheidet sich nun vornehmlich Schelling's Dreieinigkeit von der Baader'schen Construction, d. h. mit anderen Worten, Baader will eine der kirchlichen Lehrformel congruirende Erklärung geben, während dieß ausgesprochener Maaßen gegen Schelling's Absicht ist. Innerhalb der Schranken der kirchlich verstandenen Homousie aber unterscheidet Baader gleichfalls, wie Schelling, einen doppelten, einen immanenten und emanenten Selbsterfassungsproceß, und läßt gleichfalls erst aus letzterem, den er als Steigerung der göttlichen Geistnatur zum absoluten Geiste faßt, die drei Personen aus Gott urspringen. Baader erklärt sich ferner entschieden dagegen, einen finsteren Naturgrund in Gott als Erstes zu setzen, wie Schelling in einer früheren Periode that. Aber er postulirt eine Leibwerdung

des göttlichen Subjectes (Wille, Wort, Geist), damit dieses in der aus sich hervorgestellten leibhaften Objectivität (Finsterniß, Blitz, Licht) ein Medium seiner Selbstspiegelung habe. Das Sichspiegeln ist, sich als Inneres mittelst eines Äußeren finden, und fällt mit jenem des Geistes als Lebens zusammen. „Der Geist ist die Mitte, wie das Centrum die Ausgleichung des Inneren und des Äußeren." Die in Gott gesetzte Natur für die Creatur selber genommen zu haben, sei Hegel's Fehler gewesen, während Böhme die Creation unmittelbar nur aus der dritten Geburt Gottes, der leibhaften, hervorgehen lasse. Baader vertheidiget die Schöpfung aus Nichts, und steht insofern über Schelling, dem die nach Außen gekehrten Potenzen des absoluten Geistes die Grundelemente und Grundursachen des Geschaffenen abgeben. Gleichwol wäre aber wieder zu fragen, ob der Unterschied zwischen göttlicher und creatürlicher Natur, göttlichem und geschaffenem Geiste ein wesenhafter oder nur ein gradueller sei, und ob nicht vielleicht Schelling consequenter denkt, wenn er den Seinsinhalt des absoluten Geistes aus sich heraustreten läßt, damit ihn dieser schließlich als einen in aller Weise entfalteten und vermittelten wieder in sich und unter sich fasse? Wenn Gott die unzertrennliche Einheit von Geist und Natur nach Außen abermals Geist und Natur setzt, was setzt er denn Anderes als sich selbst? Heißt das nicht, die Selbstgemination der göttlichen Selbstobjectivirung auf den Schöpfungsact übertragen? Hier zeigt sich, was zunächst die geschöpfliche Natur anbelangt, die speculative Wichtigkeit des scholastischen Begriffes der Materie; der es zum mindesten möglich macht, den Gedanken des Geschaffenen als eines von Gott wesenhaft Verschiedenen und mit Gott nur formal Identischen festzuhalten. Das Erschaffen der Geister ist rein nur als Hypostasirung gottgedachter Kräfte zu nehmen, welche, weil außer Relation zur Materie subsistirend, eo ipso innerhalb der Gränzen ihres Vermögens die formelle Identität mit Gott als intelligente Wesen hervorstellen. Dieser Act der Hypostasirung wird aber um so weniger mit Leibnitz als Effulguration zu nehmen sein, als Effulguriren an sich schon ein bloß bildlicher Ausdruck ist, und weiters auch die Frage ist, ob der durch das Bild versinnlichte Gedanke denkbar und geistig faßbar ist, d. h. ob ihm wirklich ein metaphysisch möglicher und richtiger Gedanke entspreche. Weit eher möchte das durch göttlichen Contact bewirkte Aufflammen oder Aufleuchten eines außer

Gott gesetzten Lichtherdes ein passendes Bild der Formirung der geschaffenen Geistsubstanz geben, welche Formation jedoch selbstverständlich mit dem Setzungsacte sachlich Eins ist, während sie bei Setzung der Natursubstanz nur der Zeit nach mit der Setzung coincidirt, indem die reine Materie für sich nicht subsistirt. Somit genügt für den Engel das bloße creare, welches als solches auch schon das formare ist, bei den Naturobjecten und Naturwesen aber ist neben dem creare auch das formare nothwendig, beim Menschen hingegen wird vermöge der besonderen, von Geist und Natur verschiedenen Eigenartigkeit seines Wesens, die neben jenen Beiden ein eigenthümliches Drittes, den Auszug des ganzen Schöpfungswerkes constituirt, ein eigenes facere erfordert, gemäß dem Schriftworte: Creavi eum, formavi eum et feci eum. Nimmt man das facere als: den Menschen zum Menschen machen, so hat man (in Hinsicht auf 1 Mos. II, 7) an die substanziirende Hauchung Gottes zu denken, die abermals etwas von der Leibnitz'schen, nur auf reine Geister anwendbaren Effulguration ganz Verschiedenes bedeutet, nämlich einen substanziirenden Act, dessen Wirkung im Menschen etwas setzt, in welches alle höheren annoch schlummernden Potenzen des Menschengebildes aufgenommen werden, so daß das tragende Centrum seiner Existenz ganz in sein höheres geistiges Sein fällt, und die den inneren Menschen befassende organische Leiblichkeit durch diesen continirt und sustentirt ist, nachbildlich analog dem Continirtwerden und Getragensein der Welt durch Gott. Gleichwie aber Gott, obwol er in Allem unmittelbar gegenwärtig ist, doch das Höhere durch das Niedere regiert und erst am Ende der Zeiten Alles in Allem sein wird, so war auch das dem Menschenleibe eingehauchte Lichtwesen in Ausübung seiner Herrschaft über ihm dienenden Kräfte des Menschenwesens durch die hierarchisch organisirte Randordnung derselben beschränkt, und sollte eine unmittelbare Herrschaft über alle im Menschen gelegenen Kräfte erst als Vollendungsziel einer normalen Entwickelung des geistig-sittlichen Menschen erlangen.

Gehen wir von Baader's Trinitätsbegriff auf jenen Leibnitz's zurück, so finden wir den von Baader so nachdrücklich betonten Gedanken, der in der neueren Speculation so siegreich hervorgetreten sei — nämlich den Gedanken des absoluten Subject-Objectes als absoluten Geistes —, allerdings angedeutet und auf das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit angewendet, jedoch nicht weiter ent-

wickelt [1]). Wir müssen Schelling's oben angeführten Worten — freilich aus ganz entgegengesetzten Gründen — zustimmen, daß die Grundlage der Leibnitz'schen Speculation, der Monadismus nämlich, einer weiteren Ausführung und Entwickelung dieser Idee nicht günstig war [2]); und so begnügte sich denn Leibnitz selbst mit den

---

[1]) Außer der bereits oben angeführten und von Schelling glossirten Stelle gibt es noch andere ähnlich lautende Aussprüche Leibnitz's über die speculative Deutung des Mysteriums der göttlichen Trinität; z. B.: Je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre object immediat, et agit sur moi-même, en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils different par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue. Remarque sur le livre d'un Antitrinitaire.

[2]) Man kann mit Grund sagen, daß der eigentliche speculative Gehalt der Leibnitz'schen Monadenlehre durch Schelling an's Licht gezogen worden sei. Wir wollen zur Verdeutlichung dessen eine Stelle aus Schelling's Methode des akademischen Studiums (Vorles. 11) ausheben, die zugleich auch zeigen dürfte, worin sich Schelling mit Leibnitz, auf welchen er schon frühe mit begeisterten Worten hinwies, begegnet habe: „Um die Natur als die allgemeine Geburt der Idee zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Object zu sein; denn kraft desselben ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondern Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben. Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht todt, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deßwegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besonderen Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen. Kraft dieser Mittheilung sind sie, gleich Gott, productiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden, und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und

alten analogischen Erläuterungen des Mysteriums durch die den drei Personen specifisch appropriirten Eigenschaften der Macht, Weisheit und Liebe, ohne sich in nähere Bestimmungen hierüber einzulassen [1]). Deßungeachtet finden sich in den wenigen Worten, die er darüber in seinem System der Theologie spricht, zwei Äußerungen, welche zu Baader's Ansicht sich in Beziehung setzen lassen; die eine, wenn er den Vater als fons divinitatis bezeichnet, aus welchem die Begriffe der Dinge oder die Wahrheiten entstehen — die andere, wenn er sagt, daß diese Wahrheiten von der Weisheit (oder dem Sohne) umfaßt seien. Durch die erstere Behauptung ist wenigstens indirect Baader's Philosophumenon von dem immanenten Processe in Gott ausgeschlossen; durch die zweite seine Ansicht von der sapientia ingenita in Gott affirmirt.

Baader kommt so oft darauf zurück, daß er die Unterscheidung einer sapientia ingenita und genita bei Thomas gefunden [2]); dieß

---

für sich ohne Zeit, vom Standpunct der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders, als durch innere und wesentliche Gleichheit Eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst, und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objectiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dieß geschieht in der Vernunft, welche demnach Centrum der Natur, und des Objectivwerdens der Ideen ist."

[1]) Solita est autem antiquitas, et ut mihi videtur, sapienter et ad captum nostrum accommodate, mysterium hoc illustrare analogia trium potissimarum mentis facultatum, sive agendi requisitorum, quae sunt posse, scire, velle, ita ut Patri tanquam fonti divinitatis potentia, Filio tanquam Verbo mentis sapientia, Spiritui Sancto autem voluntas sive amor adscribatur. Nam ex divinae essentiae virtute sive potentia promanant ideae rerum, sive veritates quas sapientia complectitur, atque inde postremo pro cujusque perfectione objecta voluntatis fiunt; unde ordo quoque divinarum personarum declaratur. Systema theologiae (ed. Mogunt. 1820) p. 30.

[2]) Deus manifestat intellectum suum, generando filium, secundum quod

beweist nun, daß der Gedanke einer Selbstobjectivirung der absoluten Intelligenz, und der hiedurch sich vollziehenden Selbstverwirklichung der absoluten Persönlichkeit (letzteres wenigstens mittelbar) schon seit Augustinus im Bewußtsein und in der gleichsam unwillkürlichen Tendenz der christlichen Speculation lag [1]); und jedenfalls hat die Augustinisch-scholastische Speculation das unschätzbare Verdienst, dadurch, daß sie in der höchsten Gradkategorie des Seienden, in jener der Intellectivität den erklärenden Grund der göttlichen Selbstmanifestation suchte, jedem Versuche, nach einer niederen, minder zureichenden Kategorie zu greifen, z. B. nach einer rein ontologischen oder bloß dynamischen oder bloß biologischen, vorgegriffen zu haben. Die Idee einer in drei wesenhaften Momenten ihrer denkenden Selbsterfassung sich abschließenden absoluten Persönlichkeit konnte doch erst auf Grundlage dieser Auffassung erweckt werden; andererseits ist es so natürlich, daß die Aufmerksamkeit und Sorgfalt der älteren Speculation vornehmlich darauf gerichtet war, der ungläubigen Vernunft gegenüber, die an der Einheit mit Ausschluß der Dreiheit festhielt, die Entfaltung zur Dreiheit aufzuzeigen, und die Dreiheit mit der substanziellen Wesenseinheit zu vermitteln. Daß die trinare Wesensentfaltung zugleich die absolute Selbstvermittelung und Selbstmanifestation der absoluten Einheit sei, ist ein Gedanke, der erst in der christlich gebildeten Vernunft erwachen und anklingen konnte, und dieß auch erst dann, wenn er in einem entschiedener hervorgetretenen Persönlichkeitsbewußtsein einen Halt- und Stützpunct fand, und zugleich durch den Gegensatz zu dem in eine bewußte Negation der Persönlichkeitsidee sich herausbildenden Pantheismus zur Ausgestaltung seiner selbst gedrängt wurde. Ein weit näher liegendes und dringlicheres Bedürfniß war es für jene Zeiten in Absicht auf die immanenten Verhältnisse des göttlichen Seins, den richtigen theologischen Sprachgebrauch zu fixiren und ein System theologischer Bestimmungen herauszuarbeiten, durch welches jede nachfolgende Speculation zum Voraus in genau angegebene Gränzen

---

manifestat se apud se ipsum. Verbum Dei dicit quamdam emanationem intellectus et exitum in manifestationem sui. Gent. IV, c. 11.

[1]) Mit voller Bewußtheit trat diese Tendenz bei Marius Victorinus und später bei Tauler hervor. Vgl. die aus Beiden ausgehobenen Stellen in Staudemaier's Dogmatik, Bd. II, S. 634, Anmerkung.

gewiesen und einer Reihe funester Irrthümer und unzulänglicher Deutungsversuche auf christlichem Standpuncte vorgebeugt war. Denn das Unvermögen der von den kirchlichen und theologischen Bestimmungen abweichenden neueren Speculation, über die göttliche Trias etwas philosophisch Tiefes und christlich Wahres zu sagen, hat sich doch gewiß hinlänglich manifestirt; man denke z. B. nur an die lahmen Bestimmungen des absoluten Geistes bei Hegel und noch neuestens bei Schelling. Auch Baader hat es vergriffen, wenn er, um für den Inhalt des göttlichen Lebens Spannung und Fülle zu gewinnen, die Natur in Gott hineinnimmt, um einen wesenhaften Geist zu gewinnen, statt daß er von der Idee der Persönlichkeit ausgegangen wäre, und die Geistigkeit als denknothwendige Qualität der Persönlichkeit überhaupt, und somit auch der absoluten Persönlichkeit begriffen hätte. Die Geistigkeit als Qualität der Persönlichkeit zu fassen, drängt der Gegensatz zum Pantheismus; mit dem Begriffe des Geistes für sich allein reicht man nicht aus. Auch dem Pantheismus ist Gott Geist, und der Geist schlechthin oder der absolute Geist, welcher eben deßhalb jede wesenhafte Realität eines Geistes außer Gott ausschließt. Aber eben deßhalb sagt die Schrift nicht: „Gott ist der Geist," sondern: „Gott ist ein Geist," womit auch schon angedeutet ist, daß das wesenhaft Unterscheidende zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste nicht in der Geistigkeit als solcher gelegen sein könne. Denn diese drückt dasjenige aus, worin Gott und die creatürlichen Intelligenzwesen bei wesenhafter Verschiedenheit miteinander formal identisch sind. Nun ist wol dasjenige, was Gott ist, oder sein Wesen, für uns schlechthin unfaßbar; aber so viel vermögen wir zu erkennen, daß er als absolute Intelligenz und absoluter Wille, d. i. als absolute Persönlichkeit die absolute Ichheit sein müsse, während die geschaffenen Intelligenzen nur relative Ichheiten sind, und was unter ihnen steht, völlig ichlos ist[1]). Schließt Ichheit Vermögen der Selbsterfassung in sich, so wird die absolute Ichheit absolute Erfassung seiner selbst sein, die nicht ohne Selbstschauen gedacht werden

[1]) Relative Ichheit ist geschöpfliche Repräsentation des *λόγος ἐνδιάθετος*, das ichlose Sein als bloßer Ausdruck der Idee ohne Vermögen der Ideenfassung specifische geschöpfliche Repräsentation des *λόγος προφορικός*. (In solcher Art hätte denn das aus-sich-Herausgehen Gottes als solches sein Gegenbild in der Schöpfung.)

kann; die Anschauung setzt aber voraus, daß das Anschauende ganz und gar sich Object geworden sei, ohne aufgehört zu haben, Subject zu sein, was nicht anders als durch Selbstgemination geschehen kann, gleichwie die Affirmation der wesenhaften Identität des Anschauenden und Angeschauten zur Trigemination führt. So viel, und daß diese Drei das Eine göttliche Wesen sind, läßt sich, vom Gedanken der Ichheit ausgehend, erkennen; die Trigemination ist absolute Formirung des dem creatürlichen Denken unerfaßbaren göttlichen Wesens [1]). Alles Weitere, was noch als speculativer Denkinhalt hieraus abgeleitet werden soll, kann nur mehr auf den speculativen Weltgedanken sich beziehen, soweit dieser aus seiner Beziehung auf die christliche Gottesidee Licht gewinnen soll. Dieser Weltgedanke ist übrigens in Gott so gewiß mit dem Gedanken seines eigenen Selbst gegeben, als Gott die absolute Allheit ist, und deßhalb auch als solche sich im ewigen Worte faßt; in diesem Gedanken der absoluten Allheit ist aber zugleich die Supereminenz Gottes über alle möglichen Arten und Grade seiner Darstellbarkeit und Nachahmbarkeit nach Außen, so wie die durchgängige creatürliche Bedingtheit des nach Außen Gott offenbarenden Seins enthalten, so daß Gott, indem er sich als absolute Allheit denkt, eben hiemit auch den geschöpflichen Charakter der ihn relativ nachbildenden Allheit, und alle mit der Geschöpflichkeit als solcher gegebenen Bestimmtheiten der geschöpflichen Bedingtheiten affirmirt [2]).

---

[1]) Ein exacter Ausdruck für die Vermittelung der Einheit und Dreiheit in Gott ist nur vom Standpuncte des scholastischen Ontologismus aus möglich; man wird sagen müssen, die göttliche Dreieinigkeit ist die absolute Ausgleichung von Nominalismus und Realismus, wie diese eben nur im absoluten Sein, dem actus purus, möglich ist.

[2]) Daß es im Geiste der Thomistischen Anschauung lag, die absolute Selbstvollendung des göttlichen Lebens im trinitarischen Processe als absolute Voraussetzung des göttlichen Weltsetzungsactes zu fassen, und daß Thomas, wenn er den Pantheismus eines Schelling und Hegel gekannt hätte, aus der Trinitätslehre dieselben antipantheistischen Folgerungen gezogen haben würde, welche die heutige christliche Speculation daraus ableitet, läßt sich mit Grund annehmen, wenn man z. B. folgende Stelle liest: Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum et per suum amorem qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas, 1 qu. 45, art. 6.

Freilich, die trinare Urgliederung der Weltcreatur als des nach Außen gestellten Gegenbildes der dreifaltigen absoluten Persönlichkeit, so wie das in dieser Urgliederung bereits objectiv hingestellte Grundgesetz der dialektischen Denkbewegung ist eine dem Thomistischen System noch fremde Idee, keineswegs aber eine solche, welcher durch den Geist der Thomistischen Speculation präjudicirt wäre. Man könnte vielmehr an die Thomistisch-Aristotelische Idee des ordo, der als solcher nothwendig differente Glieder in sich schließt, anknüpfen; und der Hinweis auf die Nothwendigkeit, für die einander antithetisch sich gegenüberstellenden differenten Glieder die vermittelnde Synthese zu suchen, möchte durch die seither erfolgte Weiterentwickelung der kirchlich-dogmatischen Anthropologie angezeigt sein. Die zum höchsten Gipfel geschöpflicher Ehren erhobene heilige Jungfrau tritt ja nunmehr im katholischen Systeme klar als die vollendetste Creatur, als das vollkommenste Ebenbild und Gegenbild [1]) Gottes und als concrete Personification der geschaffenen Weisheit Gottes (d. i. der Weltidee) hervor, gleichwie Christus die concrete Personification der ungeschaffenen Weisheit des ewigen Vaters ist [2]).

---

[1]) Die Gegenbildlichkeit sowol als die Ebenbildlichkeit liegt in ihrer dreifachen Beziehung zur göttlichen Dreieinigkeit als Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes, Braut des göttlichen Geistes enthalten.

[2]) Die Thomistische Theologie vergangener Zeiten mußte insofern hinter dieser Auffassung der Bedeutung der heiligen Jungfrau zurückbleiben, als ihr die centrale Stellung des (seiner Idee nach genommenen) Menschen im Weltganzen entgieng. Von minderem Belange ist die hinsichtlich der Thomistischen Auffassung der vollkommenen Sündelosigkeit der heiligen Jungfrau beregte Schwierigkeit. Schon ältere Thomisten, wie ein Seraphinus Cavponi de Porrecta († 1614), haben gezeigt, daß sich aus Thomas' Äußerungen keineswegs ein, wenn auch nur einen Augenblick währendes wirkliches Behaftetsein mit der macula originis, sondern nur ein debitum illam incurrendi ergebe — vorausgesetzt, daß sie nicht, wie eben die Kirche von jeher glaubte und nunmehr förmlich lehrt, durch eine besondere Huld und Auserwählung von Gott dieser Nothwendigkeit entrückt wurde. Sie war aber, läßt sich hinzufügen, in Gottes Denken von Ewigkeit her dieser Nothwendigkeit entrückt, weil sie von Ewigkeit her als die zweite Eva von Gott vorausgeschaut und vorherbestimmt war, und diese ihre Bestimmung mit der Idee ihrer Persönlichkeit vollkommen coincidirte. Läßt sich aus Thomas' Worten kein actuelles Behaftetsein der heiligen Jungfrau mit der Erbschuld folgern, so wird man wenigstens zufolge der zeitlichen Geschiedenheit von

Schelling wirft der älteren Metaphysik, der scholastischen nämlich, und folglich auch der Thomistischen, vor, daß sie Gott als bloßes Einzelwesen aufgefaßt, und zur Idee eines ens universale sich gar nicht habe erschwingen können. Das Wahre ist, daß Schelling den Thomismus nicht kannte, und aus dem oberflächlichen Einblicke in eines der letzten Erzeugnisse des bereits abgeschwächten Geistes dieser Schule ein ganz unrichtiges und verworrenes Bild der Thomistischen Doctrin sich abstrahirte [1]). Es ist nicht wahr, daß den Thomisten das ens divinum als genus generalissimum galt [2]); vielmehr war es gemeine Lehre der Schule, daß das ens als solches außer aller generischen Bestimmtheit stehe. Somit konnte es einem Thomisten auch nie einfallen, die keiner Bestimmtheit unterworfene und deßhalb schlechthinige Realität für ein bloßes être indeterminé, d. i. für eine bloß generische Allgemeinheit zu halten. Gott war ihnen vielmehr in vollster Wahrheit ein ens universale und zwar das ens universalissimum; und wer die Thomistischen Beweise für das Dasein Gottes kennt, kann nicht mit Schelling sagen, daß sich die ältere Metaphysik damit zufrieden gestellt hätte, das Dasein Gottes als eines bloßen Einzelwesens zu beweisen. Denn eines der von Thomas vorgebrachten Argumente ist ja eben der Hinweis auf die Aufstufung der Dinge nach den Graden ihrer Güte und Wahrheit, woraus er auf das Vorhandensein eines Urwahren und Urguten schließt, welches als solches das maxime ens sein müsse. Dieß wird denn doch wol nicht anders, denn als ens universalissimum und als positivst erfülltestes Sein, mithin als directester Gegensatz zur leeren Unbestimmtheit, verstanden werden müssen? Ist Gott das ens maxime universale, so steht er eben an der Spitze einer Reihe von univer-

---

conceptia activa und passiva, eine in den Zeitintervall zwischen beiden Arten von Conception fallende actuelle necessitas incurrendi reatum peccati originalis als unabweisliche Consequenz der Thomistischen Auffassung zugestehen müssen, wofern nicht eine der conceptio passiva vorausgehende Weihung und Heiligung des Zeugungssamens, oder der Frucht desselben angenommen wird. Sollte, was die Schrift von dem geweihten und unbefleckten Samen Israels sagt, nicht hieher bezogen werden können?

[1]) Er citirt nämlich einmal gelegentlich des Benedictiners Placidus Rentz Philosophia ad mentem Angelici doctoris D. Thomae Aquinatis (3 Tomi, in 3. Auflage erschienen zu Cöln 1723).

[2]) Vgl. uns. Darstell. des Thom. Systems, Bd. II, S. 183 — 186.

sellen (geistigen) Existenzen, und auch noch die intellective Menschenseele ist quodammodo omnia; erst als physisches Wesen ist der Mensch singuläres Gattungswesen, und die Sinnendinge haben ihre logische und ideelle, d. i. generische und specifische Allgemeinheit bloß im menschlichen Verstande. Die Fähigkeit, den logischen Allgemeinbegriff in sich zu erzeugen, besitzt der Mensch als denkfähiges Wesen, die Fähigkeit, den specifischen Allgemeinbegriff zu erzeugen, als erkenntnißfähiges Wesen, beides in Kraft eines concreirten Lichtes, welches ihn zur intellectiven Auffassung des sinnlich wahrgenommenen Einzelobjectes (d. i. zur Erzeugung der intentio prima) wie zur Abstraction des logischen Allgemeinbegriffes (intentio secunda) aus der intentio prima befähiget. Als erkennendes Wesen hat er es mit dem Gegensatze von Universellem und Individuellem, als denkendes Wesen mit dem Gegensatze von Generellem und Besonderem zu thun. Jedes Genus schließt differente, einander zur Vollständigkeit des generischen Inhaltes ergänzende Species in sich. Dieß gibt durch sich selber den Begriff der Ordnung, welche dem denkenden Menschen im Bereiche seiner irdischen Erfahrung auch allenthalben, und zwar nicht bloß im Sein, sondern auch im Thun und Leiden der Dinge vornehmlich und sichtbar entgegentritt, indem er auch hier überall das differente Specielle und Besondere unter ein Höheres und Allgemeineres befaßt, von diesem abhängig und auf es bezogen findet, und diesen Ordnungscomplex in ähnlicher Weise wieder einem höheren eingegliedert findet u. s. w. Jede Ordnung setzt einen ordnenden Verstand, die Ordnung des Ganzen einen höchsten Verstand voraus, in welchem demnach die Gedanken der irdischen Dinge und ihrer Verhältnisse zueinander urbildlich existiren müssen. So erhebt sich der Mensch aus dem Bereiche der sichtbaren Welt in jenen der göttlichen Idealwelt, und überhaupt der übersinnlichen Welt, aber freilich nicht schauend, sondern nur schließend, nicht so sehr mehr das Was, als vielmehr nur das Daß erkennend, obwol überzeugt, daß für eine höhere Intelligenz, die nicht gleich der menschlichen specifisch der irdischen Erfahrungswelt proportionirt ist, sich da ein Reich höherer und vollkommenerer Wirklichkeiten aufthue, die dem Zeitmenschen nur in Kraft gottgewirkter Elevation durch göttliche Erleuchtung von Innen und durch äußere in Wort, Gestalt und Bild sich vernehmbar machende Offenbarung auf eine seiner zeitlich beschränkten Fassungskraft entsprechende Weise nahe gebracht werden

können. So scheiden sich also für den Zeitmenschen eine irdische und himmlische, weltliche und überweltliche, natürlich und übernatürlich erkennbare Sphäre von Erkenntnißobjecten, und obwol er den Muth des geistigen Strebens nicht aufgibt, und, wo keine Demonstration mehr anwendbar ist, wenigstens noch dialektische Probabilitäten aufspürt, wo keine unmittelbare Vorstellung möglich ist, noch analogisch zu erkennen sucht, und wirklich bis zum Höchsten und Letzten aufsteigt, um von allgemeinsten Gesichtspuncten aus eine Überschau alles darunter in wolgegliederter Ordnung Befaßten zu gewinnen bestrebt ist, so bleibt doch das Gebäude menschlicher Erkenntniß ein zeitlich unvollendbares; immerhin aber ist es etwas Großes um den Bau, der über dem sicheren Boden der irdischen Erfahrung auf breitesten Grundlagen hinangeführt wird zu Höhen, in welchen er dem staunenden Auge in lichtverklärten Wolken entschwindet und mit seinen höchsten Zinnen in die Räume der Ewigkeit hineinragt. Schelling selber gesteht, daß die alte (scholastische) Metaphysik etwas Großartiges an sich habe, im Vergleiche mit Hegel's logischem Dogmatismus, der, auf den bloßen abstracten Begriff gegründet, der widerwärtigste, weil kleinlichste von allen sei. Deßungeachtet ist Schelling, wie wir früher bereits vernahmen, mit der alten Metaphysik und der ganzen Art ihrer Ausführung nicht einverstanden; sie ist eine künstliche Zusammenfügung aus verschiedenartigen Elementen, kein organisches Ganzes, und nicht aus dem tiefsten Grunde einer lebensvollen Erkenntniß abgeleitet. Worin besteht nun die principielle erkenntnißtheoretische Differenz zwischen Schelling's Metaphysik und der scholastischen Metaphysik? Er gibt sie selber an, wenn er den scholastisch-Aristotelischen Satz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu — in jenen anderen verbessert: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in anima. Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Thomas sagt mit Aristoteles: Anima est quodammodo omnia. Schelling sagt in Platonischer Weise: Die Seele ist die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. Hiedurch kehrt sich natürlich das Verhältniß des erkennenden Subjectes zur erfahrungsmäßigen Wirklichkeit ganz um, die Erfahrung hat, statt den Stoff der Erkenntniß zu liefern, die Seele bloß zur Herausseßung des in ihr bereits potenziell vorhandenen Erkenntnißstoffes zu sollicitiren. Daher genügt Schelling der Zusatz nicht,

welchen Leibnitz dem Aristotelischen Ausspruche beifügte: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu „excepto ipso intellectu.“ Ja diese Correctur sei geradezu unpassend; da der Verstand, bloß materiell genommen, wirklich vom Anfange her ganz in der Seele ist. In der Seele sind also schon von vorneherein Begriffe, d. h. von aller Materie befreite, die bloße Form enthaltende Vorstellungen der einzelnen sinnlichen Dinge; aber sie sind in ihr bloß der Materie nach und bloß potenziell, und müssen durch den Geist zur Wirklichkeit erhoben werden, in welchem sie aber eben deßhalb nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen sinnlich empfundenen Dinge, sondern die Begriffe dieser Begriffe, d. i. die Allgemeinbegriffe sind, durch welche der Geist der Dinge mächtig und wissend wird. Dieser Geist ist aber, wie Aristoteles lehrt, ein zur Seele Hinzukommendes, und ebenso und ebendeßhalb das active Wissen in Bezug auf die Seele etwas rein Zufälliges. Wie mit den Begriffen, verhält es sich auch mit den Urtheilen und Schlüssen; wie die Seele begreift, so urtheilt und schließt sie auch schon im Thiere, durch den Geist aber werden die in der Seele unausgesprochenen und stets nur auf das Einzelne sich beziehenden Urtheile und Schlüsse zu wirklichen und allgemeinen erhoben. Der Geist übt aber diese Wirkungen zunächst nicht durch einen besonderen Act, sondern durch seine Gegenwart, durch sein bloßes Dasein; es ist nicht eine zufällige und vorübergehende, es ist eine bleibende und von seinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zustandes (einer *διάθεσις*), sondern vermöge seiner Natur ausübt, wie es die Natur (*ἕξις*) des Lichtes ist, die Farben der Körper, die eigentlich nur potentiâ sind, zu wirklichen zu machen; hieher gehört nach Schelling, was Aristoteles vom wirkenden Verstande freilich nur im Allgemeinen sage. Die derart erworbene Wissenschaft wird von Schelling, weil allen Menschen gemein, der natürliche Verstand genannt, und verhält sich, obwol actuell seiend, zur frei erworbenen Wissenschaft, an deren Zustandekommen der Wille Antheil hat, als potenzielles Substrat (*προϋπάρχουσα*). Die erworbene Wissenschaft aber ist, weil doch nur auf die sinnliche Welt bezogen, auch noch nicht die wahre und eigentliche Wissenschaft, sondern steht nur auf der Stufe des noetischen Erkennens; zum reinen ungemischten Denken selber (*νοεῖν*) wird der Geist erst mit dem rein und schlechthin Intelligiblen. Und auf dieser Stufe des Wirkens wird der Verstand, der auf der ersten

und untersten Stufe bloß leidender, und in der intellectiven Seele ist, schlechthin thätiger, weil nun erst von aller Voraussetzung, also von aller Materie wirklich geschiedener Verstand sein können.

Die Folgerungen, die sich hieraus für das Verhältniß der Schelling'schen Lehre zur Thomistischen ergeben, sind leicht zu begreifen. Dient alle Erfahrung nur dazu, den im Menschen bereits potenziell vorhandenen Erkenntnißstoff zur Actuirung seiner selbst zu sollicitiren, so kann auch die geschichtliche Offenbarung den Zweck einer Anregung zur Erzeugung der freien, durch selbsteigenes Denken geschaffenen Religion haben; der Hervorbringer dieser philosophischen Religion ist der Intellect (das transscendente Ich), der als solcher außer dem natürlichen Menschen ist, weil dieser selbst im Grunde nur der unwahre, durch Abfall des intelligiblen Menschen entstandene Mensch ist. Der wahre Mensch ist eben nur in der intelligiblen Welt zu Hause, und diese das ihm specifisch congruirende Object der Erkenntniß. Der wahre Anfang des Philosophirens kann daher nur mit einer kritischen Zersetzung und Aufhebung der auf Grund der natürlichen Erfahrung fußenden alten Metaphysik beginnen; und Hamann's Wort über Sokrates sei die beste Bezeichnung für das Ergebniß und die Bedeutung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft: „Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit" — sagt Hamann — „muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeschaffen werde." Dieser Übertritt ergibt sich für Kant und auch für Schelling auf dem Standpuncte des moralischen Bewußtseins; als sittliches Wesen — sagt Schelling — ist der Mensch der intelligiblen Welt nicht entlassen. Wir haben uns demnach als moralische Wesen mit unseren Gedanken in den Bereich der intelligiblen Ordnung der Dinge zu erheben, die allein die wahre Ordnung ist, und als Ideal-Ordnung alle in der Idee enthaltenen Möglichkeiten in sich schließt, die sich wechselseitig integriren, daher auch jede derselben durch einen bestimmten Menschen verwirklichet werden muß und die Schranke bezeichnet, durch welche zum Voraus die Lebensstellung des Menschen bestimmt ist. In dieser intelligiblen Ordnung fließen also die von den theologischen Thomisten unterschiedenen Ordnungen der sichtbaren und geistigen, natürlichen und übernatürlichen Ordnung zusammen. Das dem Menschen präsente Bewußtsein um diese Ordnung und um das

in ihr ausgesprochene Gesetz für den Einzelnen nennt Schelling das Gewissen, welches, den Willen bewegend, nichts Anderes als die im Seienden selber wohnende Vernunft ist, jene intelligible Macht, welche in der theoretischen Vernunft bloß als Ruhendes, als Object reiner Contemplation präsent ist. Insofern nun Schelling darauf dringt, dieses Object der Contemplation ja nicht mit Gott zu verwechseln, und die von Kant behauptete Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott als Säcularisation der Moral preist, behauptet er den Standpunct der mit der christlichen Gottesidee unvereinbaren Platonischen Ideenlehre. Schelling nennt diese außergöttliche Macht die potentia universalis, deren Verhältniß zu Gott, zur Ursache und zum Herrn des Seins wir bereits kennen. Bei Thomas ist das Sittengesetz von Verstand und Wille Gottes abhängig; bei Leibnitz nur mehr vom Verstande Gottes, weil der Wille keine andere als die vom Verstande erkannte beste Welt will und wollen kann; Kant und Schelling machen es von Gott ganz frei und stellen es als außergöttliche Macht hin, mit dem Unterschiede jedoch, daß Schelling es ausdrücklich als eine untergöttliche Macht faßt, indem die Potenzialität der Actualität, somit auch die potentia universalis dem actus purus untersteht. Das Wahre in Schelling's Ansicht ist, daß die moralische Ordnung nicht Gott selber, und das moralische Gesetz keine Bestimmtheit Gottes ist; eben deßhalb muß es aber, wenn es Gott unterstellt ist, Gott zum verursachenden Grund haben, und man wird in Bezug auf seine verbindliche Kraft sagen müssen, daß es, die Existenz sittlicher Wesen einmal vorausgesetzt, wenigstens nach seiner formalen Seite eben so nothwendig wie Gott selbst, die Nothwendigkeit seines materialen Theiles aber auf die freien Entschließungen der weisen Gottheit zurückzuführen ist. Hiernach erscheint Gottes Sein und Wirken als die absolute Voraussetzung aller moralischen Verbindlichkeit, in Bezug auf das Daß und Was und rücksichtlich des Was in Bezug auf Inhalt und Form der Verbindlichkeit; von einer Säcularisation der Moral, d. h. von einer Lostrennung derselben vom Gottesglauben kann sonach keine Rede sein. Die tiefere speculative Erfassung und Begründung von Wesen und Inhalt der sittlichen Verbindlichkeit wird sich aus der Idee des Menschen ergeben, der als Ineinsbildung der Weltgegensätze: Geist und Natur, das specifische Gegenbild der göttlichen Absolutheit ist, und daher im specifischen Sinne

die relative Absolutheit und absolute Relativität des geschöpflichen Seins zu bethätigen und zu bewähren hat; die relative Absolutheit durch Behauptung der geistigen Herrschaft über die dem menschlichen Geiste angebildete Naturobjectivität, die absolute Relativität durch die unbedingte Unterordnung seines geistigen Willens unter Gott, und unbedingte Beziehung seiner gesammten, geistig-sinnlichen Existenz und Thätigkeit auf Gott. Secundärer Weise sind die beiden Affirmationen relativer Absolutheit und absoluter Relativität sodann auch in das auf die Naturexistenz des Menschen gegründete Gattungs- und Gemeinschaftsleben zu übertragen, und werden zuvörderst den Gegensatz von Recht und Pflicht für das Gemeinleben überhaupt ergeben, weiters auf den Gegensatz von Höheren und Niederen, Gebietenden und Dienenden in der menschlichen Gesellschaftsordnung anzuwenden sein. Überhaupt kann aber nur der Mensch ein moralisches Wesen sein, weil er als specifisches Gegenbild der göttlichen Absolutheit Ineinbildung von Geist und Natur, und demzufolge an eine sittliche Entwickelung gebunden ist, durch welche er, der Gottgeschaffene, selbst auch wieder Schöpfer seiner sittlichen Existenz zu sein berufen ist. Das Gesetz der menschlichen Sitte ist in der gottgedachten Idee vom Menschen enthalten, und kann, trotz seiner unbedingten und unverbrüchlichen Geltung für den Menschen, so wenig eine Nothwendigkeit für Gott involviren, daß es vielmehr, weil der Mensch seiner Idee nach die specifische Verwirklichung geschöpflicher Bedingtheit ist, nur die specifische Affirmation der göttlichen Unbedingtheit in sich schließt, und demnach Gott, wenn er die sittliche Wahrheit als nothwendig denkt, im Gedanken an diese Nothwendigkeit nur seine eigene Absolutheit affirmirt. Das einzige für Gott Nothwendige ist, seine Absolutheit zu affirmiren, und insoweit das Sittengesetz Ausdruck dieser Affirmation ist, schließt es allerdings etwas für Gott Nothwendiges in sich, welche Nothwendigkeit aber eben nur Er selbst als der Absolute ist. In diesem Sinne, d. h. von der Idee der Gegenbildlichkeit ausgehend, kann man auch die Nothwendigkeit aller anderen sogenannten ewigen Wahrheiten erklären. Sie haben einmal sämmtlich die Existenz Gottes zur Voraussetzung, und insofern sind sie schlechthin von Gott abhängig; ihre von den Gegenständen, an welchen oder in deren Relationen sie erscheinen, unabhängige nothwendige Geltung besagt nur so viel, daß an dem außergöttlichen Gegenbilde Gottes

nichts Widersinniges (z. B. $2 \times 2 = 5$) wahr sein könne, weil durch einen solchen Widersinn des außer Gott Möglichen Gottes Absolutheit nicht affirmirt, sondern negirt würde. Das denknothwendige Wahre in den Dingen (z. B. daß die drei Winkel eines Dreieckes zwei rechten Winkeln gleich sind) ist eben Gott selber, daher affirmirt Gott im Denken dieser mathematischen Wahrheit nur sich selber, und gibt sich als absoluter Wahrheit Zeugniß. Denn was von den geschöpflichen Realitäten übrig bleibt, wenn man von allem Geschöpflichen und Determinirten an ihnen abstrahirt (nämlich die transscendenten Notionen ens, unum, verum, bonum), und es als selbstständige Realität faßt, ist eben Gott selber, der eigentlichst Seiende, eigentlichst Eine, Urwahre, Urgute.

Ist er dieß, so ist er die absolute und (als absolute Einheit, d. i. Unität, Unition, Unicität) incommunicable Allheit und der absolute Grund alles dessen, was außer ihm ist, und das Geschaffensein aus Nichts eine denknothwendige Grundbestimmung alles dessen, was außer Gott ist. Bei Schelling hingegen, der das Quid und Quod in Gott so trennt, daß doch nur das Quid der überseiende Gott (actus purus) ist, das Quod aber bereits, obwol göttlich, doch nicht mehr actu, sondern nur mehr potentia Gott ist, welche Potenzialität nur durch einen welterzeugenden und weltvollendenden Proceß zu actuiren ist — verhält es sich anders; er muß nothwendig den christlichen Schöpfungsbegriff verwerfen, und da ihm das göttliche quid nur als Voraussetzung seiner Welterklärung dient, so hat es für sein System auch nur insoweit Bedeutung, als es zum Zwecke dieser Erklärung dient; das göttliche Ansich ist ihm, soweit es nicht eben die Weltfülle in sich trägt, ein inhaltleerer Gedanke, die speculative Kosmologie die absolute Aufhebung der christlichen Theologie. Bei Thomas hingegen ist das Quod Gottes mit dem Quid Gottes absolut identisch, und daher incommunicabel; Gott kann wol etwas Wesenhaftes außer sich setzen, wie er selbst wesenhaft ist und weil er die Wesenhaftigkeit selbst ist; aber das Gottsein kann er nicht nach Außen mittheilen. Andererseits muß alle Wesenhaftigkeit außer Gott aus Gott als einziger Ursache erklärt werden, weil er die Wesenhaftigkeit selber ist. Eine Communicabilität des Gottseins kommt Gott nur ad intra zu, und eine solche kann ihm nicht abgesprochen werden, weil er, menschlich zu reden, ohne das Vermögen der Selbstsetzung nicht das vollkommenste

Sein wäre. Wenn nun die geschaffenen Realitäten nicht Ausflüsse der göttlichen Wesenheit sind, so müssen sie lediglich als Producte der göttlichen Wirksamkeit aufgefaßt werden, und geschöpfliche Realität heißt so viel, als Gewirktheit; das geschaffene Sein ist als solches Gewirktheit, und schlechthin nur diese, woraus weiter folgt, daß es schlechthin und fort und fort nur durch die göttliche Efficienz gehalten und getragen ist; diese Efficienz hinweggedacht, bleibt von der geschöpflichen Realität nichts übrig.

Man sieht sonach, der christliche Schöpfungsbegriff ist speculativ erreichbar und faßbar, obwol er, weil das reine Wirken besagend, schlechterdings nicht imaginirbar ist, während die emanatianistischen und dualistisch-manichäischen Lehren unter dem Einflusse des imaginirenden Denkens erwachsen sind. Dieß hebt namentlich auch Ventura hervor[1]), und gründet die Begreifbarkeit des mit dem Worte Schaffen ausgedrückten Gedankens auf die Unterscheidung zwischen imaginirendem und begreifendem Denken. Wenn ein Bayle die Unbegreiflichkeit des Schaffens aus Nichts an's Licht stellen wolle, so berufe er sich auf die Unvorstellbarkeit des Werdens von Etwas aus Nichts. Clarke vergleiche diejenigen, welche in's imaginative Denken versenkt den Grundsatz: ex nihilo nihil fit, vertreten, mit Kindern, welche sich die Finsterniß als eine greifbare Realität vorstellen, die durch das in sie eindringende göttliche Licht in dämmernden Morgen und hellen Tag umgewandelt werde.

Ob das göttliche Schaffen als ein Schaffen von Ewigkeit her gedacht werden könne? Hierauf muß, den speculativen Begriff des dreieinigen Gottes vorausgesetzt, mit Nein geantwortet werden. Der Act der göttlichen Selbstobjectivirung und Selbsterfassung ist nothwendig der Sache nach als erster und principaler Act Gottes zu denken; sein Wirken nach Außen als zweiter und secundärer Act. Nun affirmirt sich Gott durch den ersten Act als absoluten ewigen Anfang alles Seienden, als denjenigen, der die Ewigkeit selber ist; mithin schließt er durch denselben Act ein anderes gleichewiges Sein außer sich aus. Ist Gott derjenige, der die Ewigkeit selber ist, so kann alles Andere außer ihm nur an der Ewigkeit theilhaben; die Participation schließt aber den vollkommenen Besitz aus, das Participirende ist nicht das, woran es parti-

[1]) Ragione filosofica e la ragione cattolica, II, p. 476 ff.

cipirt, mithin das an der Ewigkeit Participirende nicht ewig. Die Äonen participiren im höchsten Grade am Ewigsein Gottes, sind aber nicht gleichewig mit Gott, mithin keine anfangslosen Wesen; das mit Gott Gleichewige kann nur in Gott selber sein. In niederem Grade als die Äonen, participirt der Zeitmensch am Ewigsein Gottes; was den Äonen actuell zukommt, besitzt er vorerst nur potenziell. Unter dem unvollendeten Zeitmenschen stehen die reinen Zeitwesen, deren Dauer nach Rückwärts und Vorwärts begränzt ist, weil sie nicht um ihrer selbst willen bestehen, daher auch nach Erfüllung ihrer Bestimmung wieder vergehen. Ihre Participation am Ewigsein Gottes ist demnach die schwächste, gleichwie die Materie, das Substrat aller rein zeitlichen Existenz, die schwächste aller denkbaren Nachahmungen Gottes ist, ein unfaßbarer Schatten der absoluten Wirklichkeit, die Gott selbst ist. Der Zeitmensch hat eine Zukunft, die Äonen und die reinen Zeitwesen haben keine Zukunft, erstere nicht, weil sie über der Zeit, letztere, weil sie unter der Zeit stehen, während der Mensch in der Zeit steht, daher er auch die Potenz hat, sie zu überwinden, welche Potenz zwischen der actuellen Macht und der Impotenz steht. Der seine Bestimmung verfehlende Mensch verfällt der zukunftlosen Außerzeitlichkeit, ohne die, die Zukunft bereits in lebendiger Gegenwart besitzende Überzeitlichkeit der Äonen erringen zu können. Die Materie ist als Substrat der Zeitwesen das Unterzeitliche, für sich genommen aber indifferent gegen den Zeitbegriff, daher aus ihrem Begriffe für sich genommen weder ihre Ewigkeit, noch ihre Zeitlichkeit gefolgert werden kann. Sie ist das vom zeitlich Seienden und Wesenden Umfaßte und Continirte, kann aber nur durch ein zum äviternen Sein bestimmtes Wesen vollkommen continirt werden. Dieses Wesen ist der Mensch, der vermöge seiner Bestimmung, das Substrat und Subject aller Zeitlichkeit vollkommen zu continiren, sich abermals als specifisches Gegenbild des alle Äonen in absoluter Continenz beherrschenden und unter sich haltenden Gottes offenbart; wie denn der Mensch auch als der seiner Anlage nach wahrhafteste und eigentlichste geschöpfliche Contentor des Raumes das specifische Gegenbild des in seiner Unermeßlichkeit den Raum absolut continirenden Gottes ist. In welcher Beziehung die Theorie von Zeit und Raum zur christlichen Dreieinigkeitslehre stehe, ist schon an einem früheren Orte erinnert worden; wenn hier darauf hingewiesen wird, daß die positive Be-

hauptung eines außerewigen Anfanges der Schöpfung auf die speculative Erfassung der christlichen Dreieinigkeitsidee gestützt werden müsse, so erhellt, warum die ältere christliche Philosophie — deren geschichtliche Aufgabe nicht die positive Neugründung einer specifisch christlichen Philosophie, sondern die religiöse Umbildung der Traditionen der vorchristlichen antiken Philosophie war, um sie zur Vorschule der specifisch christlichen Offenbarungslehren zu gestalten — von ihrem Standpuncte aus die Frage über den zeitlichen Weltanfang als eine philosophisch problematische behandeln mußte. Vom allgemein religiösen Standpuncte aus, d. h. mit Absehen von den aus der Dreieinigkeitslehre sich ergebenden speculativen Folgerungen, konnte nicht anders verfahren werden, und wir müssen der eindringlichen Klarheit und Consequenz jener großen Denker, eines Thomas Aquinas und Duns Scotus die vollste Anerkennung darüber zollen, daß sie aus ihren philosophischen Prämissen so denkrichtige Folgerungen zogen. Ein Albertus Magnus, Bonaventura, Richard von Middletown, Göthals, Marsilius, Toletus wollten in christlichem Interesse aus dem bloßen Begriffe des Schaffens oder der Creatürlichkeit als eines esse post non esse die Zeitlichkeit der Schöpfung erweisen; aber ein Cajetan, ein Silvester von Ferrara (vordem schon Herväus und Capreolus), ein Suarez sahen tiefer, und stimmten den Häuptern der beiden großen mittelalterlichen Schulen bei.

Die geistige Entwickelung der Menschheit steht unter der providentiellen Leitung Gottes, und geht nach unverkennbaren Gesetzen geschichtlicher Continuität vor sich. Die griechische Philosophie entwickelte sich unter dem unverkennbaren Einflusse von Elementen und Resten einer älteren, die Nachklänge der Uroffenbarung in sich befassenden Weisheit bis zur höchsten, außer dem Kreise der geschichtlichen Gottesoffenbarung erreichbaren Höhe des Gedankens. Ihre Ergebnisse wurden, so weit sie vom christlichen Standpuncte annehmbar waren, in die christlichen Schulen hinübergenommen, und nach den Forderungen des christlichen Gottesglaubens umgestaltet, rectificirt und modificirt; es war dieß eine Reformation der sogenannten natürlichen Erkenntniß des Menschen, d. h. der besseren Philosophie der Alten vom Standpuncte des christlichen Gottesglaubens, es handelte sich um eine mit der christlichen Religiösität vereinbare Weltlehre. Die hiezu adaptirte peripatetische Lehre

hielt sich ganz innerhalb dieser ihr zugewiesenen Schranken; der Platonismus hingegen, an sich inniger dem Christenthum verwandt, weckte und nährte fort und fort auch, unter den verschiedensten Modificationen, Neigungen zur tieferen geistigen Versenkung in die Mysterien der christlichen Lehre. Nebenher begann nun, vom Zeitalter der Entdeckungen angefangen, jene großartige Erweiterung der Naturkunde, deren Aufschlüsse natürlich nicht ohne Rückwirkung auf die philosophische Betrachtung der Natur sein konnten. Wenn es nun gewiß ist, daß, wie schon an einem früheren Orte erinnert wurde, die aus dem griechischen Geiste erzeugte plastische Anschauungsweise der Natur sich in ihrer allgemeinen Wahrheit immer behaupten wird, so läßt sich doch ebensowenig das Bedürfniß abweisen, die in den Denkepochen des neueren Europa nacheinander hervorgetretenen besonderen Anschauungsweisen, die mathematische, die dynamische und die organische, mit jener ältesten und, so zu sagen, natürlichen, d. i. mit der unbefangenen Anschauung des künstlerischen, genialen Natursinnes, zu vermitteln. Aus der richtigen Vermittelung muß sich das explicirte Verständniß der Idee der Natur ergeben, welches bei der tiefgehenden und vielseitigen Verschlungenheit des menschlichen Daseins mit jenem der ihn tragenden Natur nicht ohne Rückwirkung auf die Anthropologie bleiben kann, deren allgemeinste Grundbestimmungen als unverrückbare, durch die speculative Forschung philosophisch zu verificirende Normen gegeben sind. Die für die positiv christliche Philosophie aus der ideellen Naturbetrachtung, in Verbindung mit einer richtigen Psychologie und Geisteslehre zu gewinnenden und zum Theile bereits gewonnenen Ergebnisse sind: eine ideell vertiefte Societätsphilosophie, die in ihren weiteren Folgerungen das speculative Verständniß der Bedeutung der Tradition und der sichtbaren Kirche unterbauen muß; eine auf die tiefere Erfassung der im Naturdasein des Menschen gegründeten organischen Solidarität und Reversibilität gebaute Incarnations- und Erlösungstheorie; eine speculative Theorie des christlichen Sacramentes. An Anknüpfungspuncten hiezu fehlt es in der Thomistischen Speculation durchaus nicht; sie finden sich z. B. in der Thomistischen Idee von dem wenigstens analogisch erläuterten Zusammenhange des menschlichen Geschlechtes als eines großen Leibes, der als natürlicher Leib Adam, so wie als mystischer Leib Christum zum Haupte hat; in der Thomistischen Lehre von

einer nicht bloß moralischen, sondern physischen Wirkung der Sacramente. Geschichtsphilosophische Ideen, oder Andeutungen zur Begründung einer speculativen Theorie der Tradition, der Kirche u. s. w. darf man wol bei Thomas nicht suchen; denn was unbestritten im lebendigen Glauben Aller lebt, wird nicht Gegenstand einer philosophischen Apologie, und so konnte Thomas wol an Alles eher denken, als an einen speculativen Nachweis für das gute Recht der Tradition und für die Berechtigung der sichtbaren Kirche, die in seinem Zeitalter eben auf dem Gipfel der socialen Machtstellung stand. Dem stetigen Gange zufolge, welchen die geistige Entwickelung der Jahrhunderte einhält, sollte es eher zu einer Gesellschaftstheorie im Allgemeinen kommen, ehe an eine speculative Theorie der christlichen Gesellschaft gegangen wurde; erstere entstand in Folge der Herausbildung einer weltlichen Wissenschaft neben der heiligen Wissenschaft, und begründete sich auf einer zur universalgeschichtlichen Anschauung erweiterten anthropologischen Grundlage. In diesem Sinne sind die Leistungen eines Hugo Grotius und Vico aufzufassen, welcher letzterer bereits auch das traditionelle Element und den historischen Charakter aller Cultur und Civilisation nachdrücklichst betonte. Es bedurfte aber jener erschütternden Katastrophe, die im letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts, durch die wachsende Macht des Unglaubens und der verweltlichten Denkart herbeigeführt, bis zur grundsätzlichen Verneinung aller Christlichkeit und Religiösität sich steigerte, um die europäische Gesellschaft, die französische namentlich, daran zu erinnern, daß die gesammte Cultur und Bildung des civilisirten Europa auf christlichen Grundlagen beruhe, daß der religiöse Glaube der tiefste Halt der socialen Gesittung, und der Bestand von Recht und Gesetz, Staat und Gesellschaft letztlich durch den erhaltenden Einfluß der Kirche bedingt und getragen sei. Daher denn auch die durch hervorragende Geister geleitete entschiedene Reaction gegen die Freigeisterei des vorigen Jahrhunderts in kirchlichen und weltlichen Dingen, und die Gründung einer neuen philosophischen Schule, der sogenannten theologischen, welche, obwol mannigfaltige Elemente und Strebungen in sich vereinigend, doch in der Absicht einig war, die Glaubensmächte im Bewußtsein der gebildeten Zeitgenossen wieder zu erwecken, und die wissenschaftliche und politische Bildung des Jahrhunderts durch ideelle religiös-christliche Vertiefung und Wiedererweckung aller

besseren Traditionen der Vergangenheit auf ihre wahren und echten Grundlagen zurückzuführen. Es ist in diesen Bestrebungen ein gewisser stetiger Entwickelungsgang nicht zu verkennen, welcher sich übrigens genau und streng innerhalb der durch die nationelle Eigenheit der französischen Bildung und Denkart gezogenen Gränzen geistiger Auffassung und Durchdringung hielt, innerhalb dieser Gränzen aber von allgemeinsten Problemen und Grundfragen allmählig auf eine speculative Durcharbeitung des gesammten christlichen Lehrgehaltes hinführte, somit auf dem Gebiete der theologischen Speculation seine wissenschaftlichen Früchte zur Reife brachte. Das, was die Gegenwart eigentlich sucht, eine principielle, aus den metaphysischen Tiefen der menschlichen Denknatur geschöpfte Vermittelung der überlieferten christlichen Wahrheit, wurde freilich nicht erzielt, eine neue Ära christlicher Speculation ist durch die französische Schule nicht eingeleitet worden; sie leistete mehr im Verneinen falscher Principien, als in Ermittelung der wahren, positiven Principien; und der Umstand, daß sie einerseits die sociale Bedeutung der christlichen Principien in den Vordergrund stellte, andererseits vornehmlich der weltmännischen Denkart und der Auffassung der großen Gesellschaft die Sache durch das Mittel geistreicher und glänzender Darstellung mundgerecht machen wollte, ließ es zu einer tiefsten Vermittelung nicht kommen, drängte vielmehr bei einem in's Extreme gehenden Streben nach Unmittelbarkeit und wahrhafter Objectivität der Auffassung in die falschen Bahnen des Traditionalismus hinein. In Frankreich selber begann man zu fühlen, daß durch die, immerhin rühmenswerthen, Bestrebungen dieser Schule das eigentliche Ziel des geistigen Suchens der Gegenwart nicht erreicht sei; der französische Episcopat wehrte den Ausschreitungen des Traditionalismus [1]), Maret substituirte dem alleinzigen traditionellen Erkennen und Wissen die christlich gebildete Vernunft [2]) und daß man die

---

[1]) Tout le monde sait — sagt der Erzbischof Affre in einer Empfehlung der „christlichen Theodicee" Maret's — que le clergé de France avoit repoussait le système de M. de La Mennais précisément à cause de son opposition à la certitude rationelle constamment professée dans nos écoles; et tout le monde peut savoir que les Bossuet, les Fenelons, les Descartes ont raisonné; et que nous aussi raisonnons et discutons avec nos accusateurs.....

[2]) Notre philosophie dogmatique cherche à établir tous les rapports du

geistigen Errungenschaften der glänzenden Periode des siebzehnten Jahrhunderts nicht Preis geben dürfte, ist allgemeine Überzeugung des christlichen und theologischen Frankreichs.

Wenn man von der theologischen Schule der neueren französischen Philosophie spricht, so hat man vor Allen als einen ihrer ersten Vertreter den Grafen Joseph de Maistre zu nennen, welchem die katholische Welt die „Abendstunden von St. Petersburg" und das Buch „vom Papste" verdankt. Die Abendstunden enthalten eine Art religiös-speculativer Theodicee, und greifen dieser Absicht zufolge eine tiefernste und inhaltsschwerste Frage aus dem Systeme der religiös-gläubigen Weltanschauung der christlichen Denkart heraus; diese Frage wird denn auch in ihrer ganzen Schwere und Bedeutung gefaßt, und mit religiöser Tiefe und Schwunghaftigkeit behandelt. Der Abfall der Menschen von Gott am Anfange der Zeit, die durch die Abfolge der Geschlechter sich vererbende und stets wachsende Schuld, die nothwendige Zerrüttung des von Gott abgekehrten und gottverlassenen Seins erklären hinlänglich die schweren Leiden der Zeit, und geben der erhabenen Gerechtigkeit Gottes Zeugniß. Aber in der von Gott gegründeten Ordnung der Dinge sind auch bereits die erhebendsten und trostreichsten Hilfen für den Leidenden vorgekehrt. Die eine derselben ist das Gebet, dessen Macht und Wirksamkeit als Macht einer geistigen unsichtbaren Causalität höchster Art im Organismus der Weltordnung selber begründet ist; die zweite Hilfe ist die durch die göttliche Erbarmung gegönnte Möglichkeit, daß der Mensch den Menschen von der Sünde erlöse, daß der Unschuldige die Stelle des Schuldigen einnehme, für ihn bezahle, seine Vergehungen sühne und ihm Gnade und Verzeihung zuwende. Den Schluß des Werkes bildet eine tiefsinnige Genugthuungs- und Opfertheorie, auf welche wir noch zurückkommen werden. — Das Buch vom Papste weist die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer höchsten Auctorität im menschlichen Zeit- und Völkerleben nach. Das Gute soll herrschen, das Böse, wenn auch widerstrebend, dienen; dieß gehört zur gottgewollten Ordnung, und darum steht die berechtigte Auctorität unter höherem Schutze und hat göttliche Auctorität. Dieselbe hat demzufolge das Recht, jeden

---

dogme avec la raison, la science, le perfectionnement individuel et social. Maret, Theodicée chretienne, Paris 1850 (2ieme edit.), p. IX.

Widerspruch gegen ihre Anordnungen und Vorkehrungen im Voraus abzuweisen, und den Glauben an ihre Untrüglichkeit zu fordern. Eine solche behauptete und anerkannte Untrüglichkeit wohnt nun wirklich in verschiedenem Maaße und nach verschiedenen Graden der Auctorität der Herrschenden bei; eben deßhalb muß es zuletzt und zuhöchst auch eine höchste und schlechthin untrügliche geben. Diese kann nur im Papst und in den allgemeinen Kirchenversammlungen gesucht werden; und diesen höchsten Gewalten der menschlichen Societät steht demnach auch in politischen Fragen und Conflicten, namentlich im Streite zwischen Fürst und Volk, das höchste Schiedsrichteramt zu.

Dieß der Inhalt der Maistre'schen Anschauungen. Wie verhalten sich diese in Absicht auf die Mittel ihrer speculativen Begründung zu den auf dem Gebiete der christlichen Speculation vorausgegangenen Leistungen, und welche Stellung nimmt Maistre der neueren Philosophie gegenüber im Allgemeinen ein? Vorerst muß bemerkt werden, daß seine Anschauungen, obwol unter sich zusammenhängend, doch nicht als geschlossenes System von Sätzen sich geben wollen, sondern mehr als eine freie persönliche Überzeugung, die es liebt, die Zustimmung der Besten und Vorzüglichsten unter jenen, welche über die höchsten Angelegenheiten des Menschen nachdachten, für sich geltend zu machen. Es ist vor Allem der Gottesbegriff als Machtbegriff, der sich ihm in den Vordergrund stellt, und den letzten Stützpunct seiner Anschauungen abgibt — Gott als absoluter Herrscher, Träger und Leiter der Weltordnung, als erster und universeller Beweger des Weltganzen. Gott bewegt Alles, die Engel, die Menschen, die Thiere und die seelenlose Materie, Jegliches seiner Natur gemäß; dieses Bewegtsein aller Creaturen durch Gott ist in Wahrheit die Grundbestimmtheit aller geschaffenen Dinge, das ewige Gesetz des Universums (la loi éternelle). Der mit freiem Willen begabte Mensch wird dieser seiner vernünftig freien Natur gemäß von Gott bewegt. Wie aber Gott der absolut Mächtige ist, und sein Wille Alles beherrscht, so erweist sich der menschliche Wille, zufolge des verhängnißvollen Abfalles des Menschen von Gott, als der für sich ohnmächtige; von den drei höheren Potenzen seiner dreieinigen Geistnatur: Perceptionsvermögen, Ratiocinationsvermögen, Wille, sind die beiden ersteren durch die Sünde geschwächt, der Wille aber ist nicht bloß geschwächt, sondern völlig

gebrochen. Damit ist die theologische, Augustinisch-Thomistische Grundlage der Maistre'schen Anschauungen hinlänglich klar angedeutet. Demnach steht Maistre auch nicht an, zu bekennen, daß das Studium der Thomistischen Theologie die Grundlage jeder weiteren speculativen Forschung abzugeben habe; Thomas ist der Meister der Schule, in welcher man gelernt haben muß, ehe man zu selbstständigen Denkversuchen schreitet [1]). Ein solches Weiterschreiten auf Grundlage der Thomistischen Lehre liegt in der Natur der Sache; hätte Thomas um vier Jahrhunderte später gelebt, so würde er wie Bossuet oder wie Malebranche, oder wie beide zugleich gedacht haben [2]). Das System Malebranche's vom Schauen der Dinge in Gott ist ein prachtvoller Commentar zu den Worten des Apostels, daß wir in Gott leben und weben und sind [3]). Mit unverkennbarem Hinblicke auf Malebranche's Lehre von den occasionellen Ursachen

---

[1]) Saint Thomas... ne pouvait s'occuper des sciences, qui n'existaient pas de son temps, et dont on ne s'embarrassait nullement alors. Son style admirable sous le rapport de la clarté, de la précision, de la force et du laconisme, ne pouvait être cependant celui de Bembo, de Muret ou de Maffei. Il n'en fut pas moins l'une des plus grandes têtes qui aient existé dans le monde. Le génie poétique même ne lui était pas étranger. L'Eglise en a conservé quelques étincelles qui purent exciter depuis l'admiration et l'envie de Santeuil (Santeuil, ein Victoriner Chorherr und berühmter Dichter, † 1697). Puisque saint Thomas fut surnommé l'ange de l'école, c'est lui surtout qu'il faut citer pour absoudre l'école. Soirées, 2ieme Entretien. — Wir fügen diesem Urtheile Maistre's den Ausspruch Chateaubriand's bei, welcher von Thomas sagt: Génie tout à fait comparable aux plus rares génies des temps anciens et modernes, qui tient de Platon et de Mallebranche pour la spiritualité, d'Aristote et de Descartes pour la clarté et la logique.

[2]) Ce système de la vision en Dieu est clairement exprimé par saint Thomas, qui aurait été quatre siècles plus tard, Mallebranche ou Bossuet, et peut-être l'un et l'autre: „Videntes Deum omnia simul vident in ipso" (Gent. III, 59). Soirées, 10eme Entretien, Not. 2.

[3]) Le système de Mallebranche de la vision en Dieu n'est qu'un superbe commentaire de ces mots si connus de saint Paul: C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. Le panthéisme des stoïciens et celui de Spinoza sont une corruption de cette grande idée; mais c'est toujours le même principe, c'est toujours cette tendance vers l'unité. Soirées, 10ieme Entr.

erklärt Maistre, daß es zwischen einem starren Fatalismus und der gemeinsamen Überzeugung der Menschen von der Kraft und Wirksamkeit des Gebetes kein Mittleres gebe. Solche gemeinsame, im allgemeinen Bewußtsein der Menschen gelegene Überzeugungen zu verificiren, ist eine wesentliche Aufgabe des freien Denkens und Forschens, wenn es bei der Wahrheit bleiben soll; es gab seit jeher gewisse divinatorische Ahnungen der Menschheit, welche durch das Christenthum bestätiget und erklärt worden sind, so z. B. in Bezug auf Urschuld und Erbschuld des menschlichen Geschlechtes, ewige Dauer der jenseitigen Strafen. Eben so muß, bei der offenkundigen Schwäche und Unzuverläßigkeit der Einzelvernunft in philosophischen Fragen, die Auctorität ausgezeichneter Denker in den Vordergrund gestellt werden; den Ursprung der Ideen sinnlich und empirisch erklären wollen, hieße den Besten und Vornehmsten im Bereiche menschlicher Kunde von den höchsten Dingen: einem Pythagoras, Plato, Cicero, Origenes, Augustinus, Descartes, Cudworth, Lami, Polignac, Pascal, Nicole, Bossuet, Fenelon, Leibnitz, Malebranche widersprechen. Übrigens hängt die Lehre vom Ursprunge der Ideen mit jener vom Ursprunge der Sprache zusammen; der Mensch spricht aber, weil zu ihm gesprochen worden ist, in den ältesten Sprachen der Menschheit war die aus göttlichen Offenbarungen und Erleuchtungen geschöpfte Weisheit niedergelegt (in der weiteren Ausführung dessen ist Vico's Einfluß auf Maistre unverkennbar). Alle Wissenschaft ist aus Religion hervorgegangen; und es ist eine merkwürdige Fügung der göttlichen Providenz, daß die physikalischen Wissenschaften erst dann so rasch und großartig sich zu entwickeln begannen, nachdem die civilisirte Welt bereits christianisirt war und die Theologie zu einem festen wissenschaftlichen Lehrsysteme sich herausgebildet und zum principalen Range unter den Wissenschaften sich aufgeschwungen hatte. Nicht als ob die Religion von der Physik zu fürchten hätte, Religion und Physik stimmen ganz wol zusammen [1]); aber wer kennt nicht die Leidenschaft und den Hochmuth

---

[1]) Le Prophete-Roi ne plaçait sûrement pas le phénomène dont je vous parle dans un région trop élevée; puisqu'il le nomme, avec beaucoup d'élégance orientale, le cri de la nue; il a pu même se recommender

der menschlichen Herzen, Neigungen, die ganz zuverläßig den von der stolzen Sicherheit reicher Erfahrungskenntnisse eingenommenen Menschensinn im Voraus gegen die Zumuthung, die Gesetze und Wahrheiten einer höheren Ordnung mit gläubiger Demuth anzunehmen, eingenommen haben würden. Auf Anerkennung einer unsichtbaren geistigen Realität leitet übrigens schon der Begriff Ursache; die Begriffe Materie und Ursache schließen sich wechselseitig aus, die Materie ist ihrem Begriffe zufolge dasjenige, was nicht bewegt, sondern bewegt wird. Deßhalb kann Maistre es Baco von Verulam nicht verzeihen, daß dieser, der Bekämpfer der sogenannten Idola, sich selber ein idole d'echelle in seinem Kopfe formte, und durch eine Reihe materieller Ursachen auf eine letzte und allgemeinste physische Grundursache kommen wollte. Eine physische oder materielle Ursache kann es nicht geben, weil alles Physische als solches ein Gewirktes, ein Product ist; die vermeintliche Entdeckung physischer Ursachen besteht lediglich darin, daß man die Beziehungen noch unerklärter Phänomene zu anderen bereits erkannten Wirkungen im Bereiche des Naturdaseins ermittelt. So hat Newton seinen Namen unsterblich gemacht, daß er bestimmte Phänomene auf die Schwere bezog; er selbst aber sagte, er überlasse es seinen Lesern, zu beurtheilen, ob das Agens, welches die Schwere hervorbringt, materiell oder immateriell sei. Baco wagte, seinem Zeitalter, dem Zeitalter eines Kepler, Galilei, Descartes, welchen bereits Copernicus vorausgegangen war, sich als Instaurator der Wissenschaften anzukündigen; er wagte, das Licht, das um ihn her bereits leuchtete, zu läugnen. Die Naturwissenschaft verdankt ihm nichts; ein berühmter Landsmann von ihm und erster Chymist seiner Zeit (Black) gestand vielmehr, daß Baco die Entwickelung der Chemie aufgehalten und beeinträchtiget habe. Für alles Geistige, für Metaphysik, Psychologie, Theologie (natürliche und positive) gieng ihm der Sinn gänzlich ab; die Finalursachen in der Naturbetrachtung hielt er für

---

aux chimistes modernes en disant que Dieu sait extraire l'eau de la foudre, mais il n'en dit pas moins:

> **La voix de son tonnerre éclate autour de nous:**
> **La terre en a tremblé.....**
>
> **(Ps. LXXVI, 18.)**

Il accorde forte bien, comme vous voyez, la religion et la physique.

läſtigen Ballaſt, der den Gang der wiſſenſchaftlichen Forſchung hemme; er vergaß auf nichts, was einem höher ſtrebenden Bedürfniß irgend wie die Freude an der Platoniſchen Philoſophie, dieſer Vorrede von Menſchenhand zum gottgeoffenbarten Evangelium, zu verleiten geeignet war. Maiſtre's Abneigung gegen Baco [1]) erklärt ſich, wenn man weiß, wie ſehr die Encyklopädiſten ſich bemüht hatten, ihn zu einem der Ihrigen zu machen; der Nationalconvent hatte ſogar beſchloſſen, auf öffentliche Koſten eine franzöſiſche Überſetzung der Werke Baco's drucken zu laſſen, um den Fortſchritt der Vernunft und Aufklärung zu fördern. Bonald urtheilte über Baco gemäßigter und anerkennender als Maiſtre; Emery nahm ſeine angezweifelte Chriſtlichkeit in Schutz. Lamennais [2]) zollte ihm ſogar große Anerkennung als einem, der die Naturwiſſenſchaften vom Wuſte und Staube leerer Spitzfindigkeiten und lächerlicher Abſtractionen gereiniget und auf den einzig richtigen Standpunct, jenen der raiſonnirenden Beobachtung verwieſen habe; auch darin findet Baco Lamennais' vollen Beifall, daß er, zur Erzielung einer wenigſtens annähernden Gewißheit in philoſophiſchen Dingen, nebſt Anderem eine völlige Reform der angebornen Menſchenvernunft für nöthig halte, d. h. ſich zum Skepticismus bekenne. Wie Gratry ſich zu Baco verhalte, fanden wir bereits früher zu erwähnen Gelegenheit. So ſehen wir demnach das katholiſche Frankreich im Urtheile über Baco getheilt; Maiſtre und Gratry repräſentiren die beiden Extreme, in welche das ſchwankende Urtheil auseinander gieng. Es wäre übrigens nicht ſchwer, Maiſtre's Urtheil aus den Äußerungen berühmter Naturkundigen zu rechtfertigen. Allerdings hatte Laplace gerade das, was Maiſtre am meiſten beſtritt und für eine Unmöglichkeit erklärte, an Baco gerühmt, daß dieſer nämlich die causes generales der Phänomene erforſchen gelehrt habe. Bereits Biot aber ſchränkte dieſes Lob bedeutend ein, und John Herſchel geſteht zu, daß Baco im Grunde ſehr wenig zur Bereicherung der phyſikaliſchen Erkenntniſſe beigetragen habe, und ſelbſt die von ihm empfohlene Methode eigentlich nichts weſentlich Neues in Anregung

---

[1]) Maiſtre hinterließ ein beſonderes, gegen Baco gerichtetes Werk: Examen critique de la philosophie de Bacon (nach ſeinem Tode erſchienen zu Paris 1832, 2 Bde.).

[2]) Defense de l'essai sur l'indifference etc., p. 66 ff.

gebracht habe. Brewster ist gleich Herschel mit Baco im Princip einverstanden, meint aber, daß Baco's Methode für sich allein, ohne andere Hilfsquellen des forschenden Geistes, kaum zu irgend welchen erheblichen Entdeckungen geführt haben würde; er meint, ein Tycho Brahe, Kepler, Gilbert und Galilei hätten bereits vor Baco geleistet, was dieser in seinem Novum Organum als zukünftiges Ergebniß der Anwendung seiner Methode verheißen hätte [1]).

Nicht minder, als gegen Baco, ist Maistre gegen Locke verstimmt, dessen Werk über den menschlichen Verstand er als einen Complex von geistlosen Trivialitäten charakterisirt. Was würden die schmähsüchtigen Ideologen (lourds ideologues) des Napoleonischen Frankreichs sagen, wenn eine der Vorreden zu Malebranche's Werken in jenem Tone geschrieben wäre, wie jene zum Werke über den menschlichen Verstand? Übrigens fühlt sich Locke selber unvermögend, den ursprünglich angenommenen rein empirischen Standpunct festzuhalten; er muß gestehen, daß die allgemeinen Ideen weder durch die sinnliche Wahrnehmung, noch durch die Reflexion gegeben sind, sondern daß sie durch den menschlichen Geist geschaffen oder, wie er sich ausdrückt, „gefunden" werden. So wie Locke, ergieng es allen Philosophen, welche die angebornen Ideen bestritten; sie sahen sich zu gewissen Zugeständnissen an diese Lehre hingedrängt, sogar einen Condillac nicht ausgenommen, obwol dieser vielleicht am meisten unter allen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts sein angebornes Bewußtsein systematisch wegzuraisonniren trachtete. Locke hat keinen Verstand, Condillac keine Scham. Er erdreistet sich, die angebornen Vorstellungen des Thieres hinwegzuraisonniren; das Thier fliehe vor seinem natürlichen Feinde, weil es mehrere seines Gleichen bereits öfter durch denselben gefressen werden gesehen habe; und anderen Thieren, die das nicht sahen, sei es von ihren Müttern eingeprägt, den gefährlichen Feind zu fliehen. Auf die angebornen Ideen gründet sich die Möglichkeit des wissenschaftlichen Erkennens; wenn man sie (die idées premières) läugnet, so

[1]) J'ai vu — sagt Maistre (Soirées 5ieme Entr.) — le dessein d'un medaille frappée en son honneur, dont le corps est un soleil levant, avec la légende: Exortus uti aethereus sol. Rien n'est plus evidemment faux; je passerais plutôt une aurore avec l'inscription: Nuntia solis; et même encore on pourrait y trouver de l'exagération; car lorsque Bacon se leva, il était au moins dix heures du matin.

entzieht man aller Beweisführung die ersten nicht weiter zu beweisenden Principien der Beweisführung. Denn sollen die Principien abermals bewiesen werden, und so in's Unendliche fort, so geräth man in einen widersinnigen regressus in infinitum. Die Principien der Beweisführung müssen nicht bloß naturaliter nota, sondern sie müssen notiora sein, mehr erkannt, als die mittelst ihrer gefundenen Wahrheiten; denn alles Mittheilende muß das Mitgetheilte, mithin auch alles Lichtgebende das Licht in eminentem Grade enthalten. Diese Lichtfülle ist das im Menscheninneren ausgesprochene Wort, welches geistig erfassend (par la raison) der Mensch das verbum creatum als Abbild des ewigen ungeschaffenen Wortes in sich hervorbringt. Das hiedurch zum Bewußtsein gebrachte Allgemeine ist so wenig ein Resultat der Erfahrung, daß diese, für sich genommen, wenn auch unendliche Male wiederholt, immer etwas Vereinzeltes bleibt, und durch eine abgründliche Kluft vom Allgemeinen getrennt bleibt. So z. B. würde der Mensch durch bloße Erfahrung nie zum Begriffe einer bestimmten Zahl, z. B. Zwei kommen; die Erfahrung zeigt ihm bloß ein hie und da, dieß und das — aber „Zwei" muß der Mensch selber sagen, und sagt es innerlich, d. h. denkt es in Kraft jenes in seinem Inneren vor seinem Selbstdenken ausgesprochenen Wortes.

Diese Erklärung Maistre's ist merkwürdig und bezüglich der daraus gezogenen Folgerungen beachtenswerth. Er beruft sich auf Thomas' Definition des Erkennens als Ausgleichung des Erkennenden mit dem Erkannten, geht aber entschieden über Thomas hinaus. Allerdings hatte Thomas gesagt: Anima est quodammodo omnia, und durch diesen Satz die Möglichkeit, das Allgemeine zu denken, unterbaut. Aber das Allgemeine ist für Thomas stofflich in den Dingen enthalten, es ist durch die Dinge individuell repräsentirt; nach Maistre hingegen bringt es der denkende Mensch lediglich aus sich hervor, es ist den äußeren Dingen durchaus fremd, der Geist selber ist dieses Allgemeine, sofern er nämlich denkt. Demnach läßt Maistre mit Fenelon [1]) den von Thomas gemachten Unterschied zwischen Essenz und Kräften der Seele fallen, die Seele ist wesentlich Denknatur [2]).

[1]) Maximes des Saints, art. 28.

[2]) Si l'estimable Thomas a raison dans ce beau vers:

An Maistre's Lehre vom Worte, welches der Mensch ursprünglich in Kraft des in ihm ausgesprochenen ewigen Wortes dachte, knüpft Bonald an. Der Mensch denkt das Wort — sagte Maistre — ehe er den Gedanken ausspricht. Der Mensch kann gar nicht denken — fügt Bonald bei —, ohne daß das Wort in ihm bereits vorhanden wäre. Dieser Zusatz ist bedeutungsvoll; er führt Maistre's Lehre auf das Gebiet der Offenbarungstheorie hinüber, und erklärt alles höhere Erkennen und Wissen für ein wenigstens in radice ursprünglich Geoffenbartes und ausschließlich hieraus zu Erklärendes und zu Bestätigendes — abgesehen davon, daß, wie sich von selbst versteht, der Mensch ohne jene ursprüngliche Erweckung durch Gott auch zu keinem verständigen Erfahrungs- und Weltbewußtsein hätte gelangen können. Mit Recht urgirt Bonald die Macht des Wortes; aber er vergißt darüber dessen, der durch die ursprüngliche Action Gottes auf ihn des Wortes mächtig geworden ist, und in unwillkürlicher, durch die göttliche Action sollicitirter Ergreifung dieser Macht sich als Persönlichkeit bethätigte und verlautbarte (Personans = Persona). Dieser Machthaber des Wortes ist der Mensch in Kraft seiner geistigen Anlage, und affirmirt sich als solchen wenigstens mittelbar, wenn er sich als Ich-Seiendem das Denken beilegt, d. h. seine Ichheit als causalen Träger eines freiverursachten Denklebens erkennt und affirmirt. Daher jene unlösliche Wechselbeziehung von Wort und Gedanke, Schrift und Sinn, Buchstabe und Geist, Offenbarung und Vernunft, welche Wechselbeziehung nicht ohne wechselseitige Affirmation der beiderseitigen Factoren gedacht werden kann, und neben der absoluten Affirmation des objectiven Momentes auch eine relative Affirmation der geistigen Selbstmacht der denkenden Subjectivität involvirt. Mehr als relative Affirmation dürfen wir für die denkende Subjectivität allerdings nicht in Anspruch nehmen; der Mensch ist nicht Erfinder des Wortes, und der Inhalt desselben wird niemals aufhören, ein für ihn gegebener, und für alle Zeit nur relativ durchdringlicher zu sein. Aber eben so gewiß ist, daß er in der Folge geschichtlicher Entwickelung des in seine Macht gegebenen Wortes successiv mehr Herr geworden ist, und bereits im

---

L'homme vit par son ame, et l'ame est la pensée,
tout est dit; car si la pensée est essence, demander l'origine des idées, c'est demander l'origine de l'origine. Soir., 2me Entr.

Alterthum im griechischen Idiom sich ein Organ des philosophischen Denkens geschaffen hat, wozu sich diejenige Sprache, in deren bildlichen Ausdrücken der Inhalt der Offenbarungswahrheit niedergelegt war, nicht geeignet haben würde. An der Sprache entwickelt sich der denkende Geist, der hinwiederum auf ihre Ausbildung rückwirkend Einfluß nimmt; und so konnte ihm das in seine Macht gegebene Wort bei gesteigerter geistiger Durchbildung desselben zum Mittel werden, den Beweis zu liefern, daß er geborner Metaphysiker sei und daher auch Recht und Beruf zum Selbstdenken habe, aber zuhöchst nur deßhalb, um im Selbstdenken und in den Ergebnissen desselben das ihm angeborne Zeugniß für die im überlieferten Worte objectiv gegebene Wahrheit aufzufinden und hervorzustellen. Der Mensch soll ein Bewußtsein von der Geistigkeit dessen haben, was in ihm seinen zeitlichen Tod überdauert; er kann aber dieses Bewußtsein nur dadurch erhärten, daß er sich als Persönlichkeit faßt, und im Nachweise seiner als selbstbewußter Persönlichkeit die Realität der in ihm wirksamen Geistnatur ersichtlich macht. Der menschliche Geist weiß sich als Selbstheit durch sein Selbstbewußtsein; er gewinnt dieses Bewußtsein seiner Selbstheit dadurch, daß er sich als Selbstheit bethätiget. Er bethätiget sich als solche, indem er sich als solche denkend setzt vermittelst Gegenüberstellung seiner selbst im Bilde des Gedankens, worin das Ich sich offenbar wird. Er könnte sich aber in dieser Objectivirung seiner selbst nicht offenbar werden, wenn die Selbstdifferenzirung des Ich in Subject und Object eine sachliche, eine Theilung wäre; denn in diesem Falle wäre das Object gerade das, was das Subject nicht ist, und umgekehrt. Also ist die Selbstdifferenzirung ein rein geistiger Act und die Erzeugung des Selbstbewußtseins in diesem geistigen Acte ein Zeugniß für die Immaterialität des Geistes, indem das Ich, sich selbst zum Objecte werdend, nicht außer sich versetzt wird (wie der im Gewächs sich aufschließende Fruchtkeim), da es mittelst dieses Actes der geistigen Wiedersetzung seiner selbst eben zur Erfassung seiner selbst, freilich nicht zur wesenhaften — dieß vermag nur Gott —, aber doch zur wirklichen Erfassung seiner selbst vordringt, sich selbst offenbar wird. In diesem Acte der Selbstbewußtseinserzeugung bethätiget sich der geschöpfliche Geist als Persönlichkeit und geschöpfliches Ebenbild der absoluten Persönlichkeit, die sich als solche durch reale Vergegenständlichung ihrer selbst und reale Affirmation der wesenhaften Iden-

tität ihrer selbst als Subjectes und Objectes formirt und affirmirt. Auf diesen im Lichte der letzten, abschließenden Offenbarung erkannten Urternar muß jede zukünftige, vom specifisch christlichen Standpuncte ausgeführte Kosmologie sich beziehen, so wie jede vom christlichen Standpuncte abgefaßte Geisteslehre oder metaphysische Psychologie jenen, den göttlichen Urternar abbildlich reflectirenden Selbstbewußtseinsproceß allen weiteren Ausführungen als die, das geschaffene Sein des Geistes in's Licht stellende That desselben zu Grunde zu legen hat.

Bonald beschränkt sich in seinen philosophischen Betrachtungen auf das anthropologisch sociale Gebiet, und legt seinen Ausführungen einen anderen Ternar zu Grunde, welcher nicht so sehr dem specifisch christlichen als dem allgemein religiösen Bewußtsein angehört, und auf ein von der Dreipersönlichkeit in Gott abstrahirendes Verhältniß in Gott zurückgeführt werden kann. Bonald sagt nämlich: Das Erste, was durch die Uroffenbarung offenbar wurde, ist, daß Alles eine Ursache habe. Zwischen Ursache und Wirkung muß nothwendig ein Vermittelndes gesetzt werden. Nun kann man hinzufügen, daß der göttliche Verursacher in sich selbst das zuerst geistig setzt und ausspricht, was er als reale Wirklichkeit außer sich setzen will. Daher wäre die Trilogie: Causa prima — *Λόγος ενδιάθετος* — *Λόγος προφορικὸς* die urbildliche Trilogie, auf welche jene Bonald's: Cause, Moyen, Effet zurückzuführen wäre. Sein trilogisches Schema auf die socialen Verhältnisse anwendend, bemerkt Bonald, daß in der religiösen, politischen und häuslichen Gesellschaft die Ursache der Herrschende (pouvoir), der Vermittelnde der Minister (ministre), die Wirkung der Gehorchende (sujet) heiße. Daraus ergeben sich folgende Reihen: Gott, der Priester und der Gläubige; der König, der Adel und das Volk; Vater, Mutter und Kind. Die Urtrilogie ist: Gott, Christus, Mensch — und somit die gesammte Ordnung der menschlichen Dinge durch den Glauben an den menschgewordenen Gott in die Ordnung einer höheren Auffassung gerückt und in ihre volle Wahrheit eingesetzt, indem der specifische Repräsentant Christi, der allgemeine Vater der Christenheit und das Haupt der Gläubigen die väterliche und königliche Gewalt in sich aufgehoben trägt und die wesentlichen Attribute aller menschlichen Machthaber: Souverainität und Unabsetzbarkeit, per eminentiam und für die übrigen Machtkreise vorbildend innehat.

Dieses trilogische System adoptirte Ventura in einer seiner ersten Schriften [1]) und gliederte es zu einem Systeme substanzieller Einheiten in folgender Weise aus: Materie und Form sind reell und substanziell geeiniget im Körper, Leib und Seele im Menschen, Verstand und natürlich anerkannte Wahrheit in der Vernunft, Verstand und übernatürliche Wahrheit im Glauben, Menschheit und Gottheit in Christus, Bischöfe und Papst in der Kirche, Mann und Weib in der Ehe, Stände und Souverain im Staate, Staat und Kirche in der Christenheit, Philosophie und Theologie in der christlichen Weisheit. Die Wahrheit mit Adam's Verstande verbindend bildete Gott die erste Menschenvernunft, Adam und Eva verbindend führte Gott die erste Familie in die Welt ein, und diese war nicht bloß in natürlicher Ordnung universelles Princip der Fortpflanzung, sondern auch universelles Princip aller in der Abfolge der Geschlechter traditionell erhaltenen Belehrung. Von der ersten Menschenvernunft sind alle im menschlichen Geschlechte vorhandenen Ideen, Principien, Erkenntnisse, Künste herzuleiten. Von Gesetzen einer Wechselwirkung der zur realen und substanziellen Einheit verbundenen Glieder kann in Absicht auf die Einheiten: Körper, Mensch, Vernunft keine Rede sein. Dieß wird in Bezug auf die Vernunft als Einheit von Verstand und Wahrheit daraus begründet, daß der Intellect vor der Einigung mit der Wahrheit aller Thätigkeit entbehrt. Daraus sei zu erklären, daß die Scholastik auf eine Untersuchung über den Ursprung der Ideen oder der Sprache gar nicht verfallen konnte.

Wenn Ventura Bonald's trilogisches Schema auf das Gebiet der Theologie hinübernahm, so der Deutsche, Adam von Müller, auf das Gebiet der Staatswissenschaften, der Nationalökonomie insbesondere [2]). Die menschliche Haushaltung — sagt Müller — hat drei Elemente: die Arbeit (das Werkzeug), das Material (Capital), die Kraft (welche überall aus dem göttlichen Segen herzuleiten ist). Das einfache Zusammenwirken dieser drei Elemente ist das ursächliche Princip aller ökonomischen Bildungen, und in demselben beruht das von allen bisherigen staatswirthschaftlichen Theorien gesuchte und immer verfehlte Geheimniß der Productivität. Wie aber

[1]) De methodo philosophandi 1828, Chateaubriand gewidmet.

[2]) Vgl. Concordia, Zeitschrift, herausgegeben von Fr. v. Schlegel, Wien 1820, Heft 2 u. 3: „Die innere Staatshaushaltung, systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage."

die gesammte Haushaltung nur in der Dreieinheit jener Elemente sich erkennen und regieren läßt, so zerfällt auch jedes einzelne der drei Elemente, bei gründlicher abgesonderter Betrachtung, wieder in dieselben Elemente; wornach sich folgendes Schema der Staatsarbeit ergibt:

a. Materielle Arbeit = Landbau
   1. materieller Landbau (feudalistischer) in großen und offenen Landflächen mit Brache, Naturaldiensten, meistentheils Dreifelderwirthschaft. Die Ernährung des Menschen, ihr Zweck.
   2. werkzeuglicher Landbau (industrieller und commercieller) um Städte, an Landstraßen, Flüssen u. s. w., wo Calcul und Arbeit über die Natur gebieten, mit Taglöhnern, enclosures, Stallfütterung, Wechselwirthschaft. Ihr Zweck, der reine Ertrag.
   3. Kraft-Landbau. Gartenbau und Kunst.

b. Werkzeugliche Arbeit = Stadtwirthschaft
   1. materielles Gewerb. Zünftiges Gewerk, wo res, materia, die Sache des Vaterlandes, der Stadt, der Commune, des Gewerkes der Zweck.
   2. industrielles Gewerb. Freie Hantierung, mit Gewerbefreiheit, wo der Zweck der Ertrag und die individuelle Vollendung des Productes.
   3. Kunst und Schule der Kunst.

c. Kraftarbeit = Handel und Verkehr
   1. materieller Binnenhandel. In Gilden und Innungen geschlossen, mit Zwecken der städtischen und nationalen Erhaltung, daher bevorrechtet.
   2. werkzeuglicher Zwischenhandel. Freier Handel, dessen Zweck der Ertrag und die allgemeine Versorgung, ohne Verpflichtung gegen ein besonderes Local.
   3. Geld- und Wechselhandel. Verkehr mit dem Credit- und Glaubenscapital der Welt, wie der einzelnen Körperschaften und Individuen [1]).

[1]) „Von den neun hier dargelegten gleich wesentlichen Gattungen der Staats-

Mit Maistre und Bonald hieng ursprünglich Lamennais zusammen, welcher aus Bonald's Theorie der Uroffenbarung sein System vom sens commun oder Gesammtbewußtsein als alleinziger Quelle einer richtigen Erkenntniß aller höheren Wahrheit, der religiösen insbesondere, in der foi commune existenten, ableitete. Die individuelle Vernunft mit ihren Ansprüchen auf Erkennen und Wissen wurde somit als schlechthin impotent und incompetent erklärt. Daß die Lehre vom religiösen sens commun, consequent fortentwickelt, auf Lamennais' späteren Socialdemokratismus führen mußte, und dieser im Grunde nur die politische Kehrseite der religiösen Theorie war, liegt auf der Hand, und Lamennais konnte sich schon frühzeitig die Kirche und kirchliche Gewalt nicht anders, denn in engster Allianz und Verwachsenheit mit der Sache der Demokratie denken. Hier ist indeß nur dieß zu erklären, wie die einer solchen Auffassungsweise direct entgegengesetzten Anschauungen eines Bonald so ganz in ihr Gegentheil umschlagen konnten. Die Sache erklärt sich einfach; ist die Uroffenbarung die einzige Quelle und das einzige Element — und ihr Inhalt der einzige Inhalt alles höheren geistigen Lebens der Menschheit, so ist diese unmittelbar Kirche, die Sache jedes Einzelnen ausschließlich und unmittelbar Sache der Kirche, und die kirchliche Auctorität kann ihre göttliche Abkunft nur dadurch legitimiren, daß sie die Sache aller Einzelnen unmittelbar zu ihrer eigenen Sache macht — sie muß wesentlich demokratisch gesinnt sein. Das Oberhaupt der Kirche verwarf diese unmittelbare Verkirchlichung aller weltlichen Angelegenheiten, welche dem Papstthum die zwei an sich unwahren und zudem miteinander streitenden Bestimmungen zuwies — einerseits die höchste Providenz aller menschlichen Angelegenheiten in Person zu sein, andererseits sich unmittelbar

---

arbeit" — fügt A. Müller bei — „nimmt die heutige Theorie, weil ihr das höhere Geheimniß der Haushaltung abhanden gekommen und weil sie die arbeitende Hand als alleinige Ursache der ökonomischen Productionen gelten läßt, nur drei Gattungen wahr. In dem ganzen Gebiete der Landwirthschaft erkennt und empfiehlt sie nur die industrielle und commercirende Gattung (den sogenannten rationellen Landbau); in der Stadtwirthschaft nur das frei fabricirende und commercirende Gewerb (die sogenannte rationelle Industrie); und im Handel diejenige Art des ungebundenen Zwischenhandels oder der Hökerei, welche den Markt, das Vaterland und die Welt als einen übrigens gleichgültigen Tummelplatz der Gewinnsucht betrachtet."

mit dem Volke zu identificiren, und alle im geschichtlichen Verlaufe der christlichen Gesellschaftsentwickelung herausgebildeten organischen Zwischenglieder zwischen dem Volke, welches nach seiner unmittelbaren natürlichen Gegebenheit und Vermögenheit doch nur die Basis christlicher Gesellschaftspyramide ist, und dem höchsten sichtbaren Haupte der Christenheit zu negiren. Der Höchste über Allem, und zugleich der unmittelbar Nächste, der Innerste in Allem zu sein, ist nur Gott vorbehalten; und so wenig Gott die im Dienste seiner Allmacht thätigen causas secundas aufhebt, so wenig kann das Papstthum die unter höchster Obmacht seines religiösen Einflusses und moralischen Machtgebotes thätigen Machtfactoren der irdisch-zeitlichen Menschengesellschaft aufheben und sich an deren Stelle setzen wollen. Lamennais' kirchlicher Demokratismus war widerchristlich, denn er ist eine Apotheose aller unheiligen Leidenschaften des Volksgeistes; er ist pantheistisch, er verkennt die hohe Aufgabe der auf ein transscendentes und jenseitiges Ziel der Menschheit hinweisenden Kirche. Der pantheistische Gehalt seiner Denkart arbeitete sich denn auch mit bestimmterer Bewußtheit hervor, nachdem seine Anschauungen und Zumuthungen an den heiligen Stuhl die Mißbilligung desselben hervorgerufen hatten. Lamennais selber gab sich der Täuschung hin, diesen aus seinem Inneren sich herausarbeitenden pantheistischen Gehalt seiner Denkweise für den ächten Kern der christlichen Denkweise zu halten, welcher bei allen Mystikern traditionell sich fortgeerbt habe. Er beruft sich hiefür in dem großen philosophischen Werke, welches er nach seinem Bruche mit der Kirche zu veröffentlichen begann, in seiner Esquisse d'une Philosophie, auf einen Ausspruch des frommen Stifters des Seminars von St. Sulpice, J. J. Olier [1]), welcher unter Anderem sage, daß die Geschöpfe, so zu sagen, nichts Anderes als Gott selbst sind, sofern dieser sichtbar geworden; sie sind wie Sacramente — sage Olier — oder wie sichtbare Schalen des hinter ihnen verborgenen unsichtbaren Wesens Gottes; sie sind Begriffe von Gott, die verschieden ausdrücken, was er an sich selbst ist; mit einem Worte: Alles, was in der Welt ist, ist eine Ausdehnung und eine Äußerung Gottes außer Gott selbst; es ist ein Ausfluß Gottes, welcher in seinem Ausgang ausdrückt, was Gott in sich selbst ist. In Wahrheit aber schöpfte Lamennais

[1]) J. J. Olier, Introduction à la vie et aux vertus chretiennes, Paris 1684.

weit mehr aus Campanella, als aus den christlichen Mystikern. Man hat auf überraschende Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Stellen in Campanella's Philosophia universalis und Lamennais' Esquisse aufmerksam gemacht [1]); und die auffallendste wäre wol die in die Esquisse hinübergenommene Lehre von den drei Primalitäten der Dinge: potentia, sapientia, amor, welche zugleich auch die Wesensbestimmungen Gottes sind; ferner die Lehre von der Unendlichkeit des Raumes, die traducianische Ansicht von der menschlichen Seele, die Ansicht, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei, innerhalb dessen sich jedes Einzelne von jedem Anderen durch seinen Sinn unterscheidet (nach Campanella), oder, wie Lamennais sich abstracter und philosophischer ausdrückt, durch seinen Begriff von dem anderen abgegränzt ist, nach welcher Seite denn das innerlich unendliche Ding auch endlich sei. Rücksichtlich des letzteren Punctes muß nun wol bemerkt werden, daß Campanella zwischen dem göttlichen und creatürlichen Sein schärfer unterscheidet als Lamennais, und die Schöpfung aus Nichts entschieden vertritt, wie er denn überhaupt den im kirchlichen Geiste gefaßten theologisch-speculativen Gehalt der Thomistischen Doctrin nicht Preis geben will — eine Rücksicht, welche für Lamennais nicht weiter mehr bestand, obwol er in Anlage und Gliederung seines Werkes unverkennbar Thomas' Summe sich zum Vorbilde nahm [2]).

---

[1]) Vgl. Bartholmess, Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Paris 1855, Bd. II, S. 526; — Jules Simon in der Revue des Deux-Mondes (vom 15. Fevr. 1841); — T. Mamiani Dell' ontologia e del metodo.

[2]) C'est à la Somme de Thomas d'Aquin — bemerkt Bartholmeß a. a. O., II, 526 — qu'il emprunte encore l'organisation de son Système. Über Lamennais' Beziehung zu Campanella heißt es ebendas.: Autant Lamennais avait lu jadis et même cité Montaigne, Charron et Sanchez, autant il consulte pour l'Esquisse, mais sans l'y citer, le pantheiste de la Calabre. Ce dominicain savant et pieux, dont le cardinal de Richelieu avait favorisé l'evasion de Rome (Campanella entwich, weil der Schutz des Papstes gegen die Verfolgungen der spanisch-neapolitanischen Regierung nicht auszureichen schien), et qui avait toujours rêvé l'intime alliance du dogme romain avec une philosophie independante, était pour le penseur breton ce qu'un autre dominicain de Naples, moins respectueux envers l'Eglise, avait été pour Schelling. Au sur plus, Schelling lui même pouvait, aussi bien que le P. Ventura, avait fait

Gehen wir nunmehr auf Lamennais' erste Periode zurück, in welcher er der entchristlichten Zeit als Sachwalter der heiligen Rechte des kirchlichen Glaubens gegenübertrat. Daß sein Essai sur l'indifference nicht nur ein glänzendes, sondern auch verdienstreiches Buch von mächtiger Wirkung war, darf und wird niemand läugnen. Aber Lamennais zerstörte im Voraus einen großen Theil des seinem Talente möglichen Erfolges durch die unbedingte Verurtheilung der philosophischen Vernunft; und in dem philosophischen Skepticismus, auf welchen er seine Beweisführung für das gute Recht des Glaubens gründete, trat die Einseitigkeit der Bonald'schen Schule schroff an's Licht. Das Werk mußte demnach alsbald auch von wolgesinnter Seite her auf Widerspruch stoßen, welcher indeß von Lamennais entschieden bekämpft wurde. Die Philosophie — erwidert er [1]) — setzt sich ein unmögliches Ziel; aus ihrem Bestreben, die Wahrheit zu entdecken, sind fast alle Irrthümer der Welt, und zwar die allergefährlichsten, hervorgegangen. Die Ursache dessen muß im Wesen der vermeintlichen Philosophie selber gelegen sein. Die Völker besaßen uranfänglich keine Philosophie außer der Religion, und suchten nur in deren primitiven Traditionen die Wahrheit. Den Hebräern im Besonderen war die Wissenschaft des Zweifelns, die Kunst zu suchen und zu disputiren etwas völlig Unbekanntes. Der Orient verdankte den Ruhm seiner gepriesenen Weisheit einzig der treuen Sorgfalt, mit welcher er die alten Traditionen bewahrte. Der griechische Stamm erscheint als der erste, welcher losgerissen von den Traditionen des Morgenlandes, und in seiner Losgerissenheit verwildert, sich aus sich selbst zu einem selbstständigen Culturleben emporzuarbeiten strebte. Aber mit welchem Erfolge? Bei den glücklichsten Anlagen war dieses Volk unvermögend, sich eine dauernde und haltbare Existenz zu sichern; es rächte sich hierin die

---

goûter Campanella à Lamennais, pendant le séjour que celui-ce avait fait à Munich, après son retour de Rome, en 1832. — An das hier über Campanella Gesagte läßt sich eine Bemerkung des berühmten Caramuel Lobkowitz anreihen: Campanella habet multos discipulos, praecipue in Gallia. (Hieraus würde sich gleichfalls erklären, wie Lamennais auf ihn aufmerksam wurde.) Verum quia afflictus vir semper caruit libris et exercitio, semper tranquillo animo, deberet ejus opera aliquis vir doctus rescribere et ad consona fundamenta revocare.

[1]) Defense de l'essai sur l'indifferentisme, Paris 1821.

Emancipation der Einzelvernunft und des Einzelwillens von der Herrschaft der Traditionen. Namentlich brachten sie es zu keiner Philosophie; Einige aus ihnen bewunderten wol die sinnvolle Tiefe der überlieferten alten Weisheit, entstellten aber, in ihrer Beweglichkeit zu einer tieferen Erfassung derselben unvermögend, ihren Sinn und Gehalt, die Mehrzahl endlich fiel schließlich einem universellen Zweifel anheim. Bei den Römern gieng es nach Bekanntwerden mit der griechischen Philosophie nicht besser. Die alte Welt stürzte in Trümmer. Die für die Lehre des Evangeliums neugewonnenen Völker waren einfach gläubig, und so kam unerhörter Weise nach Jahrhunderten voll häretischer Unruhen und Verwickelungen der christianisirten antiken Culturwelt ein Jahrhundert, in welchem es keine Häresien gab. Diese Friedensepoche gieng zu Ende, als durch Vermittelung der Araber Aristoteles in die christlichen Schulen eindrang; neue Häresien tauchten nacheinander auf, zuletzt der Protestantismus, der Vater des modernen Unglaubens. Gleichwol hielt man in den Schulen aus Gewohnheit zäh am Peripatetismus fest; erst nach schwerem Kampfe gelang es der Cartesischen Schule, den unförmlichen Koloß zu stürzen und auf seinen Trümmern ein neues Gebäude zu errichten. Aber Cartesius konnte nichts Haltbares gründen, weil er von dem nämlichen Princip, wie die griechische Philosophie ausgieng, daher, gleich dieser, beim Zweifel anlangen mußte. Die Ungenüge seiner Philosophie war Ursache, daß man auf anderen Wegen zum Ziele zu kommen trachtete. Die Einen suchten die philosophische Gewißheit auf das Zeugniß der Sinne zu gründen; so entstanden die Systeme eines Locke, Condillac, Helvetius, Cabanis — Materialismus und deßhalb wesentlich Skepticismus. Andere stützten sich auf den inneren Sinn; dieß führte zum Idealismus Kant's und seiner Nachfolger, die in ihrem Idealismus befangen eben darum auch Skeptiker sein mußten. Wieder Andere stützten sich auf einen, eben auch durch Descartes in Gang gebrachten raisonnirenden Dogmatismus, der in der That nicht weniger gefährlich ist, als der Sensualismus und Idealismus. Cogito ergo sum, sagt Cartesius. Wodurch erhärtet sich dem Zweifler die Folgerung: Ergo sum? Daraus, daß das Urtheil: Cogito ergo sum, Ausdruck einer klaren und deutlichen Perception ist. Also ist Klarheit und Deutlichkeit der Perception das Kriterium der Wahrheit. Aber auch dieses Kriterium ist nach Cartesius erst unter der

Voraussetzung, daß Gott existirt, sicher gestellt. Aber woher weiß ich, daß Gott existirt? Daraus, daß die Gottesidee die klarste und deutlichste aller meiner Vorstellungen ist. Wer merkt hier nicht den Cirkel? Malebranche, dieser hochbegabte Anhänger und Nachfolger des Cartesius, der einsah, daß die menschliche Intelligenz nichts Anderes als eine Participation an der göttlichen Intelligenz sein könne; der einzig nur versäumte, nachzudenken, durch welches Mittel Gott unseren Geist erhelle; und einzig darin fehlte, daß er, statt des natürlichen, des in der Societät lebenden Menschen, den unnatürlichen, den isolirten Einzelmenschen in's Auge faßte — gesteht am Ende seiner Untersuchungen, es sei ihm unmöglich, in und durch sich das Wesen oder die Existenz irgend einer Sache zu erkennen; er wisse nicht, ob und was er sei, und könne es nicht wissen, bis er mit Gewißheit wisse, daß Gott sei und ihn überdieß nicht täusche; daß er aber, um über Gottes Existenz Gewißheit zu erlangen, vorerst über einige andere Dinge in's Klare kommen müsse, die ihm die Mittel zum Beweise für Gottes Dasein zu liefern haben; daß jedoch diese Dinge selber wieder nur unter der Voraussetzung, daß Gott sei, über jeden Zweifel erhaben seien! Leibnitz meint, um das Cartesische Kriterium der Wahrheit zu prüfen, wäre abermals ein Kriterium nöthig, mittelst dessen erkannt würde, was klar und deutlich sei; eben so gibt er zu erkennen, daß man, so lange Gottes Dasein nicht erwiesen sei, auch den Beweis für die Realität der Dinge schuldig bleiben müsse, die aber nach Malebranche nur unter Voraussetzung der Existenz Gottes sich erhärten läßt. Pascal sagt, an der Philosophie sich moquiren, heiße wahrhaft philosophiren; einen vollendeten Pyrrhonisten gebe es allerdings nicht, aber wie der Pyrrhonist durch die angeborne Menschennatur, so werde der Dogmatist durch die angeborne Menschenvernunft widerlegt. Er wüßte nicht, wie er einen verhärteten Atheisten zwingend überführen könnte; aber — fügt er bei — dem Geiste ist es natürlich, das Unbeweisbare zu glauben. Bossuet fühlt sich gleicher Weise zu schwach, zu beweisen, daß Gott sei; und doch ist ihm Gott, der die Wahrheit selber ist, die nothwendige Voraussetzung jeder anderen Wahrheit; indem ich irgend etwas, sei es Gottes Sein selbst, als wahr annehme, setze ich ihn als seiend schon voraus. Euler gesteht, daß er, so sehr er es wünsche, nicht im Stande sei, den Idealisten und Egoisten gegenüber einen reellen Zusammenhang zwischen den

Sensationen und den durch sie repräsentirten Gegenständen nachzuweisen. Leibnitz unterscheidet zwischen vérités de fait und vérités de raison. Erstere müßten durch Confrontation mit letzteren erhärtet werden. Die vérités de raison hätten sich durch ihren harmonischen Zusammenhang zu erproben; in Kraft dieses Zusammenhanges erwiesen sie sich als etwas von bloßen Träumen und Imaginationen Verschiedenes. Das Kriterium ihres richtigen Zusammenhanges aber sei die Logik. Leibnitz setzt also unbewiesen voraus, daß man nicht eben so gut sechzig Jahre, wie nur einige Stunden träumen könne; daß die rein subjectiven Imaginationen nicht eben so logisch geordnet und logisch zusammenhängend sein könnten, wie die Vorstellungen, welchen eine objective Realität entspricht. Er setzt überdieß voraus, daß die notiones primae oder unmittelbaren Appercepționen wahr seien; und unterläßt, uns ein zuverläßiges Kriterium über den richtigen Gebrauch der logischen Regeln anzugeben. An welche Logik hätte man sich zu halten? Die Verfasser der art de penser meinen, es sei die Frage, ob die Denkkunst so viel leiste, als man sich von ihr verspreche; sie scheinen also nicht gemuthet zu sein, ihr Werk für ein Kriterium der vérités de raison auszugeben. Malebranche meint, die gewöhnlichen Lehrbücher der Logik seien eher darnach angethan, die Capacität der Geister zu mindern, als sie zu mehren. Baco stimmt in dieser Hinsicht mit Malebranche überein, und ergeht sich in verwerfendem Spotte über die Werthlosigkeit des rein formalen Syllogismus. Indeß geht er hierin vielleicht zu weit; Descartes wenigstens nahm die formale Logik gegen unnütze Neckerei in Schutz. Eben so ist gewiß, daß Leibnitz eine ganz andere Logik meint, als die syllogistische. Aber besteht er nicht darauf, daß man die unmittelbaren Apperceptionen für wahr halten müsse, vor aller Application irgend welcher Logik? Doch, was immer für eine Gewißheitsregel von Philosophen aufgefunden werden möge, immer wird die Natur zu einer allgemeineren, sichereren, unumstößlichen Regel hindrängen, und eine solche ist nur in der Auctorität gegeben. Leibnitz erkannte, daß für mathematische Streitigkeiten eben so gut ein Schiedsrichter nöthig wäre, wie für theologische; und wenn Cartesius beweisen will, daß seine Principien klar sind, so beruft er sich wenigstens in zweiter Linie auch darauf, daß sie als solche zu allen Zeiten und von allen Menschen als wahr und unzweifelhaft angenommen worden seien. Die falschen Meinungen, wie die falschen

Religionen haben sich durch Auflehnung gegen die allgemeine, wahrhaft berechtigte Auctorität festgesetzt und verfestet; indem zuerst Einer, dann Mehrere und Viele ihr particuläres Dafürhalten gegen die Gesammtvernunft, gegen die Vernunft des menschlichen Geschlechtes in menschlichen Dingen, gegen die Vernunft Gottes in göttlichen Dingen geltend machten. Was ist ein Häretiker? Ein Mensch, welcher sich von der christlichen Gesellschaft, von der Kirche abscheidet, und der foi commune seine Zustimmung aufsagt. Was ist ein Deist, ein Atheist? Ein Mensch, der sich von der menschlichen Gesellschaft abscheidet, und dem sens commun seine Zustimmung aufsagt.

Lamennais hat in der Frage über die Gewißheit — bemerkt Ventura [1]) — unstreitig einen schweren Fehlgriff gethan. Er ließ sich durch die zu seiner Zeit bestehende Opposition gegen die christliche Lehre auf einen Boden drängen, auf welchem die Frage eigentlich gar nicht lösbar war. Auf dem Standpunct der Scholastik wäre ein solcher Irrthum nicht möglich gewesen; in der Scholastik war eigentlich die Lösung der Frage, d. h. die Ausgleichung zwischen den extremen Gegensätzen des Dogmatismus und Skepticismus, in welche die Philosophie in den Schulen des Alterthums, so wie nach Verdrängung der Scholastik abermals in neuerer Zeit sich spaltete, schon gegeben. Der Dogmatiker, welcher für das individuelle Denken Wahrheit und Gewißheit unbedingt und für alle Fälle in Anspruch nimmt, ist eben so sehr im Irrthum, als der Akademiker, welcher dem individuellen Denken Wahrheit und Gewißheit schlechthin abspricht. Das Richtige ist, daß der menschliche Verstand, so weit bloße Apperceptionen, sinnliche und geistige, der Inhalt seines Erkennens sind, allezeit Wahres denkt, sobald er aber zu urtheilen anfängt, ist er der Gefahr des Irrens ausgesetzt, und in dieser Hinsicht ist demnach die individuelle Vernunft, wofern sie sich über die Richtigkeit ihrer Urtheile und der daraus geschöpften Erkenntnisse Gewißheit verschaffen will, angewiesen, sich am Gesammtbewußtsein der Menschheit zu orientiren. Judicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Sofern nun Lamennais jede individuelle Gewißheit verwarf, konnte ihm mit Recht derselbe Vorwurf gemacht werden, welchen er wider die Car-

[1]) Saggio sull' origine dell' idée.

tesianer erhob, daß er nämlich seine Gewißheitslehre in die Luft gebaut habe. Denn, wenn die individuelle Vernunft aus sich gar keine Gewißheit schöpfen kann, so kann sie auch über die Existenz des sens commun keine Gewißheit haben. Man ist aber im Irrthum — fährt Ventura fort —, wenn man, wie der seinem großen Vater so unähnliche Bonald der Jüngere, Lamennais' Lehre über die Insufficienz des logischen Ratiociniums im Namen der Cartesischen Philosophie bestreiten zu können glaubt. Cartesius selber hat hinlänglich zu verstehen gegeben, was er von den Anpreisungen der Logik halte, wenn er gesteht, daß die Ergebnisse jener Philosophie, welche die Logik als die unfehlbar zum Ziele führende Kunst empfehle, ihn durchaus nicht befriedigen könnten. Nicole, dessen l'art de penser nach Genovesi's Urtheil das beste bis dahin erschienene Werk über die Logik ist, gesteht, daß man sich von bloßer Logik nicht ungemessen viel versprechen dürfe; man müsse zufrieden sein, durch ihre Anwendung vor Fehlern und Ausschreitungen gröberer Art bewahrt zu werden. Genovesi selber, dessen Sympathien für den Cartesianismus gewiß unverdächtig sind, und welcher gerade das, worin Cartesius gegen die Scholastik in den schroffsten Gegensatz trat, als die wichtigsten Errungenschaften desselben preist, nämlich die libertas philosophandi und das ars dubitandi, — Genovesi kann nicht umhin, zu bekennen, daß die von ihm als Grundwissenschaft und als absolute Bedingung zur Erlangung der Weisheit und Seligkeit gepriesene Logik nicht ohne vorausgehende Beschäftigung und Übung in Geometrie, Physik, Kritik erlernt werden könne. Also: einerseits die Forderung, man müsse ein guter Logiker sein, um mit Erfolg in's Reich der Erkenntniß und Wahrheit einzudringen — andererseits die Forderung, man müsse bereits im Bereiche der Wahrheit sich eingebürgert, man müsse sich bestimmte Wahrheiten und Wissenschaften zu eigen gemacht haben, um ein guter Logiker sein zu können. Leibnitz meinte allerdings, daß die Befolgung der Regeln der Logik, mit Absehen von jedem äußeren Consens, zuverläßig zu wahren und gewissen Sätzen führe. Nun darf man wol sagen, daß Wolff das Möglichste gethan, um die Lehre von Ratiocinium und Beweis in Leibnitz's Geiste auszubilden; und eben so wird man billiger Weise annehmen, daß er die von ihm entwickelten Regeln des logischen Schluß- und Beweisverfahrens auch getreulich und nach Kräften befolgt habe. Vermochte er, sich hiedurch

gegen die Täuschung zu sichern, die sonderbarsten und abentheuerlichsten Ansichten und Sätze für logisch evidente Wahrheiten auszugeben? Wenn nun der sens commun ein so entscheidendes Gewicht hat — entgegnet Bonald der Jüngere —, so hätte ja Copernicus offenbar Unrecht gehabt, daß er der gemeinen Meinung entgegen die Bewegung der Erde um die Sonne lehrte? In diesem Einwande — erwidert Ventura — wird erstlich übersehen, daß es sich hier nicht um einen sensus communis der gemeinen Menge handelt, die über Fragen der astronomischen Wissenschaft kein Urtheil hat, sondern um den consensus der Sternkundigen. Diese Bemerkung hätte Bonald auch in der ihm so viel geltenden Philosophia Lugdunensis (siehe oben S. 637) finden können, deren Verfasser überdieß bemerkt, daß die betreffende astronomische Frage als eine rein theoretische mit Moral und Religion, also auch mit den Angelegenheiten des Glaubens und ewigen Heiles gar nichts zu schaffen habe. Zweitens hätte Bonald aus Cicero's Schrift de natura Deorum wissen sollen, daß es bereits im Alterthum Einige gab, welche eine dem Ptolomäischen System widerstreitende Ansicht hegten. Drittens aber ist zu sagen, daß das Copernicanische System selber erst durch die nachfolgende Zustimmung aller übrigen Astronomen zu einer evidenten, allgemein geglaubten Wahrheit erhoben worden ist, so daß man allerdings heutzutage denjenigen, der an der Richtigkeit desselben zweifeln wollte, mit Blicken des Mitleides ansehen würde. Hätten aber die übrigen Vertreter der astronomischen Wissenschaft dem Copernicanischen System ihre Zustimmung versagt, so würde man es heutzutage unter die Curiosa der menschlichen Verirrung rechnen, gleich den Wirbeln des Carteſius und Malebranche's Schauen aller Dinge in Gott. Wie übrigens das Zeugniß des consensus universalis verstanden sein wolle, hat Niemand besser gesagt, als der große Thomist P. Roselli, dessen Worte auch heute und für immer ihre volle Geltung behaupten werden [1]). Nicht

[1]) Die von Ventura (sull' orig. dell' idée, p. 116) citirte Stelle aus Roselli lautet: Cum omnes vel fere omnes in aliqua re conveniunt, aliqua certe efficax ratio debet esse qua illi permoveantur. Nam, ut recte Cicero: Neminem omnes, et nemo unquam omnes fefellit. Quapropter non una tantum auctoritate, sed etiam ratione, dum illos sequimur, innitimur. Hinc si aliqua sententia communis est inter philosophos, etsi

minder beachtenswerth sind mehrere hieher gehörige Äußerungen der Philosophia Lugdunensis. Diese stellt unter den Beweisen für Gottes Dasein den gemeinsamen Glauben aller Völker an diese Wahrheit obenan, und folgert aus der Uebereinstimmung die Evidenz der Wahrheit, nicht als ob diese durch die Übereinstimmung evident gemacht würde, sondern weil ihre Evidenz durch die Übereinstimmung evident gemacht wird. Und dasselbe meint denn auch der große Verfasser der Legislation primitive (Bonald der Ältere), wenn er sagt, „daß die Glaublichkeit der allgemeinen Wahrheiten, die unter dieser oder jener Formulirung in der menschlichen Societät anerkannt werden, zuletzt und zuhöchst, d. i. nach ihrem allgemeinsten und deßhalb allgemeinst gültigen Sinne auf die denkbar größte aller Auctoritäten gegründet seien, nämlich auf die Auctorität der raison universelle. Ist schon die Einzelvernunft etwas so Erhabenes und Edles, ein so helles Licht und eine so hohe Auctorität, wie hell und leuchtend muß erst das Licht der raison universelle sein, der Vernunft aller Völker und Societäten, die Vernunft aller Zeiten und aller Räume der menschlichen Culturwelt!“ Seinem großen Vater untreu, meint der jüngere Bonald den französischen Neucartesianismus, d. i. die Emancipation der individuellen Einzelvernunft von der philosophisch nothwendigen Auctorität des Gesammtbewußtseins durch Berufung auf eine Reihe unterschiedlicher Auctoritäten stützen zu können, als da sind ein Pascal, Bossuet, Malebranche, Nicole, Emery, Rozaven, und nebstdem der heilige Thomas und der heilige Augustinus. Die Auctoritäten eines Nicole, Emery und Rozaven seinem Gegner streitig zu machen, fühlt Ventura kein Verlangen und keinen Beruf. Anders aber verhalte es sich mit den übrigen von Bonald aufgerufenen Gewährsmännern. Bossuet, Fenelon und Pascal haben die Cartesische Philosophie nach Möglichkeit bekämpft; die von Bossuet der Cartesischen Metaphysik gezollte Anerkennung galt eigentlich nur der Wiederaufnahme des Anselm'schen Beweises für Gottes Dasein. Fenelon hat Gottes

---

non satis constet ratio, qua probatur, haberi debet ut certa; multoque magis si communis sit inter mathematicos: hi enim ex principiis certis suas propositiones deducunt. Quod si sententia theologica sit et communi theologorum sententia recipiatur, tam certe habenda est ut illam negare nemo absque temeritate possit.

Daſein und Eigenſchaften demonſtrativ erwieſen [1]) und gegen Carteſius' inquiſitive Methode ſich ausdrücklich verwahrt, wie aus dem zweiten Briefe ſeiner Lettres sur la Religion hinlänglich zu erſehen ſei. Malebranche, in deſſen Irrthümern eben die Carteſiſche Philoſophie ſelber verurtheilt wurde, könne füglich von den neuen Apologiſten des Carteſius nicht als Gewährsmann angerufen werden. In Bezug auf Thomas genüge die einzige Stelle: Oportuit per viam fidei fixa certitudine veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Auguſtinus ſagt: Apud philosophos nonnulla vera de Deo inveniuntur, quod ipsi non instituerunt. Und in der That, das Wiſſen um Gott kann nicht die Vernunft ſelber ſein [2]). Das menſchliche Wiſſen von Gott kann nichts Anderes ſein, als jenes Wiſſen des Glaubens, welches aus göttlicher Offenbarung ſtammt, und durch Vermittelung der Tradition auf Erden ſich verbreitete; in der Erinnerung der Menſchen durch Jahrtauſende feſtgehalten war es durch viele Jahrhunderte, ja durch Jahrtauſende die einzige Religion und die einzige Philoſophie des Menſchengeſchlechtes. Damit ſoll nun nicht geſagt ſein, daß auch alle Ideen, die der menſchliche Geiſt erfaßt, ausſchließlich ein Reſultat der primitiven Offenbarung ſeien, wie Bonald der Ältere annimmt, deſſen Anſicht zufolge die Idee durch das überlieferte Wort im menſchlichen Geſchlechte ſich fortpflanzte. Die Idee, lehrt Ventura, wird vielmehr durch den Intellectus agens erzeugt [3]), und durch dieſe Erklärung des Urſprunges der Ideen will Ventura ſeinen Traditionalismus von jenem Bonald's, ſo wie Maret's [4]) unterſchieden wiſſen. Übrigens wendete Maret ſich ſpäter von Bonald's Anſchauungen inſoweit ab, daß er eine natürliche Religion und ein angebornes moraliſches Bewußtſein des Menſchen, und demnach neben dem traditionellen Glauben und Geſetze (foi et loi universelle) auch ein in der Einzelvernunft begründetes, philoſophiſch zu vermittelndes Glauben und Geſetz (foi et loi rationelle) zugab [5]).

---

[1]) In maniera trionfante per mezzo del ragionamento — bemerkt Ventura in ſeiner Schrift della vera e della falsa filosofia.

[2]) Rag. fil. e rag. catt., II, S. 332.

[3]) Siehe oben S. 456.

[4]) Maret, Essai sur le Panteisme. Paris 1841.

[5]) Maret zeigt auch eine erfreuliche Aufmerkſamkeit auf die philoſophiſche und

Der zwischen Cartesianern und Traditionalisten geführte Streit über die philosophische Gewißheit führte natürlich auch auf eine beiderseitige Erörterung des Verhältnisses der Vernunft zum geoffenbarten Christenglauben. Dieses Verhältniß — bemerkt Gerbet [1]) — läßt im Sinne des Cartesianismus lediglich nur eine verneinende Auffassung zu. Seinem Grundsatze zufolge, daß das klar und deutlich Gedachte wahr sei, hat der Cartesianer einen weiten Weg durchzumachen, bis er zum Factum der Offenbarung und Kirche herankommt. Denn vorerst muß ihm Gottes Dasein, die Geschöpflichkeit der Welt, das natürliche Gesetz und die religiöse Verpflichtung gewiß sein. Alles dieses kann er nur auf das Zeugniß seiner individuellen Vernunft hin als gewiß annehmen. Wie aber, wenn seine individuelle Vernunft sich überzeugte, daß diese sogenannten natürlichen Wahrheiten des Glaubens keine Wahrheiten seien? Die Möglichkeit einer solchen Überzeugung gibt nun freilich der Cartesianer nicht zu; die Einzelvernunft wird und muß auf diese Wahrheiten kommen. Diese apodictisch hingestellte Voraussetzung ist eine Unfehlbarkeitserklärung der Vernunft ohne allen Beweis, ja mit

---

theologische Literatur Deutschlands: La vraie question entre le rationalisme et le christianisme — bemerkt er in der Vorrede zur Theodicée chrétienne — est aujourd'hui celle de l'origine et de la formation du dogme. L'Allemagne a accumulé sur ce double objet d'immenses travaux, la pluspart prenant leur point de départ dans la philosophie de Hegel..... Notre littérature théologique contemporaine fait, sous ce rapport, un triste contraste avec celle de nos voisins d'outre-Rhin. — Döllinger wird von ihm l'honneur des sciences théologiques en Allemagne genannt. Auch von A. Günther hat er nähere Kenntniß: Un des savants d'Allemagne, Mr. Gunther, a bien voulu consacrer un quart de volumen à l'examen de cet ouvrage (vgl. A. Günther's Vorschule zur spec. Theol., I. Band, 2. Aufl., S. 316—397). Parmi ses critiques, il en est qui nous ont paru justes et dont nous avons fait notre profit; il en est d'autres, qui nous semblent tenir au point de vue tout à fait personnel du système de l'auteur. Quoi qu'il en soit, c'est toujours un grand honneur pour ce livre d'avoir fixé à ce degré l'attention du savant théologien de Vienne.

[1]) Gerbet, Des doctrines religieuses sur la certitude dans leurs rapports avec les fondaments de la théologie. Paris 1816. — Vgl. auch Gerbet, Coup d'oeil sur la controverse chrétienne depuis le premiers siècles jusque a nos jours, 1831.

Ablehnung eines jeden Beweises hiefür. Die Einzelvernunft für unfehlbar erklären, heißt sie zur beständigen Offenbarung Gottes machen und den Menschen mit Gott identisch setzen. Weiter aber können dem Cartesianer die nach der von ihm bezeichneten Weise gewiß gewordenen Wahrheiten nie und in keinem Falle als Glaubenswahrheiten gelten; das Glauben fällt als überflüssig weg, wo ein nöthigendes Vernunftwissen vorhanden ist. Und doch sind jene sogenannten natürlichen Religionswahrheiten zugleich auch Wahrheiten und Objecte des geoffenbarten Kirchenglaubens. Wie will aber der Cartesianer die übrigen Wahrheiten des Glaubens erreichen? Consequenter Weise sollte er auch für diese die individuelle Vernunft zum Erkenntnißprincipe machen. Dieß thut er jedoch nicht, und lehnt eine vernünftige Nöthigung hiezu mit der Einrede ab, daß ihm die fraglichen Wahrheiten schon anderswoher als gewiß erwiesen seien. Dieß kann nur so viel heißen, als, daß sie ihm auf fremdes Zeugniß hin gewiß seien. Wie aber, wenn dieses Zeugniß seine Glaubwürdigkeit gegen die Zweifel der Einzelvernunft nicht genügend rechtfertigen könnte; wäre der Cartesianer auch dann noch schuldig zu glauben? Und gesetzt, er glaubt in diesem Falle, ist sein Glaube an die specifisch-christlichen Wahrheiten als Act der Abhängigkeit nicht ganz das Gegentheil seines sogenannten Glaubens an die natürlichen Religionswahrheiten als Actes der Unabhängigkeit? Der philosophische Grundfehler der Cartesianischen Theorie liegt darin, daß sie Verstand und Vernunft nicht unterscheidet. Diese Unterscheidung angenommen, lassen sich die Unzukömmlichkeiten beseitigen, von welchen sich der Cartesianer nicht loswickeln kann. Der Cartesianer kann die Unfehlbarkeit der Einzelvernunft nicht beweisen; wol aber muß er dem gemeinen Menschenverstand zugeben, daß das, was von Allen als gewiß festgehalten wird, gewiß sein müsse. Wollte er dieß nicht zugeben, so müßte er Skeptiker werden, und somit aufhören, Cartesianer zu sein. Also: er kann sich der Anerkennung der Gewißheit dessen, was die Gesammtvernunft festhält, nicht entziehen. Mithin muß er auch zugestehen, daß ihm die Urtheile seiner individuellen Einzelvernunft erst durch die Übereinstimmung mit der Gesammtvernunft als vollkommen gewiß verbürgt werden. Diese Gesammtvernunft existirt aber als allgemein menschliche (repräsentirt durch das Festhalten der gesammten culturfähigen Menschheit an die religiösen

Traditionen der Uroffenbarung) und als specifisch christliche (in der christlichen Gemeinschaft, d. i. Kirche). Die Unterwerfung der Einzelvernunft unter die Auctorität der allgemeinen Vernunft schließt den Glaubensact in sich, so gewiß, als die Stützung auf die Evidenz der Einzelvernunft das Glauben als solches principiell ausschließt. Denn obwol einsehend, daß die Unterwerfung unter die Auctorität der Gesammtvernunft das wahrhaft Vernünftige und zur Vermeidung jeder Irrung Nothwendige ist, kann der menschliche Geist sich deßungeachtet nicht einen absolut nothwendigen Zusammenhang zwischen der Idee der allgemeinen Vernunft und der Idee der Nothwendigkeit beweisen. Also ist die wirkliche Unterwerfung kein Act der Vernunft, sondern ein Act des Willens, der nach dem Gewißsein der Wahrheit begehrt, welche er sich zum Gesetz seiner bewußten und freien Thätigkeiten machen soll. In diesem Wollen also besteht die Demuth und das Verdienst des Glaubens, und hiedurch wird das vernünftige Fürwahrhalten zum Glauben.

Gegen diese Theorie, die zunächst gegen die Cartesianer gekehrt war, erhoben auch die Vertreter der scholastischen Theologie Widerspruch. Der Jesuit Rozaven [1]) erklärt sich zunächst einmal gegen die Identification der sogenannten allgemeinen Vernunft mit der infalliblen, und gegen die Zumuthung, der allgemeinen Vernunft Glauben zu schenken, ohne daß es erlaubt wäre, sich probabler Gründe der geheischten Zustimmung zu vergewissern. Die Beweise für das Geschehensein einer Offenbarung überhaupt und für das Geoffenbartwordensein besonderer Wahrheiten, z. B. der Trinität sind nicht über die Vernunft erhaben. Die Kenntniß dieser Beweise gehört nicht dem Glauben, sondern der Wissenschaft an. Das Wissen um die Motive der Glaublichkeit, mittelst dessen das infallible Wort Gottes als ein ganz gewiß gesprochenes erkannt wird [2]), geht dem Glauben nothwendig voran, und ist offenbar eine Function der Einzelvernunft, die nicht nothwendig irren muß, während man umgekehrt keineswegs der Gesammtvernunft als solcher die infallible

---

[1]) Rozaven, Examen d'un ouvrage intitulé: Des Doctrines philosophiques sur la certitude dans leur rapports avec les fondamens de la théologie par l'abbé Gerbet. Avignon 1831.

[2]) In diesem Sinne meint nämlich Suarez seinen von Gerbet bemängelten Ausspruch: Sola evidentia cogit intellectum.

Tradition des göttlichen Zeugnisses vindiciren kann, ohne sie als unerschaffene hinzustellen, da das Geschaffene als solches defectibel, mithin die geschaffene Vernunft als solche fallibel sei, d. i. irren könne. Daß die sogenannten natürlichen der Vernunft einleuchtenden Religionswahrheiten Gegenstände des Glaubens seien, involvirt keinen Widerspruch; man kann sie einsehen und dennoch auch zugleich glauben, ja vielmehr eben deßhalb, weil man sie einsieht, glauben, gleichwie ein Sohn den Wünschen seines Vaters zuvorkommend etwas thut, wovon er weiß, daß es dem Vater angenehm ist. So wenig dieses Zuvorkommen die Abhängigkeit von den nicht abgewarteten Befehlen des Vaters negirt, eben so wenig jenes aus individueller Vernunfteinsicht hervorgehende Glauben die Auctorität der Glauben heischenden Kirche. Umgekehrt ist es nicht wahr, daß die geoffenbarten Wahrheiten als solche nothwendig Glaubensobjecte sein müßten; Tod und Auferstehung waren für die Apostel kein Gegenstand des Glaubens, sondern des Wissens. Daß man von geoffenbarten Wahrheiten eine gewisse Kenntniß habe, hebt das Verdienst des Glaubens nicht auf; die Tugend des Glaubens ist im Festhalten am Zeugnisse Gottes, nicht im Festhalten an den einzelnen Wahrheiten aus und in jenem Zeugnisse Gottes zu suchen.

Rozaven's schließliches Urtheil ist, daß Lamennais' und Gerbet's Fundamentalsatz: Nous devons tout à l'autorité et science et foi, falsch sei; daß er der Ansicht des heiligen Augustinus widerspreche, mit welchem alle Theologen sagen: Quod intelligimus, rationi, quod credimus, auctoritati debemus. Alle Theologen haben bisher eine doppelte Gewißheit unterschieden, eine Gewißheit der Vernunft und des Glaubens, und der heilige Thomas unterscheidet die Theologie als eine Wissenschaft, deren Principien wir durch die Offenbarung kennen lernen, von den natürlichen Wissenschaften, die auf Vernunftprincipien beruhen.

Gratry, welcher Rozaven's Werk lobend erwähnt[1]), erinnert aus Anlaß des Lamennais'schen Traditionalismus an eine Warnung des heiligen Augustinus vor ungerechter Herabdrückung der Vernunft[2]), und hebt an den Jesuiten rühmend hervor, wie die-

[1]) Gratry, Connaissance de Dieu (5. Aufl.) II, p. 215.

[2]) Metus est ne in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur. De magistro.

selben seit jeher als Vertheidiger der menschlichen Vernunft und Willensfreiheit unter den Theologen der Kirche sich hervorgethan; wenn sie unpopulär geworden, so seien sie es geworden zufolge ihres Kampfes für die Vernunft und moralische Freiheit des Menschen gegen die populären Jansenisten. So unterscheidet denn auch Gratry in Übereinstimmung mit ihnen und mit der Theologie des heiligen Thomas zwei Ordnungen und Grade in der Erkenntniß der göttlichen Dinge, eine natürliche und übernatürliche Erkenntniß. Allen theologischen Auctoritäten zufolge, und namentlich zufolge der größten aus allen, nämlich des Catechismus concilii Tridentini, könne auch die natürliche Vernunft, selbst die individuelle, durch sich gewisse Wahrheiten entdecken und beweisen, welche von den Theologen die Praeambula fidei genannt werden, und die eine der genannten beiden Ordnungen von Wahrheiten constituiren. Indeß ist die menschliche Vernunft nicht im Stande, ohne besondere Gnadenhilfe das ihr im Bereiche dieser Ordnung Mögliche zu erstreben. Dieß drückt Bossuet treffend aus: La sagesse humaine est toujours courte par quelque endroit. Und Fenelon sagt: Les hommes n'ont point assez de force pour suivre tout leur raison. Eine Philosophie, die auf rein menschliches Können gestellt, ohne höhere Erleuchtung das im angeschaffenen Können der menschlichen Vernunft begründete Mögliche leistend und erschöpfend an das von ihr erstrebte Ziel käme, gilt Fenelon als ein roman de Philosophie. Den Grund dessen, fügt Gratry bei, hat bereits die ältere Theologie anzugeben nié vergessen: nämlich die Schwächung und Verdunkelung der menschlichen Vernunft durch die Sünde. Indeß dürfe man nicht übersehen, daß auch dasjenige, was die Vernunft des gefallenen Menschen wirklich leistet, nur zufolge der natürlichen Erleuchtung durch den Logos zu Stande komme. Die ewige Weisheit, sagt der heilige Augustinus, hört keinen Augenblick auf, zur vernünftigen Creatur zu sprechen. Die wahre Quelle der Vernunft oder Einsicht (raison) ist demnach der Logos in der Seele; in Wirklichkeit aber wird die potenzielle Vernunft des Menschen durch das Wort anderer Menschen erweckt. Und gleicherweise kommt auch der Glaube principaliter von Gott durch übernatürliche Erleuchtung, die der Mensch aufnehmen, aber auch abweisen kann; secundär aber kommt der Glaube durch das Hören (fides ex auditu). Man sieht, wie Gratry, obschon unverkennbar an den Traditionen seines berühmten Ordens

haltend, bemüht ist, das Wahre und Berechtigte aller Richtungen der französischen Theologie in seine Speculation aufzunehmen. Demgemäß übersieht er auch den Einwand nicht, welchen Gerbet gegen die Berechtigung der individuellen Vernunft erhob, daß nämlich im Geiste der Cartesischen Ansicht der Mensch erst spät dazu kommen könnte, den Heilswahrheiten der Kirche den planmäßigen Assens zu leisten. Mit unverkennbarer Rücksicht hierauf citirt Gratry abermals ein Wort Bossuet's, welcher aufmerksam macht, wie frühzeitig in den Kindern, zufolge eines unverkennbar göttlichen Einflusses, die Vernunftanlage sowol als der Glaubenstrieb sich zu regen beginne [1]). Zudem gibt es auch einen natürlichen Glauben der menschlichen Seele [2]), auf welchen sowol in der Philosophie als auch in der Theologie nicht genug Gewicht gelegt werden kann. Hieher gehört das Schriftwort Röm. XIV, 23; und auch die Kirche hat sich förmlich hierüber ausgesprochen, wenn sie den Satz verdammte: Omnia opera infidelium sunt peccata (Prop. 35 Baji). So spricht auch Augustinus von einem inneren Sinne, der uns Recht und Unrecht unterscheiden macht, und Perrone redet von einer fides, quae est practicum conscientiae dictamen [3]). Dieser Sinn oder natürliche Glaube ist auch den Philosophen nichts Fremdes; Aristoteles spricht von der πίστις als einem Hangen an den ersten Principien der Wissenschaft, die nicht selbst mehr ein Wissen sind; die Väter wendeten später den von ihnen gebrauchten Ausdruck auf das Festhalten an der christlichen Wahrheit an. Durch die Berührung mit den Christen angeregt, haben die Alexandrinischen Philosophen das, was sich bei Plato und Aristoteles über jenen natürlichen Glauben angedeutet fand, weiter entwickelt, und namentlich Proklus viel Treffliches darüber gesagt, was bei Thomassin nachzulesen ist. Athanasius erzählt im Leben des heiligen Antonius, daß dieser gewissen Philosophen die Frage vorlegte, welche Weise der Gotteserkenntniß die vollkommenere und frühere wäre, jene durch den Glauben der

---

[1]) Une secrète lumière — sagt Bossuet — nous conduit dans un état comme dans l'autre; là, dans la raison; ici, dans la foi. La raison se developpe peu à peu, et la foi infuse par le baptême en fait de même. Conf. avec Claude.

[2]) Vgl. Sirac. 32, 27. 28.

[3]) Praelect. theol., II, p. 1330.

Seele oder durch raisonnirende Demonstration? Und die Philosophen antworteten: Jene durch den natürlichen Glauben (ἡ δι' ἐνεργείας πίστις). Carteſius ſagte: Ich glaube an die Exiſtenz der Welt, weil Gott wahrhaft iſt, und mich unmöglich täuſchen kann. Freilich rief Carteſius durch ſein zwiſchen dieſen Glauben und deſſen Object ſich eindrängendes Raiſonnement die Verirrungen des Idealismus und Skepticismus hervor, welche die Exiſtenz der Körper philoſophiſch in Abrede ſtellten oder verneinten. Kant zerſtörte den philoſophiſchen Trug dieſer falſchen Lehren und wies mit Nachdruck auf einen unveräußerlichen Vernunftglauben hin, an welchem allein das menſchliche Denken ſich zu orientiren habe [1]). Die ſchottiſche Schule analyſirt mit geduldigem Fleiße das ſeeliſche Denken, um den ſogenannten factis primis und primis principiis deſſelben auf die Spur zu kommen, und hat hiedurch ein Element ſpontaner, nicht räſonnirter, ſondern unmittelbarer Adhäſion entdeckt, was ſie Glaube nennt. Vielleicht iſt dieſe Entdeckung das Einzige, aber immerhin nicht gering zu Veranſchlagende, was die ſchottiſche Schule für die Philoſophie geleiſtet hat. Am Beſten aus Allen aber hat über den natürlichen Glauben Thomaſſin geſprochen und, nach Gratry's Urtheil der Einzige, ſowol in theologiſcher als philoſophiſcher Hinſicht den Gegenſtand in der Hauptſache erſchöpft. Er redet von einem angebornen praesagium der Seele, von einem sensus divinus derſelben, von einer natürlichen Wahrnehmung

[1]) Mais Kant — fügt Gratry bei — malgré ses puissantes facultés, est un professeur maladroit, lourd et confus, qui s'embarrasse dans la première moitié de sa démonstration, qui perd haleine dans la seconde, et qui, par cette distinction poussée à outrance, ouvre la voie a toute la série des sophistes énfantée par l'Allemagne. Ceux-ci s'emparent précisément de cette raison artificiellement abstraite de la foi rationelle, comme étant la raison elle-même, la vraie raison, la raison totale, et ils s'en servent pour tout détruire. Et en cela ils justifient Kant, puisque, partant de cette raison désorientée, ils arrivent, en effet, comme nous le voyons aujourd'hui, à nier les premiers principes, certains, indemonstrables, soit de la raison théorique, soit de la raison pratique, au point de contredire formellement les deux axiomes cités par Aristote, comme le dernier degré possible de l'evidence: Qu'il n'y a pas de milieu entre le oui et le non, et qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas tout à la fois. A. a. O. II, p. 259.

Gottes, ihrer selbst und der Welt. Man stoße sich nicht daran, daß diese ein Glaube genannt wird; Glauben und Schauen schließen sich nicht aus: Intelligens omnis etiam credit, sagt Augustinus. Dieser sensus divinus ist, mit Augustinus zu reden, die radix cordis, die Wurzel, an welcher die Seele von Gott gehalten ist, die verborgene Stätte, in deren einfache Thätigkeiten nach Thomas' Worten der Irrthum nicht eindringt, jene höhere, unfehlbare Vernunft, welche nach Fenelon die übrigen Thätigkeiten der Seele corrigirt und zurecht richtet, jenes verborgene Heiligthum und Kriterium der Seele, von welchem Bossuet mit allen Mystikern spricht, jenes Richtmaaß, an welches sich haltend die menschliche Vernunft trotz des ursündlichen Falles als eine sana ratio sich zu bethätigen und Wahres zu finden vermag. Diese sana ratio hat nun allerdings, wie schon gesagt, ihre natürlichen Gränzen; aber wie Thomassin hervorhebt, gibt es außer dem in die Seele hineinstrahlenden Vernunftlichte noch eine beständige Nachwirkung Gottes, welche den Vernunftkeim zur weiteren Entfaltung und Entwickelung sollicitirt [1]). Nebstdem aber leuchtet Gott in jede Seele auch mit seiner übernatürlichen Gnade hinein, wodurch die Seele bereits in das Gebiet übernatürlicher Wahrheiten ahnend sich erhebt. Dieß sind Augustin's inchoationes fidei, conceptionibus similes, actuelle Gnaden, deren auch Nichtchristen, ein Plato, ein Aristoteles nicht ermangelt haben. Und so bewährt sich Thomas' Wort: Ipse ordo naturae in finem salutis. Etwas Ähnliches, bemerkt Gratry weiter, scheint auch einmal Lacordaire [2]) andeuten zu wollen. In Kraft dieser Begabung ist nun die Seele im Stande, die Möglichkeit, Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung zu erkennen und zu beweisen, wie Perrone ausdrücklich sagt. Damit ist nun auch das Band zwischen Philo-

---

[1]) Comme, quand une étoile brille au ciel, et qu'on outre son éclat moyen et sa lumière tranquille, elle envoie des élans et des scintillements, pour provoquer le regard, et lui montrer que ce qu'il voit n'est pas une lumière morte, mais une lumière, qui agit et qui vit: de même, dans la lumière de l'ame humaine, outre le don même de la raison que l'homme possède une fois par toutes, il y a des élans, des mouvements et des renouvellements qui viennent de Dieu, et qui sont des secours, des bienfaits et des excitations de Dieu dans l'ordre naturel. Gratry a. a. O. II, p. 272.

[2]) Conferenzen vom Jahre 1836, 12. Vortrag.

sophie und Theologie gefunden. Hier mag sich nun zeigen, ob Descartes wahr geredet, wenn er nach Augustin's Vorgange jenes große Wort sprach: „Ich bin und fühle, daß ich etwas Unvollkommenes bin, ergänzungsbedürftig und abhängig von etwas Anderem, daher ich ohne Unterlaß nach etwas Besserem und Größerem strebe, als ich bin." Wenn von der Menschenvernunft im Vergleiche zur übernatürlichen Wahrheit gilt, was der Dichter von der Sonne sagt:

Soleil, ombre de sa lumière . . . . —

wenn Plato mit Grund die niedere Ordnung des Erkennbaren als Abschattung des wahrhaft Seienden erklärte; wenn Aristoteles Recht hatte, in ähnlicher Weise die aus der irdischen Erfahrung geschöpfte Erkenntniß mit jener des reinen Intellectes zu vergleichen, hinweisend auf ein höheres Licht über unserer Vernunft, welches sich selber denkt, ewig, unbeweglich, alle Vernunft in sich enthaltend; wenn gewisse Vernunftanschauungen nach dem heiligen Augustinus zwar nicht Gott selber zeigen, aber auf ihn hinweisen; wenn nach dem heiligen Bernhard, dessen Ansicht Thomas und Thomassin zu ihrer Ansicht machen, das natürliche Vernunftlicht ein Reflex Gottes im Seelenspiegel ist, derart, daß die Seele nicht Gott, sondern nur dessen Reflex schaut, und diesen nicht anders als indem sie, wie Descartes hinzufügt, sich selber schaut; wenn es wahr ist, daß zur Zeit diese aliquale (telle quelle) Erkenntniß Gottes eine ganz von der Creatur abstrahirte, indirecte, mittelbare Erkenntniß ist, wie Thomas, wie der Catechismus Romanus und die Theologie einstimmig lehrt: — kann man da noch sagen, daß die Vernunft Nichts wisse? Wie hätten denn Plato und Aristoteles Wissende sein können? Hat aber nicht zugleich Descartes Recht, wenn ihm dieses Wissen nicht genügt? Begehrt die Seele nicht in Wahrheit unaufhörlich nach etwas Besserem und Höherem als sie ist? Thomas lehrt, daß unter allen Erdenwesen einzig der Mensch Gott unmittelbar zum Ziele habe; dieß heißt doch wol, daß, während alles Andere nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet und eingegränzt ist, der Mensch allein eine unbegränzte Zahl, ein stets sich erweiterndes Maaß zu seiner Zahl und zu seinem Maaße habe, ohne eine Gränze nach Oben, als den Unendlichen selber. Er hat die Anlage, in Erkenntniß und Liebe in's Unendliche zu wachsen; aber ohne aus sich sein letztes Ziel vollkommen erreichen zu können. Die convergirende Reihe

$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}\ldots\ldots$ ist der geometrisch exacte Ausdruck dieser metaphysisch-theologischen Wahrheit. Man begreift, wie nun die Gnade als höhere Ergänzung eintreten müsse, damit der Mensch auch nur das seinen natürlichen Kräften Erreichbare wirklich erreiche; man begreift, warum der Satz verworfen wurde: Integritas primae creationis non fuit indebita naturae humanae exaltatio sed naturalis ejus conditio (Prop. 26 Baji). Von dieser Ergänzungsgnade hat man aber nach Thomas noch die Vollendungsgnade, d. i. die Gnade zur Erlangung des übernatürlichen Zieles der seligmachenden Anschauung Gottes zu unterscheiden, wie auch Passaglia, gemäß Thomas' Lehre, zwischen einem Gnadenstande *κατ' ούσίαν* und *κατ' άγιασμόν* unterscheidet. Da die Anschauung Gottes der letzte Zweck des Menschen ist, so ist ihm ein natürliches Begehren darnach eingeboren, obwol er sich über dieses Begehren und den Gegenstand desselben erst im Lichte der Offenbarung klar wird. Jene Heiligungsgnade bietet sich immerfort an, der Logos hört nicht auf, zur vernünftigen Creatur zu sprechen, eben sowol durch übernatürliche, wie durch natürliche Erleuchtung; aber es ist in die Macht des Menschen gegeben, der übernatürlichen Erleuchtung oder vielmehr ihrer Wirksamkeit ein Hinderniß zu setzen, wie Suarez lehrt; er kann die gesteigerte Lichteinströmung, deren Steigerung eben die Gnade, das übernatürliche Licht ist, wirkungslos machen. Gott gibt dem Menschen sein Licht, auf daß der Mensch ihn suche und finde; mittelst des natürlichen Lichtes erkennt ihn der Mensch aus seinen Werken (cognitio vespertina); mit dem Eingange des Gnadenlichtes geht im Menschen die cognitio matutina auf, die das Schauen Gottes im gläubigen Erkennen anticipirt; die cognitio meridiana aber ist die dereinstige selige Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Dasjenige aber, wodurch der Übergang vom natürlichen Erkennen zum gnadenvoll erleuchteten Erkennen vermittelt wird, ist der innere Christus, ohne welchen Niemand geboren wird; ein Gedanke, welchen Niemand besser ausgeführt hat als Thomassin[1]);

[1]) Gratry hebt hier folgende Stelle aus Thomassin (De Incarn., lib. I, c. 9) hervor: Medius in vobis stat, quem vos nescitis. . . En ut nemo sine Christo nascitur; ut Christus non tam nobis quam in nobis revelatur, utpote quem seminaliter in omnium animis parturire natura occu-

nur muß der Mensch auch den innerlich sprechenden Christus in stiller Sammlung seiner selbst hören wollen [1]).

Gratry unterscheidet schließlich ein dreifaches Verhalten des Erkennenden zum höchsten Ziele der Erkenntniß, und demnach eine dreifache Vernunft: die gesunde (raison saine), die verkehrte (raison perverse), die träge Vernunft (raison paresseuse). Die menschliche Seele ist von Gott geschaffen worden, um das Angesicht Gottes zu schauen, wie man vom Adler sagt, daß er seinen Flug sonnenwärts zu richten geschaffen sei. Nun könnte der Adler zunächst im Spiegel eines Sees das Bild der Sonne erblicken; er könnte aber weiters, was er jedoch nicht thut, in den See sich stürzen wollen, um auf dem Grunde desselben vermeintlich die wirkliche Sonne zu finden, womit natürlich alles Sehen aufhörte; endlich kann er auch seinen

---

parit, quando divinam legem virtutemque omnimodam inseminavit. En ut medius omnibus, intimusque insit, ut omnes plane illuminet, et illos etiam, quibus fides per auditum et Evangelium non forinsecus sonat, intrinsecus vellicet, sollicitetque Christus i. e. recta ratio, lex aeterna, virtutum semen insitum; cui si excolendo vacent, vitiaque et amorem terrae adulterinum exscindant, adolescet in sinu mentis Christus, et in omnem se fidei et religionis plenitudinem explicabit.

[1]) Cum ergo Christus virtus sit ipsamet, sed humanitus explicata, hinc nemo sine Christo nascitur, quia nemo non a natura ipsa virtutum seminibus dotatur. Hinc etiam Christi notitia omnibus naturaliter anticipata est quodammodo, quia omnium animos natura ipsa occupavit informare cognitione amoreque virtutis, seu legis aeternae. Hinc ut quisque credat Christo, non spargendus extra, sed retorquendus intra est, ut regnum Dei in seipso quaerat, ut Christum in ore, in corde suo jam praesumtum videat. Hinc quisquis virtutem quamcunque excoluit, si modo virtutem i. e. ut aeternae legis rivulum, ut divinitatis scintillam, non ut humanitatis gloriolam et innatum flosculum excoluit, Christum ille coluit, et vere Christianus fuit. . . . Unde ut homo Christianus fiat, non extra se dissipandus est, sed intra se recolligendus; etenim regnum Dei intra vos est, ut sit Christus; et ubi adierit rationem suam homo quilibet, et summae aeternaeque rationi eam coaptaverit, carnemque suam rationi adaptarit, tunc Christi particeps est. Unde Paulus ait, Christum non longe arcessendum, non procul quaeritandum, prope enim illum esse in ore, in corde cujusque. Non ergo peraegrandae sunt terrae, non trananda maria ut ad Christum veniatur, qui cuique hominum intimus est; cum enim ipse non sit nisi summa et rectissima Ratio humanitati inserta. Ibidem.

Blick vom Bilde der Sonne zur Sonne selber erheben, und sich nun, wie angezogen von den Strahlen derselben, sonnenwärts schwingen. Der Seespiegel, der das Sonnenbild reflectirt, ist die Seele selber; die raison paresseuse vermag das schwankende Bild von der unbeweglichen Form des Urbildes nicht zu unterscheiden; daher die sterile Buchstabenphilosophie ohne Weisheit. Der Mensch könnte aber auch — wovor der Adler durch seinen natürlichen Instinct, der Mensch durch den ihm angebornen Zug nach Oben, wofern dieser noch nicht gänzlich zerstört ist, bewahrt wird — im Grunde seines eigenen Ich selber Gott finden wollen, sich selbst vergöttern wollen; dieß hieße in den finsteren Abgrund der Seele hinabtauchen, und in freiwilliger Selbstverfinsterung sich jeder Erleuchtung von Oben verschließen — der Zustand der raison perverse. Endlich aber kann die Seele, erkennend, daß sie nur Gottes Spiegel ist, und getroffen von einem unmittelbaren Strahle der leuchtenden Geistersonne, ihre Schwingen entfalten, um in mächtigem Fluge zu ihr emporzustreben, und sie in Wirklichkeit zu erreichen, während der Adler die Sonne nicht erreicht. Car l'aigle — sagt der heilige Franz von Sales — a plus de vue que de vol; die Seele aber — fügt Gratry bei — hat eben so viel Flugkraft als Sehkraft.

Was ist nun eigentlich die Vernunft? fragt Gratry [1]); und antwortet mit Thomas Worten: Nihil est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in nobis [2]) — der Reflex der göttlichen Lichtfülle (clarté) oder des göttlichen Wortes in der Menschenseele. Thomas' Definition begegnet sich mit der Ansicht Plato's, Aristoteles', Augustin's, Anselm's, Bonaventura's, Leibnitz's, Thomassin's. Alle großen Denker sind über diesen Punct einig. Die Differenzen entstehen erst durch die von ihren Schülern aufgeworfenen Fragen. Man fragt z. B.: Ist die Vernunft persönlich oder unpersönlich? Hierauf ist zu antworten, daß es in der That eine unpersönliche Vernunft gebe; nämlich die jeden Menschen erleuchtende „Gott-Vernunft (raison-Dieu)", mit Bossuet zu reden. Das menschliche Denken ist, wie Fenelon sagt, ein Ringen in der Seele zwischen dieser Gottvernunft und der persönlichen Menschenvernunft, die durch Hochmuth irregeleitet, durch Sinnlichkeit blind

[1]) Connaissance de l'ame, Paris 1857 (2. Aufl.), Bd. I, S. 270 ff.

[2]) Comm. in Psalm. XXXVI.

gemacht werden kann. Daraus ergibt sich schon die Antwort auf die andere Frage, ob die Vernunft fehlbar sei oder nicht. Der erste und einfache Ansatz des Gedankens in uns ist gewiß jederzeit wahr, weil ihn Gott in uns hervorbringt. Augustinus, Thomas, Bossuet nennen mit Aristoteles dieses unmittelbare Erkennen im Unterschiede vom falliblen raisonnirenden Denken den Intellect. Aus dem angegebenen Verhältniß zwischen Intellect und Ratiocination ergibt sich als erstes und einziges Denkgesetz, welches alle anderen Gesetze und die ganze Logik in sich schließt, dieses, sich in allen Acten und Operationen des Denkens auf sein Princip, auf seine Quelle, auf seinen gottgewirkten Anfang zurückzubeziehen. Die Vernunft will sehen und wissen (voir et savoir). Wissen heißt in Bezug auf das verworrene und zerstreute Schaubild der Welt Unterscheiden und Einigen (unir), um die Beziehung jedes einzelnen Punctes auf das Ganze, und die Beziehung aller Einzelheiten unter sich in der Einheit des Ganzen aufzufassen. Man kann demnach sagen, daß unsere Vernunft eine Kraft ist, welche die Einheit sucht. Dasselbe sagen Augustinus, Kant und Balmes. Die Einheit suchen, heißt aber, das wirklich Differente oder different Scheinende auf eine dieselbige Einheit beziehen; es heißt die Differenz verschwinden machen, um die Einheit zu finden. So verfährt die Naturwissenschaft, um die Naturgesetze zu finden. So sucht z. B. die Astronomie das unveränderliche und bleibende Element in den aufeinander folgenden Positionen der Sterne auf; sie bemüht sich, das Variable in den Positionen verschwinden zu machen, um das allen gemeinsame aufzufinden. Für den Physiker sind die Thatsachen das Variable, die von ihm gesuchte Ursache der Facta ist das fixe Element, das Gesetz. Das Verfahren aber, durch Verschwindenmachen des variablen Elementes, als eines indifferenten, die constante Relation eines Punctes zu den anderen zu finden, ist das geometrisch-analytische Infinitesimal-Verfahren, der universelle und strenge Typus aller methodischen Wissenschaftlichkeit. In dieser Weise läßt man die individuellen Differenzen verschwinden, um die Species zu gewinnen; die specifischen Differenzen, um das Genus zu gewinnen; die generischen Differenzen, um zu dem Einigen Typus zu gelangen, und in dieser Einheit das wahre Verständniß alles Einzelnen zu erlangen. Aber in welcher Einheit? Die Vernunft hat zwei Einigungsprincipe, weil es zwei Arten von Einheit gibt, die Einheit der Substanz

und die hierarchisch geordnete Einheit von Ursache und Wirkung. Dem zweifachen Einigungsprincipe entspricht auch ein doppeltes logisches Verfahren: das syllogistische und das inductive; das eine gestützt auf das logische Denkgesetz des Satzes vom Widerspruche, das andere auf den Satz vom zureichenden Grunde. Beide Denkgesetze sind Aristoteles eben sowol bekannt, als sie Leibnitz kennt. Kant hat siebenzehn Urtheilsformen aufgestellt; Rosmini, Gioberti, Cousin führten sie mit leichter Mühe auf zwei zurück. Rosmini begieng den Fehler, die beiden Principe auf ein einziges zurückbringen zu wollen, auf jenes der Identität. Gioberti stellt aber mit Bestimmtheit fest, daß es zwei primitive, irreducible Fundamentalurtheile gebe. Reid und Cousin anerkennen gleichfalls die beiden Aristotelischen Denkprincipe. Hegel nimmt nur deßhalb drei Denkprincipe an, weil er das Princip der Identität und jenes des Widerspruches für zwei verschiedene hält. Die logische Unterscheidung des Identitätsprincipes und Causalitätsprincipes ist das Wahre in Hegel's Systeme; daß er seinem Pantheismus zu Liebe das letztere im ersteren aufgehen läßt, sein Fehler. Auch die Logik von Port-Royal begieng den großen Fehler, zu sagen, daß jeder Satz sich reduciren lasse auf die Aussage eines Attributes von dem mit ihm gewissermaaßen identischen Subjecte. Zu sagen: Alle Sätze reduciren sich schließlich auf den Ursatz: „Gott ist gut" — heißt Alles confundiren. Neben diesem Satze muß nothwendig als ein radical geschiedener stehen: „Gott hat die Welt geschaffen." So stellt auch Gioberti zwei Fundamentalurtheile auf: „Das Sein ist nothwendig" und „das Sein (Gott) schafft die Existenzen." Leibnitz unterläßt nicht, seine auf die Auseinanderhaltung zweier Denkprincipe gebaute Unterscheidung von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten zur mathematischen Unterscheidung der commensurablen und incommensurablen Größen in Beziehung zu setzen.

Das Mitgetheilte reicht hin, ersichtlich zu machen, in welcher Weise Gratry die durch Maistre und Bonald eingeleitete neue Epoche der religiös-christlichen Speculation Frankreichs in ein theologisch richtiges Geleise zurückzuführen bemüht ist, mit dem gleichzeitigen achtungswürdigen Bestreben, die Errungenschaften der glanzvollen Periode des siebzehnten Jahrhundertes, der glänzendsten in der Nationalliteratur seines Vaterlandes, in möglichster Weise zu verwerthen und fruchtbringend zu machen. Indeß bleibt er gleich seinem

Vorbilde und Meister auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie und Ideologie stehen, ohne in das Gebiet der Metaphysik hinüberzutreten, oder es zu einer eigentlich durchgebildeten Wissenschaftslehre zu bringen. Hiezu wäre nun freilich nothwendig, vorerst an eine principielle Ableitung der Denkgesetze selber zu gehen, und eine Erklärung derselben aus der Natur des Denkens zu versuchen, wozu sich indeß derjenige nicht versucht fühlen kann, dem das mathematische Denken als die höchste Denkform gilt [1]), gränzend an das Gebiet des gottseligen mystischen Schauens. Dasjenige, was sich zwischen Beide einschiebt, und worin das ideale und formale Element des denkenden Erkennens in Eins zu bilden sind, das speculative, wesentlich dialektische Denken, welches sich freilich nicht unvermittelt und mit dem Anspruche auf ausschließende Alleinberechtigung in die Philosophie einführen darf — dieses Denken ist es, in dessen Functionen der Deutsche den Wahrheitsgehalt des philosophischen Denklebens vermittelt haben will; und in solchen Gedankenerzeugnissen, welche nach den Gesetzen einer dialektischen Methode ausgeprägt sind, erkennt er Geist von seinem Geiste, Leben von seinem Leben. Dem Südländer und Franzmann mögen diese Neigungen allerdings verwunderlich vorkommen, und die Irrgänge der dem Glauben der Kirche entfremdeten deutschen Speculation haben das Ihrige gethan, um den Deutschen an sich selbst und seiner Geistesart irre zu machen; zudem ist das von ihm angestrebte Ideal philosophischen Erkennens ein so hohes und schwer erreichbares, daß es sich hinreichend erklärt, wenn selbst in bester Absicht unternommene Versuche nicht glücken wollten, und wol immer, wie dieß im Wesen alles zeitlichen Menschenstrebens liegt, nur relativ gelingen werden. Die speculative Erkenntnißart trägt eben alle anderen aufgehoben in sich, und ist deren innigste Ineinsbildung und Verschmelzung; sie setzt eben darum auch ein menschlich tiefstes Verständniß der Dinge voraus, welches sich eben mittelst ihrer sich

---

[1]) L'application à l'ame, à ses états, à ses mouvements, à sa vie, de l'eternelle géométrie qui est en Dieu, sera peut-être aussi féconde que celle de la géométrie aux formes et aux mouvements des astres. Celui qui fera pour l'ame, ce que Kepler a fait pour les planètes, celui-là aura le premier appliqué la géométrie aux vrais cieux. Conn. de l'ame, II, p. 88.

ausgestalten und seine adäquate geistige Form erhalten soll, die ihrerseits wieder mit dem Inhalte der Erkenntniß so unzertrennlich verwachsen sein muß, daß dieser eben nur in jener Form als philosophisch gedachter und philosophisch gerechtfertigter besteht. Die Philosophie ist in diesem Sinne die zur ächten Geisteskunst durchgebildete Vermittelung des in der irdisch-sinnlichen und innerlich-gläubigen Erfahrung unmittelbar appercipirten Erkenntnißinhaltes. Der wahren Philosophie fällt es nicht ein, diesen Erkenntnißinhalt willkürlich schaffen oder alteriren, oder ihm irgendwie seine specifische Einheit nehmen zu wollen, so daß er aufhörte, für das philosophische Denken die Bedeutung zu haben, die er für die unbefangene äußere oder innere Wahrnehmung und Erfahrung, für das unbefangene Denken oder Glauben hat; aber sie will ihn mittelst ihrer Methode in den rechten Fluß bringen, so daß er sich als ein dem geistigen Leben des Menschen innerlichst eigen Gewordenes ungezwungen und wie von selbst abwickelt und entfaltet, und im Flusse dieser Entfaltung alle seine Beziehungen zum inneren Denk- und Gemüthsleben des Menschen, in jedem Momente der Entwickelung nach einer anderen Seite, in der Totalität der Momente vollständig zur Anschauung bringt. Eine solche Philosophie zu erzeugen, ist freilich nicht das Werk eines Einzelnen, sondern nur eines ganzen Volkes, dessen Genius sich darin ausprägen muß; sie muß in der Geistesart des Volkes bereits präfigurirt sein, in der Sprache, dem Organ und Instrumente des philosophischen Denkens, müssen bereits die Bedingungen zur Herausbildung eines solchen Erzeugnisses aus ihr, und zur Hineinbildung ihrer Formen und Ausdrucksweisen in einen solchen Denkhabitus gegeben sein [1]).

---

[1]) La troppa facilità dell idioma — sagt Gioberti — che si parla e scrive, produce il cicalio della lingua e della penna, rende gli uomini vaghi d'improvvisare in ogni genere, e nuoci doppiamente alla forza e alla profondità del sentire e del pensare. La lingua francese è buona al più pei ragazzi, non per gli uomini. Ma anche ai ragazzi, se si vuole che riescano uomini, giova la fatica, giova l'avezzarli a domar gli ostacoli e vincere la natura, mettendo loro nelle mani strumenti proporzionati. I tironi di Roma si esercitavano e allenavano alla guerra con armi assai più pesanti di quelle che usavano nelle vere battaglie. Niuno puo calcolare quanto nelle giovani teste della Grecia e del Lazio la difficoltà e la richezza e il genio sintetico dell' idioma ch'erano

Gratry verzichtet darauf, aus der Erkenntnißlehre in die Ontologie hinüber zu führen; sein Zweck ist ein vorherrschend praktischer, und so sind Religion und Moral die beiden Ziele, auf welche seine psychologisch unterbaute Erkenntnißlehre unmittelbar abzweckt. Man kann der edlen Begeisterung, mit welcher diese Aufgabe verfolgt wird, die achtungsvolle Anerkennung nicht versagen. Wie der dialektische Proceß von der sinnlichen Creatur zu Gott, vom Endlichen zum Unendlichen hinanführt, und zwar ausgehend von den sinnlichen Vorstellungen der Dinge außer uns, von ihnen abstrahirend die abstracten Begriffe, die in unserer Seele erzeugt werden, und von diesen sich erhebend zu den Ideen, die in Gott sind: so gilt auch in der Moral der alte Grundsatz der Asceten: Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora, und Sinnlichkeit und Hochmuth bezeichnen die zwei Stufen der Abwendung vom wahren Gute, wie die raison paresseuse und raison perverse die zwei Stufen der Abkehr von der wahren Weisheit. Der sensus divinus der theoretischen Vernunft heißt in Beziehung auf die Moral das Gewissen; das Wesen oder die Seele des moralischen Handelns und Lebens ist das Opfer, bestehend in der Überwindung der zweifachen Selbstmanifestation der Selbstsucht in Sinnlichkeit und Hochmuth. Diese beiden Erscheinungsformen gleichen den beiden Brennpuncten einer Ellipse, in welche sich das excentrisch gewordene Leben, dessen normale Zahl und Vollkommenheitssymbol der Kreis ist, auseinander gezogen hat. Man kann sie auch mit den beiden, aus ihrer natürlichen Differenz in völlige Entzweiung umgeschlagenen Elementen des allgemeinen Äthers (vitalis creatura), dem activen und passiven Elemente desselben in ihrer gegenseitigen Isolation, vergleichen. Die seelische Entzweiung und Decomposition theilt sich auch dem Leibe mit (Luk. XI, 34—36), und ist Ursache der Auflösung desselben; die Leidenschaften tödten den Leib. Die beiden einander polar entgegengesetzten Kräfte und Systeme, die im Unterleib basirte force radicale (Zeugung und Ernährung), und die im

costretti d'imparare, conferissero a rinvigorire le potenze dell' animo e svolgere quelle della mente. Se i moderni Tedeschi parlassero una lingua povera, analitica e imbelle come la Francese, vogliam credere che sarebbero pensatori e eruditi così profondi come sono? Degli errori filosofici di Ant. Rosmini, II, p. 205.

Haupte centrirte force sensitive sollen in der im Herzen fundirten force motrice harmonisch vermittelt sein. Dieß sind die homines cordati, qui non ex sanguinibus (Prävalenz der Sinnlichkeit) nec ex voluntate viri (einseitige Prävalenz und Verabsolutirung des in seiner Verabsolutirung sterilen geistigen Ich) sed ex Deo nati sunt. Diese Geburt aus Gott durch die Gnade, die Transformation der Seele und mittelbar auch des Leibes mittelst der Gnade wird von Gratry mit Worten, die aus Bossuet entlehnt sind, geschildert. Hieran schließt sich ein mit besonderer Vorliebe ausgeführter Vergleich und Parallelismus zwischen der menschlichen Geisterwelt und der himmlischen Sternwelt [1]), welcher dem Verfasser Anlaß gibt, sein astronomisches System und seine eschatologischen Ansichten zu entwickeln. An dem Copernicanischen System festhaltend, erklärt er die Sonne für den Ort, welcher als einstweiliger Aufenthalt der seligen Menschen an die Stelle des Empyräums der Mittelalterlichen zu treten habe; in der Fülle der Zeiten werden alle in der Nacht des Weltraums wandelnden und kreisenden Weltkörper von einem gemeinsamen Mittelpuncte angezogen zu Grunde gehen, aber nur deßhalb, um die Verwandlung der gesammten kosmischen Substanz vorzubereiten. Wir haben uns unter der zukünftigen Welt ein nach Innen gewendetes Sein und Leben derselben zu denken, dessen Sonne Gott selber sein wird [2]).

Wir hatten hinlänglich Gelegenheit wahrzunehmen, wie sehr Gratry bemüht ist, dem von Malebranche und von den Traditionalisten so tief gestellten Aristoteles die Bedeutung eines Denkers von erstem Range und einer für alle Zeiten gültigen philosophischen Auctorität zu revindiciren. Anders verfährt Rosmini, der allerdings die der christlichen Theologie durch den Peripatetismus geleisteten Dienste lobend anerkennt, dabei aber keineswegs gewillt ist, der

[1]) Connaiss. de l'ame, II, p. 257—405.

[2]) Dans la forme présente de l'univers, tous le mondes sont habités par le dehors, et tout aussi sont éclairés par le dehors, les uns de loin, d'un côté, par un seul point, les autres par le dehors aussi, mais en tous sens et par leur auréole. Eh bien, supposons un monde habité, non plus par le dehors, mais au dedans, éclairé et vivifié non plus seulement par un point extérieur, non plus même par son auréole, mais par son centre. A. a. O., p. 394.

Aristotelischen Philosophie einen der Platonischen ebenbürtigen Rang zuzugestehen. Er glaubt, daß über den richtig verstandenen Aristoteles vom Standpuncte des Christenthums nur ein verwerfendes Urtheil gefällt werden könne, und die in seinem Systeme gelegenen Consequenzen am richtigsten durch Averroes gezogen worden seien. Gratry sieht in Aristoteles den siegreichen Bekämpfer der Hegel'schen Dialektik, d. i. einer die contradictorischen Gegensätze nivellirenden Sophistik, Rosmini erkennt in ihm einzig den Verderber der Platonischen Philosophie [1]). Schon dieß, daß Aristoteles das Wort Idee nur dann gebraucht, wenn er von Plato spricht, sonst aber stets die Ausdrücke: Species, Genus, Universale: ist ein in Rosmini's Augen höchst nachtheiliger Übelstand; denn Genus und Species sind eben nur Classen von Ideen und involviren eine Relation zu den endlichen Dingen, das Universale aber ist nicht selber eine Idee, sondern eine Qualität der Idee. So beraubt sich Aristoteles des einzigen Ausdruckes, welcher das Object der Discussion sachgemäß bezeichnet. Er will im Gegensatz zu Plato den Ideen keine von den Einzeldingen gesonderte Realität zugestehen. Da er aber deßungeachtet die Species der Dinge auf eine ewige immaterielle Substanz, auf den göttlichen Verstand, zurückführt, so anerkennt er im Principe die Platonische Ideenlehre, und begegnet sich mit Plato, welcher, so sehr er auch auf eine ewige Seinsnothwendigkeit der Ideen dringt, die Ideen dennoch nur in Kraft des göttlichen Verstandes existiren läßt. Daraus erklärt sich, warum seit jeher so Viele der Meinung waren, daß die Platonische und Aristotelische Lehre der Sache nach zusammenfielen und nur in Ausdruck und Darstellung verschieden wären. Das Richtige ist, daß Aristoteles durch sein Abgehen von Plato sich in Widersprüche verwickelt, welche sich durch seine subtilen Distinctionen nicht decken lassen. So bemüht er sich namentlich vergeblich, zu zeigen, daß das Allgemeine nur als Besonderes existire. Das Wort *οὐσία* nimmt er in wenigstens vier Bedeutungen, als Quiddität (*τὸ τὶ ἦν εἶναι*), Universale (*τὸ καθόλου*), Genus, und als Subject von Quiddität, Universale und Genus. Nicht genug; das Subject kann wieder als Materie (*ὕλη*), Form (*μορφή*) und als Compositum aus beiden

[1]) Rosmini, Aristotele esposto ed esaminato (Opera postuma). Torino 1857.

(τὸ ἐκ τούτων) verstanden werden; die Quiddität ist ihm bald die Species (εἶδος), bald das ὅλον, d. h. die Zusammensetzung, und diese abermals bald auf die idealen, bald auf die realen Individuen bezogen; das Genus hat bei ihm vielerlei Bedeutungen, natürlich viel allgemeinere als die an sich schon universale Species. Wie kommt er nun dazu, zu sagen, daß die οὐσία nebst jener dreifachen Bedeutung auch noch viertens ein Universale bedeute? Kennt denn Aristoteles ein Universale, welches nicht Genus oder Species wäre; und drücken Quiddität, Genus, Species nichts Universelleres aus? Man kann auch nicht annehmen, daß der genannte vierfache Sinn der οὐσία auf die substantia secunda zu beziehen sei; denn das Subject wird denn doch gewiß nur zur substantia prima gehören können. Allerdings kann auch das Subject wieder in idealem und realem Sinne verstanden werden, und das ideale Subject ist auch ein Universale, und kann als solches von der substantia prima prädicirt werden. So wird aber dann der Gebrauch des Wortes οὐσία ein doppelsinniger sein, und, so oft die substantia secunda gemeint ist, immer nur aequivoce zu verstehen sein. Welche Menge von Irrungen ergibt sich aber aus der Verwechslung beider äquivoken Begriffe! Und wie kann Aristoteles das Wort οὐσία im Sinne von substantia secunda gebrauchen wollen, da deren Begriff jenen der substantia prima geradezu aufhebt? Singulare ist, was sich von keinem anderen aussagen läßt. Wie kann das Universale mit der Benennung Singulare bezeichnet werden? Eine ähnliche Verwickelung ergibt sich mit dem mehrdeutigen Gebrauche des Wortes species. Diese bedeutet das einemal die forma realis des Individuums, das anderemal den Artbegriff des Individuums; das einemal ein ὑποκείμενον (Subject), das anderemal ein σχῆμα τῆς ἰδέας. Was soll nun dieses σχῆμα sein, wenn es kein Urbild desselben, keine Idee, gibt? Nach Aristoteles existirt das Allgemeine nur im Besonderen; wie kommt er nun dazu, andererseits wieder zu sagen, daß die singulären Substanzen den substantiis secundis inexistent seien? Dieß Letztere ist allerdings richtig, hebt aber die vorausgehende Behauptung auf, und paßt in's Platonische, nicht in's Aristotelische System[1]). Ganz richtig bemerkt Aristoteles, daß,

[1]) Del rimanente l'una e l'altra delle due opposte espressioni, prescindendo da' sistemi, ha la sua verità. Poichè dovendosi distinguere in

die singulären Substanzen hinweggedacht, auch die substantiae secundae wegfallen. Diesen Satz wird der Platoniker am wenigsten bestreiten, da derselbe Alles von Gott, der ersten und höchsten der singulären Substanzen, ableitet. Aber folgt daraus, daß die sinnefälligen substantiae primae auch entia prima sein können? Und doch müßte man nach Aristoteles es behaupten, da er die Einzeldinge für ein Prius in deren Verhältniß zu ihren Allgemeinbegriffen faßt. Gleichwol sieht er sich wieder genöthiget, zuzugestehen, daß die singulären Dinge als das in einem Anderen Enthaltene, im Verhältniß zu dem sie Enthaltenden als Posterius aufzufassen seien. Eigenthümliche Verlegenheiten bereitet Aristoteles das Zugeständniß, daß die Form eines Kunstwerkes früher im Geiste des Künstlers als in der Wirklichkeit existire. Er sagt indeß, die präexistente Form ist nichts Anderes als die Kunst selber. Damit ist aber der weiteren Frage nicht ausgewichen, ob die Kunst etwas vom Wirkenden sachlich Verschiedenes sei oder nicht; zudem streitet die Identification von Form (species) und Kunst gegen Aristoteles' eigene Principien, indem er Natur und Kunst die beiden bewegenden Principien nennt und somit von beiden die Species als das von der Wirksamkeit der Principien Intendirte bezeichnet. Zudem fühlt er, daß die „Form" nicht ausreicht, die Verwirklichung des Kunstwerkes zu erklären, daher er nebstdem noch einen habitus activus annimmt, ohne sich einzugestehen, daß er hiemit neben den drei Principien der Dinge: Materie, Form, Privation, noch ein viertes Princip zur Erklärung des Werkes setzt. Die Form des Dinges wird von Aristoteles als etwas mit der im Intellecte vorhandenen Species numerisch Identisches gesetzt. Dieß widerspricht aber seinen eigenen Principien; denn diesen zufolge ist die Form des Einzeldinges etwas Singuläres, die Species im Verstande etwas Universelles; die Form des Einzeldinges ist früher da, als der Verstand sie actuell denkt;

---

tutti i percepiti e i concetti la comprensione e l'estensione, sotto l'aspetto della comprensione gli universali sono nei singolari, e sotto l'aspetto della estensione i singolari sono negli universali. Ma convien riflettere, che quando noi diciamo, che gli universali sono ne' singolari, intendiamo (e non si può intendere altramente) in quanto sono percepiti o concepiti nella mente, perchè solo nella mente si può congiungere l'unico universale ai molti singolari. A. a. O., S. 96.

sie existirt nach Aristoteles im Verstande von der Materie getrennt, kann also nicht mit der materiellen Form des Dinges numerisch identisch sein, um so weniger, als die species intelligibiles nach Aristoteles gar nicht von den realen Sinnendingen herkommen, sondern durch den Verstand selber erzeugt werden. Es ist einer der auffallendsten Irrthümer des Aristoteles, daß er das objective und subjective Element der menschlichen Erkenntniß nicht zu scheiden weiß: *τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον;* der menschliche Verstand ist ihm die Materie aller Species, und dieß darum, weil ihm feststeht, daß die Platonischen Ideen zur Erklärung der Entstehung menschlicher Erkenntniß schlechthin unzureichend seien. Ein anderer Grund dieser Auffassung lag in der allgemeinen Denkart des Alterthums, welches die Seelenvorgänge rein nach Analogie äußerer Vorgänge auffaßte und der Seele dieselbe Beschaffenheit und Einrichtung, wie den Außendingen zuschrieb. Daher die Gleichsetzung von Materie und Potenz, actus und species, während doch die dem Bewußtsein präsente species vom actus des Bewußtseins grundverschieden und bloß dessen Object ist. Daher dann auch die Redensart: „Wir leben, empfinden und denken mittelst der Seele;" offenbar darum, weil ihm Form, Species, Vernunft (*λόγος*) und Actus als identisch gelten. Daß ihm hiebei das Bewußtsein der menschlichen Persönlichkeit entschwindet, ist leicht einzusehen; es ist widersinnig zu sagen: „Wir denken mit der vernünftigen Seele;" die vernünftigen Seelen sind ja eben wir selbst. Ein anderer großer Fehler des Aristoteles ist, daß nach ihm stets die Materie das Subject constituirt, auch jenes der Composita. Man hat, wenn man Materie nach Aristotelischer Weise als potenzielles Sein versteht, eine dreifache Materie und Form anzunehmen, die extrasubjective, subjective und objective oder ideale. Jede der drei Materien constituirt das Subject der ihr entsprechenden Form, aber keine das Subject des Compositum. Die extrasubjective Materie kann bloß Subject der extrasubjectiven Formen sein, z. B. der Sphäricität, der Cubicität eines Körpers; die subjective Materie ist die Potenz des Empfindens oder Erkennens, und diese Materie ist die sensitive und intellective Seele — erstere, insoweit sie constituirt ist durch ein fundamentales und substanziales Gefühl, welches der Modificationen oder Sensationen fähig ist; letztere, soweit sie constituirt ist durch eine erste Intuition und durch ein nachfolgendes Gefühl

oder Vermögen, specielle intellective Acte zu setzen, welche sodann subjective Formen heißen. Unter der idealen Materie versteht man das indeterminirte Sein, welches vermöge seiner Determinationsfähigkeit die Materie der specifischen und generischen Ideen, als essentiale Objectivität die objective Form aller anderen Ideen und aller Dinge genannt werden kann. Die ideale Form hat kein Subject in den endlichen Dingen, sondern ist nur als dialektisches Subject ihrer Determinationen zu nehmen; eben so kann das Subject einer extrasubjectiven Form nur ein dialektisches, nicht ein eigentliches Subject sein. Somit bleibt als wahres und eigentliches Subject nur dasjenige, welches aus der subjectiven Materie und aus dem sensitiven und intellectiven Princip constituirt ist. Daher sieht Aristoteles mit Unrecht den Leib als Subject der menschlichen Natur an. Denn das sieht fast aus, als ob das Ich im leiblichen Sein fundirt wäre. Die Ausleger suchen diesen Fehler zu extenuiren, und sagen, er meine nicht den materiellen Leib als solchen, sondern den mit der Seele vereinigten Leib. Aber damit ist die Schwierigkeit nicht beseitiget; ist die Seele Act des Körpers, so ist der Körper unzweifelhaft Subject jenes Actes und bleibt immer die Hauptsache, die Seele hingegen erscheint als ein quid corporis, ein Accessorium, eine Dependenz, während doch vielmehr, wie Thomas Aquinas bemerkt, der lebendige Körper in der Seele subsistirt und durch diese als Einheit zusammengehalten ist. Aristoteles spricht der Seele ab, im Allgemeinen Materie und Subject zu sein. Dieß ist Folge der Confusion von Act und Form, oder vielmehr der Confusion dessen, was Act und nicht Form ist, mit dem, was per se Form ist. So ist z. B. Gesundheit als Zustand bloß Act und nicht Form des Subjectes, als Gedachtes aber ist sie Form und Object oder objective Form. Wissenschaft als Complex von Objecten des betrachtenden Geistes oder objectiven Formen muß vom Act des Wissenden, welcher Act nicht an sich, sondern nur in übertragener Weise subjective Form genannt werden kann, unterschieden werden. Wahrhaft sind nur die angeschauten Ideen Formen. Übrigens sieht sich Aristoteles selbst genöthiget zuzugeben, daß ein Theil der Seele vom Körper unabhängig wirke, und deßhalb als Subject seiner Acte zu nehmen sei. Auch sind die modernen Sensisten im Irrthume, wenn sie für ihre Läugnung der angebornen Ideen ihn als Gewährsmann

aufrufen [1]); gab er auch kein angebornes Object des Erkennens zu, so behauptete er doch ein vor aller Erfahrung vorhandenes principium quo des Denkens, welches der *νοῦς*, die species specierum ist, vergleichbar der Hand, dem Instrument der Instrumente. Auch versteht sich Aristoteles dazu, die ersten und universellsten species intelligibiles von den species intelligibiles der äußeren Sinnendinge zu unterscheiden, und sie als solche aufzufassen, welche rein unsinnlich, d. i. ohne Hilfe und Mitwirkung sinnlicher Vorstellungen gedacht würden. Endlich gibt er zu, daß die prima species intelligibilis, der *νοῦς*, unabhängig von aller Materie existire, und eine scientia in actu existire, welche mit dem intelligibile identisch ist. Es existirt also in der Seele ein indeterminirtes, gleichsam generisches, actuell und immerfort betrachtetes Intelligibile, identisch mit dem essentiellen Acte des *νοῦς*, welcher mittelst dieses Actes alle determinirten Intelligibilien in den actus überführt. (Dieß wäre Rosmini's angeborne Seinsidee.)

Das System des Aristoteles stützt den ihm eigenthümlichen Inhalt auf den Gegensatz zur Platonischen Ideenlehre. Die Ideen — sagt Aristoteles — drücken für sich nichts Substanzielles aus; denkt man das durch einen Allgemeinbegriff bezeichnete Einzelding hinweg, so bleibt nichts Reelles übrig. Dieses Argument ist rein logisch, und beweist nur, daß die Universalien nicht ohne die Einzeldinge gedacht werden können; nicht aber, daß diese früher existiren müßten. Die Genera und Species — bemerkt Aristoteles weiter — sind minder determinirt als die Einzeldinge, die als solche in actu ultimo sind; das vollkommen Actualisirte aber geht nothwendig dem bloß potenziell Seienden voraus. Das Wahre, was in diesem

---

[1]) Eben so wenig können sich die heutigen Anhänger des sogenannten Inductivverfahrens auf Aristoteles berufen: L'induzione Aristotelica è cosa totalmente diversa dall' induzione introdotta da' moderni sensisti per ispiegare l'origine delle idee: i moderni introducono il paragone de' singolari, il che suppone questi conosciuti avanti gli universali; Aristotele non fa menzione di paragone alcuno, anzi dice, che i singolari si conoscono dalla mente per mezzo degli universali: è un' operazione sola, che fa la mente, colla quale, all' occasione delle sensazioni, conosce ad un tempo gli universali e in questi i singolari, *ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι*, riunendo quelle due operazioni, che noi abbiamo chiamate percezione ed universalizzatione. A. a. O., S. 141.

Einwurfe liegt, beweist nur, daß es eine actu vorhandene causa prima, einen ersten Beweger geben müsse. Übrigens würde man sich irren, wenn man glaubte, Plato habe die Realität der Einzeldinge geläugnet; er sagte nur, daß ihr Wesentliches und Unveränderliches in den Ideen geschaut werde. Und geht Aristoteles' Lehre, nach welcher die Ideen, oder wie er sie nennt, die Species, das Fundament jeder Wissenschaft und aller Demonstration sind, nicht auf dasselbe hinaus? Unterscheidet nicht auch Aristoteles zwischen dem Dinge als solchem und dem Wesen des Dinges? Es ist dieselbe, auch bei Plato vorkommende Unterscheidung zwischen substanziellem (essentiellem) und phänomenalem Sein, wenn Aristoteles sagt: *Οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία, ἀλλ' αὐτή γε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν, οὗ ἐστιν οὐσία.* Man kann nicht sagen, daß Aristoteles diese Trennung bloß im Begriffe vornehme. Wenn er sagt, daß in Gott *τὰ ὑπάρχοντα καθόλου, ἢ ὄν*, d. i. die *πρῶτα νοήματα* existiren, gesteht er hiedurch den Ideen nicht eine von den Einzeldingen abgesonderte Existenz zu? Zudem ist es auch unrichtig, daß Plato die Ideen etwa für besondere Wesen außer und neben den Dingen halte; er statuirt nicht zwei Reihen von Wesen, sondern nur eine, aber diese mit zwei modis, nämlich als ideales Sein für sich, und als participatives, d. h. an den Ideen theilhabendes Sein. Die Ideen selber läßt er durch Gott producirt werden; um so viel mehr die Materie, welcher Aristoteles ein gleichewiges Sein mit und neben Gott vindicirt. In dieser Grunddifferenz liegt der eigentliche ontologische Grund aller Abweichungen des Aristoteles von der Platonischen Philosophie. Indem Aristoteles die Materie als ewig setzt, verzichtet er auf eine eigentliche philosophische Welterklärung. Er überträgt vielmehr das gemeine Erfahrungsbewußtsein auf das Gebiet der Metaphysik, wenn er sagt, die Kunst könne nichts ohne einen gestaltungsfähigen Stoff bewirken. Also auch die göttliche Kunst nicht? Ferner muß er sich in Wahrnehmung von zwei verschiedenen Arten der Materie, deren eine den aus ihr gebildeten Dingen Selbstbewegung gestattet, die andere nicht, darauf beschränken, zu sagen, daß es so sei; einen erklärenden Grund hiefür, sowie für das ganze System der Weltordnung weiß er nicht anzugeben, die Beschaffenheit des Gegebenen ist für ihn eine rein zufällige. Gott ist ihm allerdings actus purus und wissende Substanz; da er aber diesen seinen Gottesbegriff mit der Ideenlehre

nicht zu vermitteln wußte, so spricht er seinem Gott das Wissen um die weltlichen Dinge ab, läugnet somit auch die göttliche Providenz. Andererseits drängt sich ihm der Gedanke einer generischen Einheit des göttlichen und menschlichen Erkennens auf; also muß es etwas geben, worin beide wurzelhaft Eins sind. Dieß würde nothwendig auf Ein Grundwesen führen, welches Gott und Welt als seine Theile in sich schlöße. In der That läßt Aristoteles den Menschen im Erkennen, wenn auch nur vorübergehend, und die Dinge, wenn auch nur potenziell, durch ihre Formen an Gott participiren. Einen persönlichen Gott kennt er nicht, so wenig als einen persönlichen Geist. Er weiß nur von einer göttlichen Natur, welche durch das Universum zerstreut und mit der Materie vermischt, nebstdem auch für sich existirt, und in diesem Fürsichsein Gott genannt wird. Sein Grundgedanke von Gott als erstem Beweger reicht nicht aus, den Polytheismus zu überwinden; wie er denn in der That mehrere Beweger der Gestirne annimmt. Die vom ersten Beweger unabhängigen Sternbeweger drängen sich störend in die Einheit des Weltsystems ein, und heben die harmonische Geschlossenheit desselben auf.

So viel im Auszuge aus Rosmini's umfangreicher kritischer Auseinandersetzung der Aristotelischen Lehre, namentlich in ideologischer Beziehung. Übrigens ist Rosmini auch mit Plato's Ideenlehre nicht völlig einverstanden, und tadelt namentlich, daß Plato sich nicht begnügt, dem Menschen ein Bild der Wahrheit im Allgemeinen (tipo generale) eingeboren sein zu lassen, sondern die Bilder aller besonderen Wahrheiten in ihm präexistiren läßt. Im Ganzen rechnet er Plato's und Aristoteles' ideologische Lehren sammt jenen Leibnitz's und Kant's unter diejenigen, welche per excessum fehlerhaft oder bemängelnswerth sind, im Gegensatz zu den per defectum fehlerhaften und ungenügenden Theorien eines Locke, Condillac, Reid, Dugald Stewart. Das Richtige, was letzteren entgegenzusetzen ist — bemerkt Rosmini —, ist in Bossuet's trefflicher Schrift über die „Erkenntniß Gottes und seiner selbst" enthalten. Wenn seit Locke Viele Sinn und Verstand vereinerleiten, so nennt Bossuet den Verstand das Vermögen, das Wahre und das Falsche zu erkennen — eine Fähigkeit, die er dem Sinne abspricht. Condillac confundirt noch mehr als Locke das Empfinden und Urtheilen; Bossuet bemerkt, daß die Sensationen bloß das Materiale für die

Urtheile des Verstandes liefern. Reid und Stewart verwechselten bisweilen die Einbildungskraft mit dem Verstande; Bossuet fühlt sich gedrungen, die unterscheidenden Momente beider Vermögen im Detail anzugeben, um einer etwaigen Vermengung beider zu begegnen. Aus den gerügten Mängeln erklären sich die ideologischen Irrthümer per defectum bei den genannten Philosophen. Das andere Extrem anbelangend, ist bei Leibnitz die Platonische Lehre allerdings bedeutend ermäßiget; nicht so fast die Ideen selber, als vielmehr nur deren leise Andeutungen, den Adern im Marmor vergleichbar, sind nach Leibnitz der menschlichen Seele eingeboren, um mittelst der Triebkraft der denkenden Seele hervorgearbeitet zu werden. Hätte Leibnitz den Zusammenhang der Ideen untereinander gekannt, vermöge dessen die eine auf die andere führt, so würde er es für unnöthig erkannt haben, alle Ideen dem Menschen angeboren sein zu lassen. Diese vermeintliche Nöthigung stammte in seinem Systeme aus dem zu großen Gewichte, welches er, zufolge der dem Körper zugetheilten rein passiven Rolle, auf die seelische Activität und Apriorität der seelischen Thätigkeiten zu legen sich gedrungen fand. Demzufolge verwischte sich ihm auch der Unterschied zwischen Sensationen und Ideen; er erklärte beide aus derselben Einen inneren Energie der menschlichen Seele. Kant's Lehre von den angebornen Anschauungs- und Denkformen des menschlichen Bewußtseins ist im Grunde nur eine Consequenz der Reid'schen Lehre, und theilt dem Menschen einerseits zu wenig, andererseits zu viel zu. Seine Bewußtseinsformen sind eben so wenig die formalen Elemente des menschlichen Erkennens, als die vier Elemente des Empedokles die einfachen Substanzen der verschiedenen Körper sind, und lassen sich auf eine einzige reine und wahre Form, auf die Idee der Möglichkeit oder des ens in universali zurückführen.

Wir haben schon den Tadel vernommen, welchen Gratry mit Berufung auf Gioberti gegen Rosmini's Idee der Möglichkeit als alleinzige Grundidee aller speculativen Entwickelung ausspricht. Uns selbst hat sich an einem früheren Orte die Wahrnehmung aufgedrungen, daß die Rosminische Idee vom unbestimmten Sein als aprioriſchen Bewußtseinsinhalte ein verfehlter und unzureichender Ausgangspunct des Philosophirens sei, und die Möglichkeit einer speculativen Denkbewegung, es wäre denn die von Rosmini verabscheute einer pantheistischen Dialektik, im Voraus abschneide. Ros-

mini's Grundidee ist eben deßhalb keine wahrhaft speculative, und er selbst nicht so sehr als speculativer Forscher, denn vielmehr als sorgfältiger Beobachter und eindringlicher Analytiker anregend und lehrreich. Wir können uns nicht versagen, auf die Erklärungen näher einzugehen, welche sein berühmter Landsmann Gioberti über sein Verhältniß zu Rosmini's Philosophie abgibt[1]), nachdem wir bereits oben (S. 465) Rosmini's Urtheil über den von Gioberti eingenommenen Standpunct vernommen haben. Rosmini hat nach Gioberti's Ansicht vorerst die heutige Aufgabe der Philosophie gar nicht erfaßt. Zu dieser Aufgabe gehört die Destruction der modernen heterodoxen Philosophie, d. i. des Cartesianismus und alles dessen, was an ihn sich hängte; die Rückkehr zur ehemaligen orthodoxen Philosophie, d. i. zum Realismus mit Rücksicht auf das einschlägige Gute, was in dieser Hinsicht bei Leibnitz, Malebranche, Vico und Reid sich findet; Verbesserung der Mängel der besseren Philosophie vergangener Zeiten. Rosmini hingegen hat von Cartesius die Principien und die Methode angenommen, mit Kant absurder Weise die Kraft des Erkennens mittelst des Erkennens messen, und aus einer chimärischen, sich selbst widersprechenden Abstraction, aus dem Gedanken des ens possibile das erklärende Verständniß des ganzen Denklebens ableiten zu wollen. Er fragt, gleich den letzten Sensisten, nach dem „Ursprung" der Ideen, nicht einsehend, daß das bloße Wort Ursprung den Geist in eine über das Gebiet der psychologischen Analyse erhabene Region verweist. Unter den Mittelalterlichen wählt er mit Vorliebe die Semirealisten zu Gewährsmännern, ganze und volle Realisten, wie z. B. Bonaventura, nur mit Vorbehalt[2]). Die Neueren, einen Malebranche, Ficinus, Gerdil

[1]) In der schon citirten Schrift degli errori filosofici di Antonio Rosmini, 3 Voll.

[2]) Rosmini erklärt, in dem Sinne Realist zu sein, als er weder mit dem Nominalismus, noch mit dem Conceptualismus einverstanden sei: Nel mentre che io riguardo come lontanissimo dal vero il sistema de' Nominali, non aderisco meglio al sistema de' Concettualisti. Non amo neppure di dirmi realista, perchè con questa parola, come colle altre due de' Nominali e de' Concettualisti, non vengono espresse delle sentenze sole e precise, ma più tosto un corpo di varie sentenze. E di fatto, i Realisti, secondo Giovanni di Salisbury, si partavano insieme in sei classi diverse, e i Concettualisti ed i Nominalisti altresì avevano le loro

nennt er nur, um gegen sie Einspruch zu thun. Er mißversteht die lichtvollen Auseinandersetzungen der schottischen Schule, und erneuert ihnen zu Trotz die species intentionales, läßt ein unfaßbares Mittleres zwischen dem erkennenden Geiste und den realen Objecten zu, und unterscheidet die Idee vom Urtheile. Trotz Vico's Lehre verkennt er den Unterschied von Sein und Existiren, und macht keinen Gebrauch von der durch Leibnitz begründeten dottrina dinamica, die auf den Creationsact so viel Licht wirft. Die Grundidee des Rosminischen Systems ist unfruchtbar, und ihre Entwickelung führt auf den Sensismus; denn sie enthält als ein reines Abstractum keinen concreten Inhalt, dieser ist nach Rosmini ausschließlich aus der sinnlichen Wahrnehmung zu schöpfen. Rosmini's System führt zum Nominalismus; er selber sagt, daß seine Idee nichts außerhalb des Verstandes sei. Sofern nun das durch sie ausgesagte Sein des Subjectes der sinnlichen Wahrnehmung ein bloß mögliches ist, kann es die Gedanken von Realität, Subsistenz, Concretheit nicht in sich schließen; daher Rosmini in einseitigem Idealismus stecken bleiben muß. Daß die Läugnung der Objectivität der Ideen zum Skepticismus führe, ist für sich klar. Seine unverkennbare Hinneigung zu den Schülern des Duns Scotus gibt auch seine Hinneigung zum

---

diverse sette. Il prendere dunque un nome così indeterminato sarebbe un nulla, ovvero sarebbe mettersi in una fazione e parteggiare senza cognizione chiara di causa: è per questo che, come ho osservato altrove, la storia della filosofia non verrà mai alla sua perfezione, fino che non si cominci a classificare i sistemi filosofici colla esatta descrizione delle opinioni, e non co' nomi de' loro autori, o delle sette. Ma per accennar brevemente in che senso io dissi che non aderisco a' Concettualisti, si osservi, che con questo nome si può acconciamente chiamar quelli che dichiarono l'universale un concetto della mente per sì fatto modo che fuor delle mente non esista nulla di ciò che la mente pensa coll' universale. Ora questo soggettivismo è lontanissimo dalla mia opinione. . . . . Se il Degerando avesse bene osservato la differenza che passa tra il porre che le idee universali sieno puri concetti, e l'ammettere che la sola universalità delle idee è quella che non esiste altro che nella mente, mentre le idee stesse in quanto alle qualità che esprimono, hanno nelle cose una reale corrispondenza, non avrebbe detto che s. Tommaso sia un vero concettualista titulo, ch' egli pretende convenire parimente ad Ockamo, che è pur lontano dalle idee filosofiche del dottore d'Aquino. Ideologia I, p. 144. 145.

Pantheismus zu erkennen. Selbst Atheismus aus Rosmini's System zu folgern, nimmt Gioberti keinen Anstand, und findet es höchst widersprechend, daß Rosmini sogar einen strengen aprioriſchen Beweis für Gottes Dasein versuchen will, als ob die Subjectivität seiner Seinsidee nicht jede Möglichkeit eines solchen Erweises ausschlöße. Rosmini's System führt auf einen theologischen Rationalismus hin; er will aus dem Mysterium der Trinität ein Vernunfttheorem machen, indem er einerseits in Gott drei real geschiedene und rationell erkennbare Formen statuirt, was an Lamennais' Esquisse erinnert, andererseits den göttlichen Logos mit seinem ens possibile identificirt, woraus doch offenbar eine sabellianische Auffassung des göttlichen Wesens resultiren muß. Die Rosminianer machen die objective Vernunft zu etwas Geschaffenem, zu einer rein subjectiven, menschlichen Sache ohne eigene Subsistenz; dieß ist baarer Arianismus. Eben so können sie dem Hermesianismus nicht ausweichen, da sie in der Philosophie den prüfenden Zweifel zulassen, der natürlich gegen die der Philosophie und der Religion gemeinsamen Grundlagen gekehrt ist. Dieser Vorwurf läßt sich um so weniger abwenden, als die Rosminianer ausdrücklich die Philosophie für eine Vorschule der Religion erklären, für die Philosophie aber ein Verfahren in skeptischer und Carteſischer Manier in Anspruch nehmen. Endlich läugnen sie die Nothwendigkeit des Wortes für den ersten Act des reflexiven Denkens, und ganz natürlich, da die primitive Idee, von der sie ausgehen, keine Bejahung und kein Urtheil in sich schließt. Man braucht nicht in das andere Extrem zu verfallen, und hat nicht nöthig, den Gedanken schlechthin vom Worte abhängig zu machen, wenn man das intuitive Denken vom reflexiven zu unterscheiden weiß; in Kraft dieser Unterscheidung findet sich die Antwort auf Degerando's Frage an Bonald, wie denn, wenn man nur in Worten denken könne, Kinder und Taubstumme den Gebrauch der Sprache erlernen könnten. Hiebei muß allerdings noch die Macht des Instinctes in Rechnung gebracht werden, welcher im Kinde den Übergang von der Intuition zur Reflexion anbahnt, unter Vermittelung der willkürlichen Zeichen, die dem Kinde gelehrt werden. Dieser Instinct ist ein erklärendes Analogon jenes übernatürlichen und primitiven Instinctes, welchen Gott dem ersten Menschen eingoß, als dieser ohne Hilfe menschlicher Eltern die ersten Zeichen und Ausdrücke erlernte. Daraus ist nun auch

schon der Zusammenhang des Ursprunges der Sprache mit der übernatürlichen Gottesoffenbarung ersichtlich. Diese ist aber nicht eine einfache Wiederholung und Erklärung des Intelligiblen, sondern eine Enthüllung des Supraintelligiblen durch das Mittel der Analogien, wodurch die philosophische Idee erst ihren vollen Gehalt gewinnt; demnach erscheint das Christenthum als die erfüllte Idee und als das einzige speculative und praktische System, welches alle wichtigen Probleme löst und allen menschlichen Bedürfnissen genügt. Dieß reicht hin, seinen göttlichen Ursprung klar zu machen. Die Kirche ist das adäquate Wort der Idee; nur in ihr findet sich unverfälscht jene göttliche Unterweisung, welche der Urvater der Menschenfamilie empfieng; nur in der Kirche findet sich der exacte und richtige reflexive Ausdruck jenes göttlichen Lehrwortes, daher auch einzig am kirchlichen Lehrworte die speculative Wissenschaft sich wieder zu erheben und zu erneuern vermag. Nun aber spricht die katholische Kirche durch den Mund Petri, der ihr Haupt, ihr Herz und ihre Zunge ist; und da der Sitz Petri auf italischer Erde gegründet ist, so wird auch der Wiederaufschwung der Philosophie, der erstgebornen Tochter der Religion, ein italisches Werk sein.

Die von Gioberti gegen Rosmini erhobene Beschuldigung des Scotismus gründet sich vornehmlich darauf, daß Rosmini das Sein, als Existenz verstanden, von Gott und den Creaturen in univokem Sinne ausgesagt wissen will. Es läßt sich nicht anders, als univok von beiden aussagen — bemerkt Rosmini; denn der Gedanke der Existenz ist ein einfachster Gedanke, der als solcher von jedwedem modus essendi absieht, daher von einem äquivoken Gebrauche des Prädicates „Sein" keine Rede sein kann. Übrigens liegt darin kein Widerspruch gegen Thomas [1]), der ja ausdrücklich zwischen einem doppelten Sinne des Prädicates Esse unterscheidet, je nachdem es auf die Frage: An est, oder auf die Frage: Quid est als affirmirende Antwort gesetzt wird. Das Sein im letzteren Sinne genommen, als Antwort auf die Frage Quid est, läßt sich freilich von Gott und Creatur nicht univok aussagen, ohne in den Pantheismus zu verfallen, dem sich eben Gioberti, ohne es zu ahnen, in die Arme wirft [2]). Rosmini beschwert sich, daß man ihn als Psychologisten

[1]) Siehe oben, S. 294.

[2]) Siehe oben, S. 465.

bezeichnet; gehe er denn doch erweislich vom Sein als Erstem aus, mithin sei sein Standpunct der ontologische. Freilich sei dieses Sein ein uranfänglich unbestimmtes, welches durch die nachfolgende ratiocinative Thätigkeit determinirt werde. Wäre es dem Geiste gleich anfangs als vollständig bestimmtes (che è quanto dire, l'ente coi caratteri della divinità) gegenwärtig, so wäre ja jede weitere ratiocinative Thätigkeit vollkommen überflüssig. Ist Gott das Medium der Erkenntniß, so wird in ihm, der das Sein ist, den Dingen, sofern sie als Seiende erkannt werden, göttliches Sein zuerkannt, indem ihnen der Geist eben das von ihm geschaute (gedachte) Sein zuspricht. Auch darum findet es Rosmini ungeeignet, ihn einen Psychologisten zu nennen, weil er jenes unbestimmte Sein, von welchem die Philosophie ausgeht, nicht für die Intelligenz selber oder für deren Product hält; wäre sie dieses, so ließe sich kein Grund denken, warum der Geist die Seinsidee nicht sogleich als vollkommen bestimmte sollte produciren können, da es gewiß nicht mehr so viele Kraft erforderte, eine vollkommen bestimmte Idee zu produciren, als überhaupt die Idee zu produciren. In diesen falschen Psychologismus verfiel die deutsche Philosophie in Fichte und Hegel; Schelling erkannte den bodenlosen Abgrund, der sich in dieser Richtung aufthat, und lenkte von ihr ab. Es handelt sich aber nicht nur darum, den ontologischen Standpunct einzunehmen, sondern auch, diesen richtig zu bestimmen; man muß dem Menschen nicht einen göttlichen, centralen Standpunct zuweisen wollen; damit verträgt sich die außergöttliche Stellung des Menschen nicht[1]). Steht dieß fest, so läßt sich von den fontibus materialibus der Ideenbil-

---

[1]) Posciachè due possono essere i primi ontologici, cioè l'essere determinato ed assoluto e l'essere indeterminato ed ideale, noi affermiamo, che l'essere determinato ed assoluto è il primo per la divina mente, e l'essere indeterminato ed ideale è il primo per la mente umana. Che Iddio per fermo conosce in un modo diverso da quello dell' uomo, e l'uomo non deve usurparsi il conoscere di Dio, pazza impresa; ma starsi contento al suo proprio modo: e, se non volesse, del tutto invano egli rinnoverebbe l'assurdo e pure antichissimo tentativo di deificarsi. Si ricordi il mortale che egli non è nel centro del gran mare dell' essere, ma in un angolo, e che solo da quest' angolo egli dirige il suo sguardo alle cose, non dal centro. Ideol. I, p. XXVIII.

dung, welche in äußerer und innerer Erfahrung sich aufschließen, nicht absehen. Und dieß ist der Lehre des heiligen Thomas vollkommen gemäß, der aber deßhalb keineswegs Sensist ist; und von Locke sich dadurch unterscheidet, daß er aus Sensation und Reflexion nur das Materiale unserer Erkenntnisse, nicht aber, wie Locke, diese selber schöpfen will. Mit Locke's Sensismus ist auch schon der aus ihm erwachsene oder durch ihn hervorgerufene Skepticismus und Idealismus abgewiesen. Denn zu diesen beiden Abirrungen kam es, weil man zufolge des von Locke gegebenen Anstoßes den Unterschied von Sensation und Reflexion nicht mehr festzuhalten wußte, und, die Sensation für die einzige Quelle der Ideen haltend, die Reflexion nur mehr für einen gesteigerten Grad von Aufmerksamkeit auf die äußeren Eindrücke nahm. War die Sensation die einzige Quelle der Ideen, so mußte die Substanzvorstellung als eine Illusion erscheinen. Dieß die Folge des Vergessens auf die goldenen Worte, die bei Thomas (gent. II, c. 66) sich finden, welcher klar darlegt, daß die Reflexion nun und nimmer ein Act der sensitiven Kraft sein könne, indem der Sinn weder sich noch seine Thätigkeit erkennt; daher die durch Antheil des reflexionsfähigen Verstandes zu Stande gekommenen Begriffe sich nicht durch eine aus sensitivistischen Voraussetzungen erwachsene Skepsis hinwegraisonniren lassen. Ein solcher Begriff ist jener der körperlichen Substanz, deren Idee drei Elemente in sich schließt: die Idee des Seins, die dem Geiste natürlich ist; die im Menschen die Sensationen hervorbringende Energie, deren er sich in jedem einzelnen Falle einer Wahrnehmung durch den sensus communis bewußt wird; die durch die äußeren Sinne subministrirten Sensationen. Zu diesen Elementen tritt nun weiters noch die primitive Synthesis hinzu, oder das Urtheil, daß das unter der Idee des Körpers Gedachte subsistire; dieses Urtheil ist die intellective Perception des Körpers, die sich auf folgende Art bildet: Wir sind intelligente Wesen. Als solche fassen wir alle Dinge, wenn sie auf uns wirken, als seiende auf. Die auf uns wirkende Kraft des Körpers läßt uns ihn als subsistenten (per un sentimento sostanziale) inne werden. Kant hat den idealistischen Skepticismus aus dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung in jenes der Verstandesurtheile übertragen. Zur Widerlegung des kritischen Skepticismus reicht die von Thomas betonte Unterscheidung zwischen dem Acte des Verstehens und dem Objecte des Verstehens aus. Wir

denken die Sinnendinge mittelst eines einfachen und immateriellen Actes, ohne ihnen deßhalb Einfachheit und Immaterialität beizulegen. Umgekehrt setzen wir unsere Vorstellung von Gott mittelst vieler Acte zusammen und halten ihn doch für ein einfaches Wesen; also weiß unser Verstand genau das, was dem Verstande angehört, von dem zu unterscheiden, was der Sache als solcher angehört. Also wird das gedachte Ding in unserem Denken nicht alterirt; das Subjective haftet bloß am Acte oder Modus des Denkens[1]). Von dem grundsätzlichen Zweifel muß der methodische Zweifel unterschieden werden, den Cartesius keineswegs der Erste in Anwendung brachte; er folgte hierin eben nur der Weise der Scholastiker, in deren Sinne Thomas sagt: Illi qui volunt inquirere veritatem non prius considerando dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Indeß will Rosmini seinen Zweifel von jenem des Cartesius genau unterschieden wissen; während Cartesius so lange zweifeln will, bis die Principien der philosophischen Erkenntniß bewiesen sind, beschränkt sich Rosmini auf untersuchende Beobachtung der ersten Daten, mittelst deren die Demonstration sich ermöglichet und auch wirklich formirt. Das Hauptziel der Rosminischen Philosophie ist also nicht die Gewißheit der Erkenntnisse, sondern diese Erkenntnisse selber, ihre Existenz und ihr Ursprung, woraus sich das Princip der Gewißheit folgerungsweise ergibt. Das unbefangene Bewußtsein und populäre Wissen vorausgehend hinsichtlich seiner Gewißheit ernstlich in Zweifel zu ziehen, fällt Rosmini nicht ein; aber eben so wenig vermag er demselben ohne weiters den Charakter eines philosophischen Wissens zuzuerkennen, welchen es

[1]) Ecco le parole dell' Aquinate: »Non enim intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit intellectis, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat.« E quindi delle proposizioni che si fanno intorno a Dio dice: »Si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur (cioè questa diversità è un elemento soggettivo che mette il soggetto nelle proposizioni); unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas est in Deo; quia in hoc designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui (al soggetto) et aliqua unitas quam oportet ad rem (all' oggetto) referre.« (Gent. I, c. 86.) Ideol. III, p. 221.

erst mittelst der philosophischen Reflexion erlangt. Anders hat es vielleicht auch Cartesius nicht gemeint; wenigstens äußert er ganz bestimmt, daß sein Zweifel nichts weniger als eine vorläufige Lossagung aller vorausgehend erworbenen moralischen und sonstigen gesunden Überzeugungen sein soll, sondern nur Ausdruck dessen, daß man sich das Geglaubte und Gewußte noch nicht zum vollkommen klaren und präcisen Begriffe erhoben habe. — Die Philosophie ist die Theorie vom Seienden, und kann als solche auch Theosophie genannt werden. Ihr erster Theil ist die Ontologie, welche vom Sein im Allgemeinen handelt; dann folgt die Theologie oder Lehre von dem Sein, sofern dasselbe durch ihm proprie zukommende Bestimmungen als absolutes Sein determinirt ist; der dritte Theil ist die Kosmologie oder die Lehre vom Sein unter dessen uneigentlichen Bestimmungen, die es als begränztes und relatives Sein erscheinen lassen.

So hätten wir nun den Kreis jener katholischen Denker aus diesem Jahrhundert durchschritten, deren Speculation, obwol wesentlich das Siegel der Neuzeit an sich tragend, und durch die Beziehungen zu der mit Cartesius beginnenden neuen Denkbewegung und deren Resultaten mannigfach bedingt, sich zum Thomismus als speculativer Doctrin in ein positives Verhältniß setzen läßt. Ein unmittelbares positives Ergebniß für die theologische Speculation setzte sich eigentlich nur in Frankreich ab; der Traditionalismus bahnte eine speculative Vertiefung des Offenbarungsbegriffes an, und lenkte die Aufmerksamkeit auf die allgemeine Religionsgeschichte, indem er in den Religionen der Culturvölker die Nachklänge der Uroffenbarung, und in den religiösen Ideen des allgemeinen Menschheitsglaubens Zeugnisse für die christliche Wahrheit erkannte[1]). Andererseits aber ist nicht zu verkennen, daß die größere speculative Leistungsfähigkeit auf Seite der Italiener steht, und daß, wie einem Rosmini hinsichtlich der Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit seines analytischen Geschickes, so einem Ventura und Gioberti in Hinsicht auf Klarheit und Schärfe ihrer Constructionen und Deductionen der Preis von den Franzosen zuzugestehen ist. Sofern es sich jedoch nicht bloß um

[1]) Il n'y a pas un dogme chrétien — sagt de Maistre (Sur les sacrifices, chap. 1) — qui n'ait sa racine dans la nature intime de l'homme, et dans une tradition aussi ancienne que le genre humain.

eine christlich gesinnte Philosophie, sondern um eine eigentliche Philosophie des Christenthums, und um speculative Begründung specifisch christlicher Dogmen handelt, würde man bei italienischen Denkern vergeblich Aufschlüsse suchen wollen, da in ihrem Vaterlande bei der Allgegenwart der Kirche im Leben und Denken der italienischen Nation ein Bedürfniß hiefür nicht vorhanden ist. Anders verhält es sich bereits bei den Franzosen und in allen jenen Bildungskreisen, in welchen der Ton der französischen Bildung der herrschende ist; und für diese Kreise ist wol auch das von französischer Seite hiefür Geleistete das Entsprechendste, und jedenfalls ausreichend. Eigentlichst aber ist der Anbau der sogenannten speculativen Theologie eine Angelegenheit und Aufgabe des katholischen Deutschlands im Kampfe gegen die protestantische Wissenschaft, die, soweit sie mit den Mitteln des speculativen Gedankens den Katholicismus negirt, eben nur wieder mittelst der Speculation ihrer Unwahrheit und Ungenüge überführt werden kann. Was dem deutschen Leben an der Pracht und Lebendigkeit des Südens abgeht, hat es durch die tiefe Innerlichkeit seiner geistigen Thätigkeit zu ersetzen; und der funeste Zwiespalt, der die Nation seit den Tagen der Reformation gespalten hat, wird nach den Absichten der Vorsehung wol dazu dienen, daß im deutschen Denken sich eine innerlichste Überzeugung von dem Bedürfniß des menschlichen Geistes und Gemüthes nach der in der Kirche hinterlegten christlichen Wahrheit, und von dem rationell erkennbaren Füreinander Beider, des Menschen und der christlichen Wahrheit, herausringe. Daß die rationelle Erkenntniß dieses Füreinander nicht als Durchdringung des Mysteriums gemeint sei, braucht nicht erst gesagt zu werden; eine Religion ohne Mysterium ist ein sich selbst aufhebender Begriff, und die speculative Durchdringung des mysteriösen Lehrgehaltes darf nicht eine Verflachung, d. i. ein Herabziehen desselben in die Region verständiger Begreiflichkeit, sein wollen. Vielmehr erweist sich die kirchliche Formulirung des evangelisch-biblischen Lehrgehaltes gerade dadurch als die religiös-tiefe und deßhalb einzige christlich-wahre, daß einzig sie denselben als ein über zwei einander entgegengesetzte Extreme schlechter Begreiflichkeit erhabenes Drittes hinstellt [1]). So

[1]) Der Verfasser hat seine dießfällige Ansicht entwickelt in einem Aufsatze: „Das

ist die im Geiste der kirchlichen Lehre aufgefaßte allgemeine Weltansicht das höhere Dritte und einzig Wahre neben und über den beiden, eine schlechthinige Begreiflichkeit anstrebenden Extremen des Monismus und Dualismus; der christliche Theismus das höhere einzig wahre Dritte über den Gegensätzen von Deismus und Pantheismus; die kirchliche Fassung des Trinitätsbegriffes das höhere Dritte über den Gegensätzen von Modalismus und Tritheismus; der christliche Schöpfungsbegriff das höhere Dritte über den Gegensätzen von Emanatianismus und Verewigung einer außergöttlichen Materie; die kirchliche Christologie und Gnadenlehre in ähnlicher Weise ein höheres Drittes über mannigfaltigen Versuchen, den mysteriösen Lehrgehalt nach zwei entgegengesetzten Seiten hin in's Begreifliche herab zu ziehen. Eben diese Unerschöpflichkeit des christlichen Lehrgehaltes ist dem über das Wesen der Religion als Beziehung des endlichen Menschen zur unendlichen Gottheit verständigten philosophischen Denken eine Bürgschaft seiner Wahrheit und Tiefe, und so beginnt dieses Denken seine Functionen eben nur mit unbedingter Anerkennung des Charakters, welchen die Theologie für die von ihr gelehrten Wahrheiten beansprucht; es will sich also auch nicht an die Stelle der Theologie setzen, sondern betrachtet den in dieser beschlossenen Kreis von Erkenntnissen als einen Schatz, dessen Aufschließung und Verwerthung eine unermeßliche Fülle von Licht und Klarheit über die Gebiete des philosophischen Erkennens ergießen müsse. Die Philosophie wird nicht zu dem Zwecke über die Mysterien des Glaubens philosophiren, um sie zu reinen Vernunftwahrheiten zu machen, sondern um eine rationelle Beziehung des reinen Vernunfterkennens zur christlichen Offenbarungswahrheit zu ermöglichen und durch Ermittelung solcher Beziehungen den mit Dunkelheiten aller Art bedeckten Gebieten der Philosophie Licht und Klarheit zuzuwenden. Diese Absicht setzt voraus, daß die Philosophie in den Wahrheiten des Glaubens zugleich auch ihr höchstes, aber eben deßhalb nicht nächstes und einziges Richtmaaß erkenne, und daß Übereinstimmung mit den Lehren der Offenbarung ihr als höchstes Kriterium und letzte Probe der Wahrheit und Richtigkeit ihrer Sätze gelte. Sie wird sich nicht an die Stelle der Theologie

---

Mysterium im Glauben", abgedruckt in Dr. Scheiner's Zeitschrift für die gesammte kathol. Theol., Wien, Jahrgang 1855.

setzen wollen, auch nicht für Theologie oder für die wissenschaftliche Verbesserung oder Weiterbildung der Theologie ausgeben wollen; die wissenschaftliche Pflege und Ausbildung derselben ist augenscheinlich den Romanischen Nationen als Hauptberuf zugefallen, und die Geschichte des Thomismus, der gewissermaaßen die Geschichte der kirchlichen Glaubenswissenschaft selber ist, zeigt hinlänglich, wo der Schauplatz ihrer geschichtlichen Entwickelung zu suchen sei. Die Aufgabe der deutschen Wissenschaft ist anthropologische Verständigung über den Inhalt und speculativ erkennbaren Wahrheitsgehalt des christlichen und kirchlichen Offenbarungsglaubens; und der hiebei einzunehmende anthropologische Standpunct wird ein höheres vermittelndes Drittes über den einander entgegengesetzten Standpuncten des Rosminischen „Psychologismus" und Gioberti'schen Ontologismus sein [1]), mit Zustimmung zu der von Ventura gegen beide geltend gemachten Instanz hinsichtlich der Frage von den sogenannt „angebornen" Ideen, soweit diese irgend einen sachlichen Bewußtseinsinhalt ausdrücken sollen. Die auf Anthropologie basirte Speculation schöpft ihren Erkenntnißinhalt aus der Analyse der Organisation des Menschenwesens und der Denkhandlungen des selbstbewußten Geistes, soweit diese selber als solche schon metaphysische Functionen sind. Ein näheres Eingehen hierauf fällt über die dieser Arbeit gesteckten Gränzen hinaus, und würde eine selbstständige Untersuchung fordern, unter sorgfältigster Abwägung des Gedankens und Ausdruckes, und auf Grundlage einer weitschichtigsten Orientirung über die Voraussetzungen einer ächten und gesunden Speculation. Aufgabe und Ziel einer philosophischen Unternehmung in diesem Sinne wäre, wenn sie in unseren Tagen unternommen würde, wol vor Allem durch den Hinblick auf Schelling's Offenbarungsphilosophie bestimmt; daß hiebei auch auf Untersuchungen über Platonische und Aristotelische Dialektik mit Rücksicht auf dasjenige, was in dieser Hinsicht durch Nicolaus von Cusa, Bovillus [2]), Leibnitz

---

[1]) In Frankreich besteht der Kampf zwischen Ontologismus und Psychologismus in dem Gegensatze zwischen der theologischen Schule und der durch Cousin angeführten eklektischen Schule. Vgl. des Abbé Hugonin, Verfassers der Schrift: Ontologie, ou d'étude des lois de la pensée — Aufsatz: Du Psychologisme et de l'Ontologisme. Réponse a M. E. Saiset, im Correspondent, 1857, Novemberheft.

[2]) Carolus Bovillus oder Charles de Bouelles, Domherr zu Noyon

und Spätere angeregt worden, einzugehen wäre, versteht sich nach der ganzen Haltung und Fundamentirung der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie und zufolge der Bedeutung und Wichtigkeit solcher Untersuchungen an sich von selbst.

Blicken wir schließlich auf die speculativen Leistungen zurück, durch welche die neuere französische Schule das Gebiet specifisch-christlicher Probleme, die christliche Heils- und Erlösungslehre, so wie die christliche Sacramentenlehre bereichert hat, so haben wir zuvörderst Maistre's Opfertheorie zu erwähnen, die im Kerne Alles in sich faßt, was von der Traditionalistenschule auf dem bezeichneten Gebiete geleistet worden. Es besteht ein Glaube, so alt wie die Welt — bemerkt de Maistre —, daß der Unschuldige durch sein Leiden die Schuld fremder Verbrechen zahlen könne; daß im Blute eine sühnende Kraft sei; daß das Leben, welches im Blute ist, ein anderes Leben loskaufen könne. Dieser Glaube hätte niemals entstehen können, wenn nicht Gott selbst ihn in den Geist des Menschen gelegt hätte; seine allgemeine Verbreitung deutet auf seinen Ursprung aus einer primitiven Offenbarung hin. Die Vorstellungen von der Sünde und von Opfern für die Sünde waren im Geiste der

---

und St. Quintin (c. a. 1520) hinterließ Schriften mannigfaltigen Inhaltes, darunter: Metaphysicum introductorium; Libri VI geometricae introductionis quibus annectuntur de circuli quadratura et de cubicatione Sphaerae et introductio in perspectivam; De intellectu; De sensu; De nihilo; De generatione; De sapiente; De XII numeris; Epistolae super quadripartitum opus de perfectis numeris, de mathematicis seu geometricis rosis, de mathematicis corporibus, de geometricis supplementis; Quaestionum theologicarum libri VII u. s. w. Vgl. über ihn Fabricius, Biblioth. latin. med. et infim. aetatis (Padua 1754), Tom. I, p. 334—338. Neuestens hat Deutinger in seiner Schrift: Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft (Regensburg 1857) auf Bovillus aufmerksam gemacht, als einen Mann, der über die rechte philosophische Methode bemerkenswerthe Gedanken entwickelt: „Bovillus hat die Lehre von der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zum Grundsatz der Gegensätzlichkeit fortgebildet, und aus dem Gegensatze, der Opposition, die wissenschaftliche Position abzuleiten gesucht. Darum hat er auch den Gedanken Cusa's von der Negativität des menschlichen Wissens wieder aufgenommen, und demselben eine allseitige Geltung vindicirt, so daß er recht eigentlich als Mittler zwischen Raimund von Sabunde und Nicolaus von Cusa betrachtet werden kann." S. 410.

Menschen des Alterthums so ineinander geflossen, daß die heilige Sprache die eine sammt der anderen durch dasselbe Wort ausdrückte. Daher der Hebräismus in 2 Kor. V, 21, daß der Erlöser „für uns zur Sünde gemacht worden sei". Hieran knüpft sich auch der sonst unerklärliche Ritus der Beschneidung bei so vielen Völkern des Alterthums, welcher sich heute noch bei den Abkömmlingen Isaak's und Ismael's fortpflanzt, und von den Seefahrern des verflossenen Jahrhunderts in der Inselwelt des stillen Meeres, in Mexico, auf Domingo und im nördlichen Amerika gefunden wurde. Überall findet man da eine blutige Operation an den Zeugungsorganen; und der Sinn derselben ist, daß die Geschlechter der Menschen dem Fluche verfallen seien, und das Heil aus dem Blute kommen müsse. So deuten Heidenthum und Judenthum prophetisch auf das große Opfer hin, welches die Grundlage der neuen Offenbarung ist. Wenn nun überhaupt die neuere französische Speculation seit Cartesius, so weit sie sich innerhalb der Gränzen der kirchlichen Orthodoxie hielt, als Reaction des Platonismus und der Anselm'schen Theologie gegen die peripatetisch ausgebildete Theologie aufzufassen ist, so wird man auch in dieser Opfertheorie den Rückgang auf die Anselm'sche Theorie von der Nothwendigkeit einer blutigen Sühnung der Schuld des menschlichen Geschlechtes nicht verkennen. Gegen Maistre's Darstellung ist von Seite des deutschen, seiner Kirche treu ergebenen Denkers A. Günther wol mit Grund bemerkt worden, daß, wenn in der Blutseele, also in der Physis des Menschen die materia peccans zu suchen ist, schwer zu erklären sei, wie der Erlöser, dessen Blutseele doch aus menschlichem Geblüte genommen sein mußte, vom Kampfe zwischen Geist und Fleisch hätte frei sein können (versteht sich, ohne wunderbare Bethätigung seiner Gottesmacht). Günther dringt also darauf, den ganzen Menschen als solchen für das Subject der Schuld zu nehmen; und eben so weiters, daß auf das Verhältniß des gefallenen Menschen zu Gott, d. i. auf das Schuldverhältniß der Hauptnachdruck gelegt werde. Und letzteres legt sich nach der dogmatischen Definition der Lehre von der unbefleckten Empfängniß um so näher, erstlich einmal, weil, wenn die Ausnahme von der allgemeinen Schuld des Geschlechtes zur Hauptsache gemacht wird, die Schwierigkeit beseitiget wird, wie die Frucht einer natürlichen, mit Aufregung der Concupiscenz verbundenen Zeugung eine im ersten Augenblicke des Empfangens vollkommen reine und

unbefleckte Frucht sein könne, obschon es vielleicht unerlaubt ist, die keusche und heilige Ehe der Eltern der heiligen Jungfrau von der Prävalenz eines irdischen Lustverlangens getrübt sich zu denken. Ein anderer, importanterer Grund gegen Maistre ist aber unstreitig die aus jener Lehrentscheidung zu folgernde Wahrheit, daß die blutige Sühnung nicht an sich ein nothwendiges, mit der göttlichen Gerechtigkeit als solcher coincidirendes Gesetz der sittlichen Menschenordnung sei; denn die unbefleckte Empfängniß beweist, daß es der göttlichen Gerechtigkeit nicht widerstreitet, ein Adamskind vom Erbfluche des Geschlechtes auszunehmen. Ist aber eine solche Ausnahme möglich, und hatte sie wirklich statt, so kann nicht die Blutseele als solche eine sündige, befleckte sein, weil sonst die göttliche Ausnahme eine gegen die natürliche Qualität der Blutseele streitende Declaration wäre. Gleichwol liegt in Maistre's Auffassung eine ahnungsvolle Tiefe, die auf ein vielleicht wissenschaftlich unergründbares physiologisches Geheimniß in der desordinirten Beschaffenheit des menschlichen Blutes, des flüssigen Leibes und Feuerherdes der Leidenschaften hinweist; daher recht wol zu begreifen ist, wie bei der heiligen Jungfrau neben der Exemtion von der Schuld der Gattung auch noch jene Heiligung im Mutterschooße nothwendig war, von welcher der heilige Thomas spricht, und welche es möglich machte, daß der aus ihrem Geblüte genommene Leib in wahrhaftem Sinne ein von jungfräulicher, keiner Reinigung bedürftiger Erde genommener Leib sein konnte. Richtig und tief sagt Maistre, daß das vitiirte Blutleben ein Zeugniß von der Todesschuld des Geschlechtes, und nach dem Gesetze einer heiligen Ordnung alles Leben oder Blut dem Tode verhaftet sei. Da aber die Nothwendigkeit des zeitlichen Todes auch durch die Erlösung nicht aufgehoben ist, so kann der vicariirende Opfertod des Erlösers nicht so schlechthin als eine im Gesetze der ewigen Gerechtigkeit gegründete und unerläßliche Nothwendigkeit hingestellt werden; denn Christus starb nicht statt der Anderen, sondern hat sich gleich ihnen dem Todeslooſe unterworfen. Diese freiwillige Übernahme der Schuld und Strafe des Geschlechtes ist somit ein ethischer Act, und in dieser ethischen Bedeutung desselben seine Verdienstlichkeit im Angesichte der göttlichen Heiligkeit gegründet. Man darf nicht sagen, Gott mußte das Blut des Unschuldigen zur Sühne für die Schuld des Geschlechtes fordern; wol aber läßt sich nicht denken, wie die hei-

lige Liebe des Erlösers sich nicht hätte in unbedingter Hingabe als Opfer einsetzen wollen. Und so erscheint der Opfertod Christi unter den factisch gegebenen Bedingungen seines zeitlichen Wirkens als ein von selbst sich ergebender, mit dem Ganzen seiner Wirksamkeit unzertrennlich verknüpfter Abschluß derselben. Hätte sich die actuelle Verschlimmerung der Welt nicht so hoch gesteigert, daß der Gerechte und Heilige ein Opfer der Verfolgung werden mußte, hätte sich die Welt nicht so sehr verböset, daß sie das über sie Erhabene mit Haß zu verfolgen und gewaltsam aus sich auszustoßen gewohnt ist, so würde auch die Incarnation selber nicht nothwendig gewesen sein und zur Erneuerung des Menschengeschlechtes die Kraft innerer Erleuchtung und gnadenvoller Belebung ausgereicht haben. Überhaupt hat die Speculation über christliche Dogmen davon abzustehen, absolute Nothwendigkeitsgründe für das Gegebene und Faktische aufzusuchen, sondern sich damit zu begnügen, die Wirklichkeit des Gegebenen und Geschehenen aus den factischen Verhältnissen zu erklären; das einzige absolut Nothwendige in den sittlich zerrütteten Verhältnissen der menschlichen Welt ist, daß in ihnen Gottes heiliger Wille offenbar werde, und zwar auf eine desto erhabenere Weise, je tiefer der Mensch sinkt, je schwerer er fehlt; die größte und tiefste Menschenschuld muß die erhabenste aller Offenbarungen des gerechten und erbarmenden Willens Gottes hervorrufen. Als eine solche Offenbarung stellt sich uns factisch der Opfertod des Gottmenschen dar; eine erhabenere Lösung der großen Welttragödie des menschlichen Zeitlebens läßt sich durch Menschengedanken nicht ersinnen, und hätte vor ihrem factischen Vollzuge in keines Menschen Gedanken kommen können. Darum ist sie auch jetzt noch und für alle Zeit Jenen, welchen der Glaube fehlt, etwas Unbegreifliches, Undenkbares, Unmögliches. Wir können keinen absoluten Nothwendigkeitsgrund der Incarnation Christi angeben, sondern müssen ihren Eintritt als Verwirklichung eines seit ewig feststehenden Beschlusses der göttlichen Weisheit erkennen, welche die durch die Incarnation bedingte Vollzugsart der Rettung und Erlösung des gefallenen Geschlechtes als die der Heiligkeit des erbarmungsreichen Willens Gottes und dem menschlichen Heile vollkommen entsprechende gewählt hat. Diese Wahl erklärt sich dem menschlichen Denken einerseits aus den schon erwähnten factisch gegebenen Verhältnissen der Welt und Menschheit, andererseits aus dem Zwecke, eine neue Gemein-

schaft zu stiften, die einen persönlichen Gründer, als heilige Gemeinschaft einen heiligen Gründer, und nach ihrem specifischen Charakter als Gemeinschaft der Menschen in Gott einen gottmenschlichen Gründer voraussetzte, der in ihr sich und sein Werk abdrückte, und diesen dauernden Abdruck und Ausdruck seiner selbst als persönlich concreter Darstellung der Versöhnung von Himmel und Erde, Gott und Mensch zum bleibenden Wesen der Kirche machte. Neben dieser Motivirung der Incarnation Christi ist weiter auch die von ihm im Geschlechtszusammenhange genommene Stellung in's Auge zu fassen. Zweckt sein Wirken, so weit es auf das Heil der Menschen gerichtet ist, zuhöchst auf die Gründung der Kirche ab, so tritt er als Stammhaupt einer neuen Gesellschaftsform dem ersten Adam als Stammhaupte der irdisch-weltlichen Menschengemeinschaft gegenüber; wie in dieser durch das Mittel der irdischen Zeugung Erbschuld und Erbfluch vererbt wird, so in der kirchlichen Gemeinschaft Erbverdienst und Erbsegen durch das Mittel der himmlischen Wiederzeugung, d. h. durch das Sacrament, dessen Fülle Christus selber ist, und als solche im Sacrament der Sacramente, im Sacramente des Altars, sich darstellt. Insofern Christus als Stammhaupt einer neuen Gemeinschaftsart den persönlichen Gegensatz zum ersten irdischen Adam bildet, fällt in seinem zeitlich persönlichen Wirken auf Erden unverkennbar der Nachdruck auf die ethische Seite seiner Wirksamkeit; Aufhebung der Schuld des Ungehorsams des ersten Adam durch das Verdienst eines bis in den durch keine Schuldobliegenheit contrahirten Tod sich hingebenden Gehorsams ist die Signatur seines persönlichen Thuns und Wirkens als Menschensohn; die Überwindung der satanischen Versuchung die ethische Initiation für seinen messianischen Beruf, die Hingebung in den Tod die ethische Vollendung desselben. Nun handelt es sich weiter auch noch, die Möglichkeit der Vererbung von Verdienst und Segen im Geschlechte, und der Vererbung an Alle zu erklären. Der Möglichkeitsgrund ist derselbe, wie in Absicht auf Fortpflanzung der Erbschuld und des Erbfluches, nämlich die durch das Mittel der geschlechtlichen Zeugung causirte Gattungseinheit, in deren Verband Christus durch übergeschlechtliche Zeugung eingetreten ist, daher auch sein Verdienst und der durch ihn dem Geschlechte gebrachte Segen auf übergeschlechtliche, übernatürliche Weise, durch himmlische Wiederzeugung, aber doch wieder auf eine

der natürlichen analoge Weise, durch sinnefällige Mittel (= Sacramente) fortzupflanzen ist. Christus wäre aber nicht vollkommenes Gegenbild Adam's, wenn er nicht Gott wäre; obwol er als Mensch verdiente, muß er dennoch als persönlicher Urheber des Erbsegens im Geschlechte Gott sein. Niemand kann spenden, was er nicht besitzt; Herr und Besitzer des Heiles ist nur Gott. Soweit nun aber bereits die Aufhebung des Fluches selber schon ein Segen ist, ist nicht nur aus den positiv heiligenden, sondern auch aus den entsühnenden Thätigkeiten Christi auf seine göttliche Würde zu schließen, diese ist eine absolute Voraussetzung seiner heilswirkenden Thätigkeit. Er kann nur als Gottmensch zwischen Gott und Menschen Mittler sein; als bloßer Mensch bedürfte er selber wieder eines Mittlers, und dieser abermals und so in's Unendliche fort, wodurch die Möglichkeit der Erlösung geradezu aufgehoben würde.

Wir sind hier auf die Nothwendigkeit einer Incarnation des Logos durch die Nothwendigkeit einer zureichenden Erklärung der durch einen persönlichen Erlöser zu setzenden Heilsthätigkeit geführt worden; und dieß ist und bleibt auch der sichere Weg der Begründung der Gottheit Christi, und der einzig zureichende Erklärungsgrund der Nothwendigkeit eines Gottmenschen. Die platonisirende Speculation hat, wie im Mittelalter, so auch später durch Nicolaus von Cusa und in Frankreich durch Malebranche und Thomassin den Gottmenschen als eine nothwendige Idee postulirt, deren Verwirklichung nicht erst durch den Sündenfall inducirt sei. Auch bei einigen Anhängern der Traditionalistenschule wiederkehrt diese Anschauung, z. B. bei Nicolas[1]). Nicolas unterscheidet einen dreifachen Zweck der Schöpfung; diese drei Zwecke sind in abgestufter Folge: Gott, Christus, Mensch. Der Mensch ist der nächste Zweck der Schöpfung, die Recapitulation der sichtbaren Schöpfung und deren König; Christus die recapitulirende Zusammenfassung der Menschheit und deren Haupt; Christi Haupt aber ist Gott. Gott hat alle Dinge für dasselbe Wort geschaffen, nach welchem er sie geschaffen, und wollte, daß sie zu ihrem ersten Ursprunge auch durch das näm-

[1]) Philosophische Studien über das Christenthum, 4 Bde. Aus dem Französ. übersetzt durch Hester, Paderborn 1853. — Die heilige Jungfrau und der göttliche Heilsplan. Neue Studien über das Christenthum. 2 Bde. Uebers. von Reiching, Regensburg 1856.

liche Wort zurückkehren sollten, durch welches sie aus ihm hervorgegangen waren. Bloß in der ersten Thätigkeit war das Wort unerschaffen; in der zweiten ist es Mensch geworden, ist es Christus. Er ist das schaffende Princip, sofern er unerschaffen, der königliche Hohepriester, sofern er Fleisch geworden ist. Mittler der Schöpfung im ersten Zustande, ist er Mittler der Religion im zweiten. Gott wollte, daß das Werk das Urbild und den Meister loben sollte. Um seinen Sohn zu verherrlichen, hat er die Vollkommenheiten desselben in der Welt wiederholt; damit dem Sohne aus diesen gleichsam ein Tempel gebildet würde, zur Anbetung desselben, ein Königreich zum Dienste der dem Sohne gebührenden Huldigung, ein unveräußerliches Erbtheil der Herrlichkeit desselben [1]).

Wir möchten zweifeln, ob damit der tiefste Kernpunct einer specifisch-christlichen Creationstheorie getroffen ist; und namentlich fragen, ob seiner ursprünglichen Würde und Bestimmung nach nicht der Mensch zum Hohenpriester des Universums berufen gewesen wäre. Jedenfalls scheint erst durch diese Idee die Tiefe und Größe des Menschenfalles, so wie die Erhabenheit der göttlichen Erbarmung, welche das gefallene Geschlecht durch dessen Aufnahme in die Leibes- und Blutsgemeinschaft mit dem Gottmenschen über seine ursprüngliche Würde erhob, in's volle Licht gestellt zu werden. Jedenfalls hat Nicolas in einem Übermaaße von Überschwenglichkeit zu weit gegriffen, und das richtige Verhältniß der heiligen Jungfrau, dieser persönlichen Verkörperung der göttlichen Weltidee und in ihrer nunmehrigen Verklärung des geschaffenen Himmels in Person, zur göttlichen Dreieinigkeit falsch aufgefaßt, wenn er folgende trilogische Bezeichnung der heiligen Jungfrau durchführt: Maria die Gemahlin des Vaters — Maria die Mutter des Sohnes — Maria das Heiligthum des göttlichen Geistes. Die erste dieser Bezeichnungen ist nach unserem Gefühle geradezu anstößig, sowie in ihrer näheren Begründung unklar und zerflossen, und nur der frommen Begeisterung eines tiefgläubigen Laien zu verzeihen; die einzig rich-

[1]) Indeß weist Nicolas die Frage nach bloßen Possibilitäten, z. B. was geschehen wäre, wenn Adam nicht gefallen wäre, mit Suarez' Worten ab: Intelligendum est, Deum non voluisse hoc mysterium solum quia occasio peccati oblata est et praecognita: sed potius e contrario, ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus.

tige und jedenfalls maaßgebende Bestimmung der Beziehungen der heiligen Jungfrau zur heiligsten Dreieinigkeit ist in den von dem Vater der Christenheit aus Anlaß der dogmatischen Definition der unbefleckten Empfängniß empfohlenen Gebeten enthalten, in welchen sie als obedientissima Filia Patris, addictissima Filii Mater und fidelissima Spiritus Sancti Sponsa bezeichnet wird.

Eines der ansprechendsten Erzeugnisse der französischen Traditionalistenschule ist Gerbet's Schrift über die Eucharistie [1]), eine Schrift von tief religiösem Gehalte, deren sinnige Entwickelungen, an die wesentlichsten Fundamentalwahrheiten des religiösen Lebens anknüpfend, sämmtlich in den Einen Nachweis zusammenlaufen, daß dieses Mysterium das Herz des Christenthums sei, und daß man es von der Religion nicht lostrennen könne, ohne den Geist des religiösen Lebens in seiner innersten Wesenheit anzugreifen und zu entkräften. Der allgemein religiöse Anknüpfungspunct zur Einführung in eine tiefere Auffassung des Mysteriums ist der Glaube an die göttliche Gegenwart und die dem menschlichen Gemüthe natürliche Sehnsucht nach der beseligenden Nähe Gottes und Vereinigung mit Gott, alles dieses in einer dem Wesen und Bedürfniß des geistig-sinnlichen Menschen entsprechenden Weise. Indem das Christenthum durch sein Mysterium der wesenhaften Gegenwart Christi im Abendmale diese Sehnsucht befriedigte, hat es die in Lehre und Cult aller Religionen sich aussprechende Ahnung einer religiösen Grundwahrheit bestätiget und innerhalb der Kirche jede Neigung, eine Befriedigung dieser Sehnsucht auf falschen Wegen, mittelst der lockenden Künste der Magie, Theurgie u. s. w. zu suchen, beschwichtiget. Diese falsche Neigung erwachte im Pantheismus wieder, der das katholische Dogma von sich stieß, und gab sich in allen Epochen des Protestantismus kund in vielwärts vorkommendem Hange zu trübem Mysticismus, im Haschen nach dem trügerischen Scheine innerer Erleuchtung, ein Streben, welches in dem Maaße mächtiger ward, als die rationalistische Negation im Protestantismus vorwärts schritt. Sehnsucht nach der Nähe Gottes ist das Wesen aller Religion; darin, daß in der christlichen Zeit und Kirche Gott dem Menschen auf eine Weise

[1]) Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie als Ursprung und Quelle der kathol. Andacht. Aus dem Französ. übers. 2te Aufl., Sulzbach 1833.

nahe ist, wie er es früher nicht war, liegt der Vorzug der christlichen Religion vor der Urreligion des Menschengeschlechtes. Die leibhafte und wesenhafte Gegenwart Christi im Abendmale ist eben nur die beständige Continuation der Incarnation, gleichwie die Gnade eine beständige Continuation des ursprünglichen Schöpfungsactes. Alle Entwickelung des religiösen Lebens und Glaubens hienieden bereitet die fortschreitenden Übergänge von der irdischen Ordnung zur ewigen vor; und so steht die Communion des Abendmales in der Mitte zwischen der Vereinigung mit Gott, wie sie den Gerechten der alten Zeit auf dem Boden der irdischen Verbannung vergönnt gewesen, und zwischen jener, welche die Heiligen in der ewigen Heimath genießen. Die Gerechten der alten Zeit waren Gottes nur durch die Gnade theilhaftig; wir sind auch der Wesenheit des fleischgewordenen Wortes theilhaftig, sehen jedoch Gott nur durch die Schleier der Endlichkeit, oder im Räthsel, wie Paulus sagt. Diese Schleier fallen erst mit dem Hinübertritt in's ewige Vaterhaus. Jedes Religionssystem, welches die wirkliche Gegenwart ausschließt, steht schon wegen dieser Entartung allein viel tiefer unter dem Katholicismus, als dieser in seinem gegenwärtigen Zustande unter der Religion des Himmels steht. Die beständige Gegenwart des wiederherstellenden Wortes unter der sinnbildenden Gestalt eines göttlichen Heilsmittels ist das Lebensprincip des Christenthums in Beziehung auf das menschliche Herz, gleichwie die beständige Gegenwart des Wortes als ewigen Lichtes, jedem Gläubigen unter dem Schleier der menschlichen Sprache durch die Kirche, die Dollmetscherin der göttlichen Rede, mitgetheilt, das begründende Princip des Christenthums in Beziehung auf den Geist des Menschen ist. Indem das Mysterium des Abendmals als Einweihung in die Mysterien des zukünftigen Lebens die Seele über das gegenwärtige Dasein erhebt, fordert es auf der andern Seite eine Stimmung und Vorbereitung auf seinen würdigen und weihevollen Empfang, welche nicht ohne wirksamsten Antrieb zur gewissenhaften und aufopfernden Erfüllung der Obliegenheiten des praktischen Lebens, auch der unangenehmsten und abschreckendsten, bleiben kann. Daher die hohe sittliche und sociale Bedeutung des katholischen Glaubens an die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente; eine Bedeutung, welche sich durch die thatsächlichen Leistungen katholischer Liebe und Aufopferung genügend aus Erfahrung und Geschichte beweist.

Das mystische Opfer der Kirche ist der geheimnißvolle Herd der religiösen Erhebung, an welchem sich fort und fort der wahrhafte priesterliche Geist, jene mens divinior im menschlichen Geschlechte, der Geist der Erleuchtung, der Weihe und Salbung, der jungfräulichen Reinheit, der aufopfernden Hingebung, der Segnung und des Wohlthuns entzündet, nährt und stärkt; das katholische Sacrament ist der lebensvolle Zugherd des der Gesellschaft nothwendigen gemeinsamen Gottesdienstes; der katholische Gottesdienst bemächtiget sich nach allgemeinem Eingeständnisse des Menschen mit einer sonst nirgends erreichten Gewalt. Die Läugnung dieses katholischen Mysteriums führt in folgerichtiger Consequenz zur Aufhebung aller Religion. Dieselbe Logik, mittelst welcher der Protestant das katholische Abendmalsdogma bestreitet, wendet der Deist an, um das Incarnationsdogma zu bekämpfen; die angebliche Unmöglichkeit des Zusammenbestehens von Unendlichem und Endlichem, Ungeschaffenem und Geschaffenem muß ebenso gut gegen die Incarnation als gegen die Transsubstantiation gewendet werden. Dabei kann aber die Negation nicht stehen bleiben; der Pantheist wird dieselbe angebliche Unmöglichkeit im allgemeinsten Sinne auffassen, und die endlichen Wesen in Gott, oder Gott in der Welt aufgehen lassen.

An das Letztbemerkte knüpft Gerbet noch eine weitere Betrachtung an, die für seinen Standpunct charakteristisch, jedenfalls antischolastisch ist, und auf eigenthümliche Weise Cartesische und Malebranche'sche Gedanken mit seiner traditionalistischen Anschauungsweise einiget. Der eben zuvor erwähnte protestantische Einwurf gegen das katholische Dogma — bemerkt Gerbet —, im Pantheismus erweitert und allgemeiner gehalten, ist im Grunde nichts Anderes, als der Einwurf der Skeptiker gegen jede Gewißheit. Die menschliche Vernunft ist fehlbar, weil sie endlich ist; die Gewißheit ist das Theilhaben an einer wesentlich unfehlbaren Vernunft, mithin an der souverainen und unendlichen Vernunft. Wenn also der Skeptiker fragt, wie die menschliche Vernunft Gewißheit gewähren könne, so fragt er eigentlich, wie seine endliche Vernunft sich mit der unendlichen vereinigen könne? eine Frage, die augenscheinlich unlösbar ist; weswegen es die verwandten und entsprechenden Fragen des Protestanten, des Deisten und des Pantheisten gleichfalls sind. Kraft desselben Principes, welches den Skeptiker die gewisse Erkenntniß überhaupt verwerfen macht, läugnet jeder der übrigen eine

bestimmte katholische Wahrheit. Der Skepticismus ist die, jeder möglichen Beweisführung vorgreifende Weigerung, an die Communion, an die Theilnahme der menschlichen Seele an der Wahrheit, die ihre nothwendige Nahrung ist, zu glauben. Glauben wir denn aber ursprünglich an diese Vereinigung, weil sie unserem Verstande einleuchtet? Keineswegs; denn sie wird vielmehr in jeder Vorstellung, in jedem Begriffe des Verstandes schon vorausgesetzt. Wir glauben daran, weil ein eigener Hang unserer Natur uns zu diesem Glauben hinneigen macht, nicht aber, weil unser Verstand sich solche zu erklären vermag. Was ist aber dieser blinde Glaube an unsere Natur? Er schließt die Gewißheit in sich, daß das Princip unseres Seins, was es auch sein möge, kein böses Princip sei, welches uns zu armseligen Spielwerken einer allgemeinen Täuschung verdammt; sondern ein wesentlich gutes, welches uns die Idee und das Bedürfniß der Wahrheit nur darum eingeboren hat, weil es uns mit ihr in Verbindung setzt. Also glauben wir erst an die Wahrheit, wenn wir auch an die Güte glauben, und das Leben der Seele beginnt demnach in derselben Weise, in welcher es sich entwickelt, nämlich mit Glauben an die Liebe.

Wenn Gerbet bei dem Gedanken stehen bleibt, daß das Mysterium der Transsubstantiation ein der Beurtheilung der individuellen Vernunft schlechthin entrücktes Geheimniß sei, so geht Ventura [1]) nach dem Vorgange der Scholastik daran, es als ein mit der Denknothwendigkeit der Einzelvernunft nicht streitendes Dogma nachzuweisen. Die Trennung der Substanz von den Accidenzen ist philosophisch denkbar gemäß dem Ausspruche des Aristoteles: Substantia est prior accidente; quod est prius alio, potest esse sine alio. Daß in einem kleinsten Theile der consecrirten Hostie der ganze Leib Christi enthalten sei, kann demjenigen nicht undenkbar vorkommen, welcher erwägt, daß in einem Samenkorne der ganze daraus erwachsende Fruchtbaum enthalten sei, auf der Netzhaut des kleinen menschlichen Auges das ganze Gemälde einer weiten Gegend sich abzeichne. Man findet die Transsubstantiation undenkbar. Aber bietet uns die Sinnenwelt nicht fortwährend das Schauspiel unaufhörlicher Transsubstantiationen in den beständigen Stoffverwandlungen? Ist das Brot, das wir essen, nicht selbst auch ge-

[1]) Rag. fil. e rag. catt., III, p. 309—473.

wissermaaßen eine in Getreide verwandelte Erde? Soll nun der Schöpfer diese in Brot verwandelte Erde nicht weiter auch in seinen Leib verwandeln können? Freilich sind jene natürlichen Substanzverwandlungen eigentlich nur Transformationen, und können nicht ein Mehreres sein, gemäß dem Axiom: Operatio sequitur esse. Aber eben diesem Axiom zufolge muß Gott nicht bloß transformiren, sondern die ganze Substanz eines Dinges in die Substanz eines anderen umsetzen können. Die häretischen Bestreiter des katholischen Dogma vermochten sich in ihren Auslegungen der Einsetzungsworte und über von ihnen versuchte neue Begriffsfassung zu keiner Zeit zu einigen; ein indirecter Beweis für die Göttlichkeit der constanten, Einen, präcis formulirten katholischen Lehrbestimmung.

Nachdem die widerspruchlose Übereinstimmung des Dogma mit dem vernünftigen Denken gezeigt ist, geht Ventura daran, die Übereinstimmung desselben mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur nachzuweisen. Der Mensch hat ein natürliches Verlangen, nicht bloß geistig, sondern auch auf sinnlich fühlbare Weise sich mit Gott in Gemeinschaft zu setzen. Daraus erklärt sich die Entstehung der religiösen Kunst, die das Göttliche oder dasjenige, was der Mensch dafür hält, dem Sinne versichtbaren will; von diesem Gesichtspunct ist die antik-heidnische Kunst und ihr Götterhimmel aufzufassen. Das natürliche Begehren nach innigster Gemeinschaft und Verähnlichung seiner selbst mit Gott ist nur mittelst eines Genießens Gottes möglich; daher in allen historischen Religionen mit dem Opferculte auch eine Communion verbunden ist. Aus diesem geheimen innersten Zuge der menschlichen Natur nach realer Gemeinschaft mit Gott sind zuletzt die Verirrungen der Idololatrie zu erklären, die ohnedem keine solche Macht über die menschlichen Gemüther hätte behaupten können. Indeß beweisen diese Verirrungen, daß der sich selbst überlassene Mensch jenes Bedürfniß seiner Natur wol fühlt, aber nicht begreift; auch ist er unvermögend, die Mittel zu entdecken oder zu schaffen, durch welche jenes Bedürfniß befriediget werden könnte. Beides wird durch die Offenbarung geleistet; das von Christus eingesetzte Sacrament seines Leibes und Blutes erklärt und stillt jenes Bedürfniß. Die durchgängige Angemessenheit und Übereinstimmung dieses Mysteriums mit dem Bedürfnisse der menschlichen Natur ist ein schönster Beweis der darin sich offenbarenden göttlichen Huld und Liebe; dem Menschen ist es hiedurch

gegönnt, Gott immer nahe zu sein, innigst mit ihm zu verkehren, ihn persönlich in sich aufzunehmen, sich mit Gott zu einigen, sich in Gott zu transformiren, sich von Gott zu nähren. Dieses Entgegenkommen Gottes füllt eine unendliche Leere im Menschen aus, die außerdem unausgefüllt bleiben müßte. Der Glaube an dieses Mysterium macht bei den Völkern, die daran festhalten, das Zurücksinken in den Fetischismus unmöglich; und der verborgene Einfluß des Katholicismus auf die protestantische Welt verhindert auch in dieser, soweit sie noch vom christlichen Geiste durchdrungen ist, den Rückfall in's Heidenthum. In dem Grade aber, als sich der menschliche Geist diesen Einflüssen entzieht, fällt er durch Vergötterung der Materie oder der Vernunft in die heidnische Idololatrie zurück; die consequente Läugnung des Mysteriums führt den im Menschen unaustilgbaren Zug der Sehnsucht nach realer und voller Gemeinschaft mit Gott auf den Pantheismus hin.

Das Mysterium der Eucharistie steht im engsten Verbande mit dem christlichen Glauben und mit der christlichen Sitte, es ist die Seele des kirchlichen Cultus. Es hat im Zusammenhange der christlichen Glaubenslehren eine wesentliche Stelle; es ist die ununterbrochen fortgesetzte Erneuerung, Complirung und persönliche Applicirung des Mysteriums der Incarnation; der Empfang der Eucharistie setzt in jedem Empfänger jene Wirkungen im Besonderen, welche die Incarnation für die Menschheit im Ganzen hervorgebracht hat. Wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes dem menschlichen Geschlechte in seiner Gesammtheit Gnade und Heil gebracht hat, so die sacramentale Vereinigung mit Christus jedem einzelnen Empfänger der Eucharistie im Besonderen; sie erleuchtet, weiht, adelt und heiliget den Christen, dessen seligster Augenblick jener ist, in welchem er an den Tisch des Herrn tritt. Die Vereinigung mit Christus im heiligsten Sacramente erleuchtet den Geist, gibt die rechte Einsicht für das Handeln im thätigen Leben, und erhält den Glauben an die christliche Wahrheit lebendig. Die Läugnung der Eucharistie ist die Ursache der Abnahme und des Verfalles der Gläubigkeit bei den Protestanten. Denn mit Läugnung dieses Mysteriums fiel für sie die leibhafte Vergegenwärtigung des Mysteriums der Incarnation hinweg, und damit alle an diese Art der Vergegenwärtigung geknüpften Antriebe und Weckmittel tieferer Gläubigkeit. In dem Maaße, als sie ihre religiösen Vorstellungen vergeistigen

wollten, verflüchtigte sich der christliche Gehalt derselben; sie schwanden allmählig zu inhaltleeren Schemen, die sich dem Blicke des Skeptikers und des Indifferentisten als eitles Nichts auswiesen. So führte die Verwerfung der Transsubstantiation zur Aufgebung aller Mysterien der christlichen Lehre.

Neun Mysterien sind es — sagt der englische Oratorianer Frederic William Faber[1]) — welche die christliche Lehre in sich enthält und welche zusammen den vollständigen Inhalt der christlichen Gottesidee ergeben. Vier derselben fallen in Gottes Wesen hinein: Innascibilitas, Generatio, Processio, Unitas — die fünf übrigen fallen außer Gott: Schöpfung, Menschwerdung, Rechtfertigung, Verherrlichung, Transsubstantiation, letztere das größte und vollkommenste der fünf Mysterien außer Gott, da es die inneren Vollkommenheiten Gottes selbst, die göttliche Liebe, Weisheit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit im höchsten Grade ausdrückt. Die in der Transsubstantiation sich offenbarende Gottesmacht gleicht der Schöpfermacht, übertrifft aber diese noch, weil sie etwas ungleich Erhabeneres, nämlich den Leib unseres Herrn hervorbringt; und schon an sich steht die Transsubstantiation über der Schöpfung, weil das ganze Universum aus Nichts zu schaffen kein so großes Wunder ist, als nur ein einziges Ding zu vernichten, wie in der That die Transsubstantiation durch Vernichtung der Brotsubstanz vollzogen wird. (Faber erklärt sich in dieser Hinsicht, wie sonst auch aus anderen Anlässen, für seinen berühmten Landsmann Duns Scotus.) Die durch die Transsubstantiation gesetzte Wirklichkeit ist eine, freilich nur mit geistigem Auge zu schauende, weit herrlichere Wirklichkeit, als die vereinte Pracht und Herrlichkeit der gesammten Schöpfung. Die Analogie zwischen Transsubstantiation und Incarnation ist von jeher beobachtet worden, die Transsubstantiation enthält alle erhabenen Vorzüge der Incarnation, nebstdem aber auch noch neue Einzelheiten voll Anmuth, Lieblichkeit, Mannigfaltigkeit und freundlicher Herablassung Gottes zum Menschen. Das göttliche Werk der Rechtfertigung des gefallenen Menschen ist eine erhabenere That Gottes, als die Erschaffung des Menschen; das heiligste Altarssacrament aber ist nicht so sehr ein Werk Gottes, als vielmehr

[1]) Das allerheiligste Altarssacrament, oder die Werke und Wege Gottes. Aus dem Engl. übers. von C. Reiching, Regensburg 1857.

der allmächtige, allweise und allliebende Werkmeister und Rechtfertiger selber, verborgen unter einem Schleier, welchen zu weben mehr Allmacht, mehr Weisheit und Liebe nöthig war, als zu dem Geheimnisse der Rechtfertigung eines Sünders. Und dürfte man zweifeln, daß unter den glorreichen Werken Gottes, wo Alles Glanz und die vollkommenste Schönheit ist, die Glorie der Transsubstantiation die Herrlichkeit der Seligen im Himmel übertreffe? Denn was will dieß anders sagen, als daß die Glorie Gottes weit schöner ist, als die unsrige? Wir Menschen können Gott nur aus seinen Werken, und die Weise seines Wirkens nur durch die Erfahrung kennen lernen; diese lehrt uns überall das Unerwartete, nicht Vermuthete als Eigenheit des göttlichen Thuns und Wirkens erkennen; und dieses Unerwartete besteht in der sichtbaren und geistigen Ordnung der Dinge, im Reiche der Natur und der Gnade darin, daß Gott sich offenbart, indem er sich verbirgt. Es stellen sich in dieser Hinsicht fünf Charakterzüge des göttlichen Wirkens hervor. Erstlich sind die Wirkungen Gottes größtentheils in das Geheimniß der Verborgenheit gehüllt. Zweitens wählt Gott das Geringe und Kleine, um mittelst desselben Großes zu wirken. Drittens besteht der erste Act der Allmacht fast jedesmal darin, sich in einen Zustand scheinbarer Machtentblößtheit zu versetzen. Die göttlichen Offenbarungen sind viertens fast immer von Schmach und Verkennung begleitet. Endlich haben sie fünftens, mit kaum einer Ausnahme, das Eigene, daß sie den Schöpfer vollständig in die Macht des Geschöpfes zu geben scheinen. Erleuchtet durch die Gnade können wir es uns zur Gewohnheit machen, durch Anwendung dieser fünf Gesetze Gott allenthalben zu finden und zu sehen; auf Verkennen oder Nichtachtung dieser Gesetze beruhen alle Zweifel und Einwürfe, welche von Irrgläubigen und Ungläubigen gegen das allerheiligste Sacrament des Altars erhoben werden. Dieses bewährt jene Gesetze auf die lebendigste, eigenthümlichste Weise, und concentrirt so in sich all' das Licht und all' die göttliche Schönheit und himmlische Herrlichkeit, und ist das Musterbild, das vollendetste und göttlichste Meisterstück der Schöpfung und der Erlösung, der Natur und der Gnade, der Gipfel und die Krone der göttlichen Schöpfermacht, der providentiellen Weisheit und der erlösenden Liebe. Eine Vision der gottseligen Schwester Emerich möge die Bedeutung dieses wunderbaren Mysteriums bildlich erläutern. Um seinen Wächtern am

wenigsten lästig zu sein, ist Jesus von denselben in eine Cisterne versenkt worden, und er sitzt da auf dem Grunde, die Hände auf den Rücken gebunden. Die Sonne des Charfreitags geht über den Hügeln auf, steigt am Himmelsgewölbe empor, und hat endlich eine hinreichende Höhe erreicht, um den Brunnen mit einem einzigen schrägen Strahle zu treffen, welcher auf Jesus fällt. Dieser einsame Strahl beleuchtet ihn in der Tiefe seines Kerkers, und er hebt sein müdes Auge empor, um ihm zu begegnen. Sein Gesicht ist todtenbleich, entstellt von Blut, Erde und Speichel, sein Haar durchnäßt und verwirrt, seine Hände gebunden, sein Gewand verunstaltet. Da sitzt er nun im ersten Lichtstrahle jener Sonne, bei deren Untergang das große Geheimniß des Wehes vollendet und vorüber sein wird. Verborgen, unerkannt, hilflos, mit Schmach bedeckt und in der Gewalt seiner eigenen Geschöpfe — diese Gestalt des verlassenen Heilandes scheint den unsichtbaren Gott selbst abzubilden, wie Er in einem einsamen Orte seiner eigenen Schöpfung verborgen ist. So scheint er unter jedem Volke, in jedem Zeitalter und in allen Gebieten der Welt immer gewesen zu sein. So sind seine Wege. Jenes Geheimniß ist sein Ebenbild, beleuchtet von einem starken Lichte. Jesus ist ein Bild Gottes. Die Menschwerdung trägt denselben Charakter wie die Schöpfung. Gott ist sich in allen seinen Geheimnissen gleich. So ist auch jenes Geheimniß ein Bild des heiligen Sacramentes; denn auch das heilige Sacrament ist, wie es immer mit Jesus der Fall ist, ein Bild Gottes. Was kann also gedankenloser sein, oder eine schlechtere Vertrautheit mit den Wegen Gottes verrathen, als zu wähnen, die katholische Lehre von der Transsubstantiation sei eine willkürliche Zugabe zur Religion, eine unnöthige Fiction ohne alle Übereinstimmung mit den übrigen Wegen Gottes [1])? Das heilige Sacrament ist ein Theil eines unermeßlichen Systemes, die Schlußfolgerung aus vielen göttlichen Prämissen. Es ist der Schlußstein vom Gewölbe der Schöpfung und auch der Gipfel jener Pyramide der Schöpfung, welche hoch emporsteigt und sich in der göttlichen Person des ewigen Wortes verliert und so alle Dinge mit Gott verbindet.

---

[1]) Man wird in der Auffassung und Behandlung des besprochenen Gegenstandes die Geistesverwandtschaft des englischen Orationers mit seinem berühmten französischen Ordensgenossen Malebranche nicht verkennen. Vgl. oben S. 610. 612.

Man begreift nichts in der Lehre von der Eucharistie — sagt Baader [1]) —, wenn man die Function des Glaubens in der Spende und der Nießung desselben nicht versteht oder mißversteht. Aus Luk. VI, 19 und VIII, 46 folgt, daß Menschen, welche Jesum gläubig berührten, die heilende Kraft aus ihm anziehen oder empfangen konnten. Und er selber sagt mit den Worten: Glaubet an mich (d. i. in mich), bittet von mir (d. i. in mir) — so viel als: Berührt mich gläubig, somit innerlich, damit meine Kraft von mir in euch gehen kann. Der Action entspricht also eine Reaction, d. h. dem freilich von ihm selber sollicitirten Ausgang meiner und Eingang in ihn der Ausgang aus ihm oder seiner helfenden Kraft in mich. Eine im Besitze einer Kraft seiende Intelligenz bestimmt zwar dieselbe oder macht sie wirkend nur durch eigenen Willen (durch inneres Sprechen als Formen des Willens), indem aber eine solche Intelligenz nicht innerlich hört, und mein Einsprechen zu Herzen nehmend, erhört, spricht dieselbe ihren Willen conform meiner Bitte aus, und läßt sich hiemit frei durch mich als wirkendes Wesen bestimmen. Dasselbe gilt nun von dem gläubigen um Speisung bittenden Eingang in den Speisenden, sei es ohne Mittel der gesegneten Speise, sei es durch das Mittel derselben. Die wirkliche Speisung, als Einverleibung in Christi Leib, geschieht darum freilich einzeln in jedem Einzelnen oder in der gläubigen Nießung selber, wogegen aber durch die vorgehende Segnung (Consecration) die Inwohnung (das Sichaufthun) des sich dem Nießenden Einsprechenden, Eingebenden oder ihn Speisenden in der Eucharistie bewirkt wird. Diese Objectivität erweiset sich auch durch das Gericht, das, wie Paulus sagt, der ungläubig und unwürdig die Eucharistie (folglich nicht als gemeines Brot) Empfangende in sich erfährt. Gegen diesen katholischen Lehrbegriff der Eucharistie, welcher erweislich und erwiesen doch nur jener der ältesten Christen ist, protestirt Hegel, und sagt, die katholische Kirche präsentire in der Hostie Gott als äußerliches Ding der gläubigen Anbetung, wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im Genusse, d. h. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im Glauben consecrirt und zum gegenwärtigen Gott erhoben werde. Man sieht,

---

[1]) Über eine Äußerung Hegel's über die Eucharistie. Baader W. W. Bd. VII, S. 247 ff.

daß Hegel sich es hier, wie sonst, mit dem Katholicismus dadurch bequem macht, daß er demselben durchaus keine Seele zugesteht, sondern ihn als bloßes lebloses Petrefact behandelt (entgegen dem leiblos oder zum Gespenst gewordenen Geist), wie denn überhaupt Hegel die Kategorie der Innerlichkeit und Äußerlichkeit nicht in ihrer Concretheit, sondern dualistisch auffaßt, und von einer Innerlichkeit, welche das Äußere nicht aufhebt, sondern erhebt, d. i. von einer verklärten (vollendeten) Natur keine Notiz nimmt. Es ist aber bekannt, daß gerade nach dem katholischen Lehrbegriffe der Eucharistie jene Äußerlichkeit, welche Hegel als die zu vernichtende meint, als wesenloser Schein declarirt wird, und daß dieser Begriff den Glauben des Empfangenden nicht minder als conditio sine qua non der wirklichen Speisung anerkennt, wenn darum schon nicht, wie Hegel will, die Consecration vor der Speisung eine überflüssige und nichts bedeutende Ceremonie nach dem katholischen Lehrbegriff ist, so wie denn auch der ewige Leib doch in Bezug auf die Seele ewig ein Äußerliches ist und bleibt, wenn schon freilich nicht in jenem schlechten Sinne, in welchem Hegel dieses Wort hier nimmt, wonach der Geist, mit ewiger Natur- und Leibesscheue behaftet, nicht ein seliger, sondern ein verdammter wäre. Hegel würde diesen Mißverständnissen entgangen sein, falls er sich die Mühe gegeben hätte, z. B. den Thomas von Aquino oder auch nur den Catechismus Romanus nachzuschlagen, woselbst ausdrücklich das Wesen der Communion in eine communio oder communicatio naturae (Theilhaftmachung derselben) gesetzt, und der Begriff der Natur (als mit jenem der Tinctur der älteren Physiker identisch) mit folgenden Worten bezeichnet wird: Nam et aëris substantia, totaque ejus natura sic in parva ut in magna aëris parte, itemque tota aquae natura non minus in urnula quam in flumine insit, necesse est.

Das Dogma der substanziellen Wandlung der Abendmalselemente — sagt J. E. Veith[1]) — ist in der That nur eine nothwendige Folge des Lehrsatzes von der wesenhaften Gegenwart der verklärten Leiblichkeit Christi; und so stimmen auch die bewährtesten Theologen darin überein, daß mit dem Worte Transsubstantiation nichts anderes angezeigt werde, als das Aufhören (Cessiren) der irdischen Substanz zum Behufe des Eintretens der anderen, sofern

[1]) Eucharistia. Wien 1847.

nämlich die Wahrheit, d. h. die volle Wirksamkeit der Einsetzungsworte von einem solchen Vorgange bedingt wird. Es fragt sich nun, fährt Veith fort, was man unter dem Ausdrucke Wandlung zu verstehen habe. Für's Erste kann dieser Ausdruck den Übergang des Unsichtbaren in's Sichtbare, das Hervortreten des Ideellen in's reale oder wahrnehmbare Dasein bedeuten, und zwar auch in jenem höchsten Sinne als wesenhafte Verwirklichung eines göttlichen Gedankens (Hebr. XI, 3); ferner in einem zweiten untergeordneten Sinne als Übergang der Natur aus dem formlosen (chaotischen) Sein durch Entzweiung ihrer selbst in's Dasein oder in die Erscheinung, die in steter Veräußerung (Verkörperung) als rastlos fortschreitendes Entfalten und Bilden sich kundgibt. Das rastlose Streben der Natur zu stets erneuerter Ausgleichung ihrer Gegensätze, ihr Suchen und Sehnen, sich ihrer selbst inne zu werden, das stets wieder in neue Veräußerung umschlägt, macht sich in einer Art Wandlung offenbar, die in der unermeßlichen Körperwelt überall und unaufhörlich vor sich geht; und diese ist die Verwandlung und Umsetzung Einer Wesensform in die andere, oder des Sichtbaren in wieder Sichtbares; ein Vorgang, der deßhalb, in Bezug auf die Form, auch Umgestaltung (Metamorphose, Transformation), in Bezug auf das Wesen selber Steigerung (Potenzirung) genannt wird. Man hat diesen Vorgang der Wandlung selbst auf die Sternnebel im fernsten Weltraum bezogen, und jedenfalls ist ihm alles irdische Geschehen und Leben unterstellt. Aber nicht bloß unter dem Walten der allgemeinen Naturgesetze, sondern auch im Gebiete des Wunders, d. i. auf dem Boden der Erlösung und Restauration der Menschenwelt ist er anticipativ in einzelnen Fällen durch die Kraft Desjenigen zu Stande gekommen, von dessen Verdienste die Besiegung des Todes, die Wiederbelebung der Menschheit ausgeht. Indeß läßt sich der Vorgang der eucharistischen Wandlung unter keine der bisher bezeichneten Arten von Wandlung subsumiren; er ist keine Wandlung des Unsichtbaren in's Sichtbare, und eben so wenig eine Wandlung des Sichtbaren in's Sichtbare, sondern vielmehr eine Wandlung des Unsichtbaren in wieder Unsichtbares, und liegt darum außer dem Bereiche aller sinnlichen Wahrnehmung — es ist ein Übergang aus einer Substanz in eine andere Substanz. Unter Substanz ist der reale Grund alles dessen zu verstehen, was in irgend einem Kreise des Seins als möglich oder wirklich sich darstellt. Dem Ge-

schehen und Leben im Bereiche der Naturwelt liegt nur Eine Substanz zu Grunde. Man hat in alter und neuer Zeit die unübersehbare Mannigfaltigkeit der natürlichen Erscheinungen und Gebilde aus einer ursprünglichen Vielheit einfacher Wesen oder Substanzen (Atome, Molecule, Monaden) erklären wollen, aus deren gegenseitigen Ein- und Rückwirkungen alles sinnlich Wahrnehmbare hervorgehe. Allein diese Atome, durch deren Zahl, Form, Aneinanderreihung und Polaritäten die verschiedenen materiellen Gebilde bedingt sein sollen, gehören selber wieder in das Gebiet der Symbole oder bildlichen Vorstellungen; und wenn man außerdem noch für die Erscheinungen des Lichtes, der Wärme, der Electricität eigene, sogenannte unwägbare Stoffe (Dynamiden), so wie für alle Organismen (Pflanzen und Thiere) eben so viele eigenthümliche Lebenskräfte annimmt, so wird dadurch jede Ansicht der Natur nur verwirrt und getrübt. Es sind nicht bloße Einzelheiten oder vereinzelte Dinge, die in der Natur sich vorfinden, sondern allgemeine Principien (sogenannte Grundkräfte, oder die ihnen entsprechenden Grundstoffe) als die ersten Wirklichkeiten, von welchen alle übrigen erst abgeleitet werden müssen. Für die denkende Betrachtung ist die Natur, als ein lebendiges Ganze, Einheit in der Vielheit. Es sind dieselben Gesetze, die in allen ihren Gebilden walten; im zarten Gewebe irdischer Bildungen nicht minder, als in den gedrängten Nebelflecken der Sternwelt. In der organischen Entwickelung zeigt sich überall derselbe Hergang, indem das Gewebe sämmtlicher Pflanzen und Thiere aus der Vermehrung und Umwandlung zelliger Gebilde entsteht. Solche Bildungen und Ansätze nehmen schon in der Crystallform der Mineralien ihren Anfang, so daß überall in der Körperwelt, soweit sie der menschlichen Forschung zugänglich, dieselben Elemente und Thätigkeiten (Attraction und Repulsion, Empfänglichkeit für Äußeres und rückwirkende Selbstmacht) sich zu erkennen geben. Da also die Natur als ein großes organisches Ganzes zu betrachten ist, so kann ihr auch nur ein einziges erschaffenes Princip, oder nur Eine Substanz zu Grunde liegen, die als solche zwar den Sinnen des irdischen Forschers, nicht aber seinem Denkgeiste unzugänglich bleibt, der aus ihren Wirkungen sie erfaßt, und nach diesen ihre Beschaffenheit bestimmt; während er das, was über beides hinausgeht, dem Schöpfer derselben als Geheimniß überläßt. Da es ihrem Wesen eigen ist, nicht bloß in die Erscheinung überzu-

gehen, sondern auch in derselben gänzlich aufzugehen, so daß sie in der Zeitform als ein unaufhörliches Werden, in der des Raumes als eine unermeßliche Mannigfaltigkeit des Seins sich entfaltet, so wäre es unnütz zu fragen, wo ihre Substanz oder ihr Princip anzutreffen sei, indem dasselbe von Anfang her in die Gesammtheit der Körperwelt auseinandergegangen. Wir können daher, im Kleinen wie im Großen, sie nur bis auf gewisse Theilganze oder Systeme verfolgen, in welchen sie zu einer bestimmten Form des individuellen Daseins sich durchgebildet; unter diesen aber ist es das Sonnensystem, und zunächst die Erde, in welcher die unfreie Seite unseres Lebens wurzelt, und die schon in der Vorzeit mit Recht als eine selbstständige Besonderung der allgemeinen Natursubstanz oder als ein Organismus betrachtet wurde. Wie ihre gesammte Thätigkeit durch die Wechselwirkung mit der Sonne bedingt und dadurch mit den übrigen Kreisen des Weltalls verkettet ist, so sind auch ihre höheren sinnbegabten Gebilde, die zur Selbstheit und Innerlichkeit des psychischen Lebens sich steigern[1]), eben nur Verinnerungen und Entwickelungsstufen einer und derselben Natursubstanz auf irdischem Boden, als deren höchste und über sie selbst hinausreichende Stufe das Gebilde des menschlichen Leibes anerkannt werden muß. Jede Verinnerung der Natur, die durch Empfindung und willkürliche Bewegung eine höhere Stufe des subjectiven Lebens einnimmt, und im Wechselverkehre mit der Außenwelt sich in ihrer Einheit behauptet, wird als Grund oder Ursächlichkeit dieser Lebenserscheinungen Psyche genannt. Da folglich keine Thierseele, so reich auch ihr Sinnenleben begabt, über die bloße Vorstellung (Auffassung der Erscheinungen) hinauszukommen vermag, so kann die Natur zum höchsten Ziele ihres Strebens, zum Innewerden ihrer selbst, zur Freiheit und Ruhe nur dadurch mittelbar gelangen, daß sie in das Leben eines zu ihr erschaffenen Geistes aufgenommen und mit demselben in per-

[1]) Es versteht sich von selbst, daß die „Steigerung" nicht etwa im hylozoistischen Sinne als Wirkung einer Weltseele verstanden sein will, sondern nur die für die ursprünglich gesetzte Natursubstanz bestehende (gottgewollte) Nothwendigkeit bezeichnen soll, die in der gottgedachten Idee der Natur enthaltenen Bestimmungen des Naturdaseins in dialektisch geordneter Folge aus sich herauszusetzen und zu entwickeln, womit weiteren Angaben über Art und Grad der göttlichen Concurrenz zur Effectuirung des in der Idee der „Natur" beschlossenen Gedankensystemes in keiner Weise präjudicirt ist.

sönliche Verbindung gesetzt wird. Diese lebendige Einheit, die im Menschen sich darstellt, kann nur den Schöpfer selbst zum Urheber haben. Allerdings verhält sich die sinnliche Menschennatur zur uranfänglichen Natursubstanz, wie die lichtverwandte Blüthe zur Wurzel des Baumes; sie ist diese Natursubstanz selbst, die in höchster Entfaltung und Einheit ihrer kosmischen Gegensätze gleichsam gipfelständig geworden, aber nicht eigentlich in Folge der eigenen der Natur inwohnenden Entwickelungskraft, sondern durch einen schöpferischen Willensact Gottes, der den menschlichen Leib zur Einigung mit einem Geisteswesen, und dadurch zugleich zum Ruhepuncte der gesammten Natur und zum Anbeginn ihrer Verklärung bestimmt hat. Diese Menschennatur ist zwar, durch die Abkehr des Geistes von Gott, unter die Gesetze des Werdens und Vergehens und die Ohmacht der Außenwelt wieder zurückgesunken; sie ward aber in Christo, als dem neuen und himmlischen Menschen in ihre Urbestimmung wieder hergestellt und darin für immer befestiget; und so ist die höchste und unvergängliche Blüthenkrone aller Natursubstanz die verklärte Leiblichkeit Christi, von welcher die Restauration der ganzen Menschenwelt bedingt wird, so wie die Verklärung der gesammten Natur (Röm. VIII, 18—24). Der verherrlichte Leib des Herrn, als des neuen und himmlischen Menschen, ist die Natursubstanz selbst, in ihrer höchsten Entfaltung, Verinnerung und Verklärung, die über allen Wechsel erhoben, in der Person des schöpferischen Logos ruht. Und wie jene Erstlinge des Geistes, von welchen der Apostel redet, in der Gnade des göttlichen Geistes bestehen, die in der Taufe (und anderen Sacramenten) als Unterpfand des erneuerten geistigen Lebens uns mitgetheilt wird, so soll auch unser organischer Leib den Lebenskeim und das Unterpfand der Erneuerung oder seligen Auferstehung empfangen, die ihm durch die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi verbürgt wird. Das Mittel hiezu ist das Sacrament der Eucharistie, oder die sacramentale Gegenwart jenes verklärten Leibes. Wo nun die Substanz der neuen Schöpfung, der verklärten Natur eintreten und walten soll, muß jene der noch unverklärten, irdischen Natur weichen und schwinden; wo das Wesen des unvergänglichen Naturlebens wirksam ist, kann nicht zugleich jenes der Vergänglichkeit herrschen. Größer als die Kraft der Natur, sagt der heilige Ambrosius, ist die Kraft der Segnung. Die Segnung aber ist die Offenbarung der göttlichen Huld im

Werke der Erlösung, die siegende Macht des Lebens im Bereiche des Todes. Darauf also bezieht sich die Lehre von einer materiellen Erscheinung ohne ihren Wesensgrund; eine Lehre, die eine harte und unerträgliche Rede genannt wird, weil sogar jede Phantasmagorie ihre reale Ursache hat, und eine gleichsam schwebende körperliche (fühl- und tastbare) Erscheinung ohne Wesen in der That etwas Undenkbares ist. Aber dieses Undenkbare wird auch keinem Glaubenden anzunehmen zugemuthet; und zudem stehen andere Analogien zu Gebote, aus welchen das allgemeine Gesetz, das im Vorgange der eucharistischen Wandlung seine Anwendung findet, sich abstrahiren läßt. Der Menschenleib, dessen Existenz in und aus der Natur, hat sein Bestehen (Subsistere) doch nicht in sich, sondern einzig in der Einigung mit dem (erschaffenen) Geiste; und wie jeder Menschengeist eine unmittelbare Gottessetzung ist, so war auch der für ihn bestimmte organische Leib ursprünglich ein Gotteswerk, nicht durch einen wiederholten Creationsact im eigentlichen Sinne, wodurch eine zweite Natursubstanz neben der ersten gesetzt worden wäre, sondern durch unmittelbare Einwirkung des göttlichen Willens auf das schon vorhandene Princip des Naturlebens, wodurch dieses über sich selbst hinausgerückt und in eine höhere (wesentlich andere) Ordnung aufgenommen wurde. Das durch die Ursünde des ersten Menschen vereitelte Ziel dieser Einigung wurde im zweiten und himmlischen Menschen erreicht, dessen Menschheit nur in der Lebenseinheit mit dem ewigen Worte ihr Bestehen hat. Warum sollte nun dieses Gesetz nicht auch für die Stoffe gelten, welche vor der Consecration reale Erscheinungen der irdischen Natursubstanz waren, nach der Consecration hingegen nicht mehr, weil sie ganz und gar dem Wesen des Sacramentes dienstbar geworden? Wenn man von ihnen, mit Thomas von Aquino, sagen darf, daß sie den Leib des Herrn enthalten, daß sie die Mittheilung desselben in Form einer Nahrung bedingen, daß sie ein Instrumentum humanitatis Christi bilden — wenn der Apostel das Brot, das wir brechen, die Theilnahme am Leibe des Herrn nennt, während eine derartige mechanische Theilung doch nur die Brotsgestalten treffen kann, so muß wol zwischen diesen Accidenzen und der Substanz der Leiblichkeit Christi eine zwar geheimnißvolle (sacramentale), aber deßhalb nicht minder wirkliche Relation und Verbindung stattfinden. Wie sie vor der Consecration das substanziale Vorhandensein von Brot und

Wein anzeigten, so dienen sie nach derselben als Zeichen der substanzialen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Man braucht sie nicht als schwebende Phantasmen, als völlig grund- und wesenslose Erscheinungen zu betrachten, da an die Stelle ihres bisherigen Wesensgrundes die Substanz der verklärten Leiblichkeit Christi eingetreten ist, von welcher sie nunmehr, so lange ihr stoffliches Gebilde dauert, gehalten und getragen werden. — Ob aber die Accidenzen sich derart von der sie tragenden Substanz abtrennen lassen, daß letzterer eine andere Substanz substituirt werden kann? Längst schon haben die Wiklefiten geeifert: die Annahme einer Accidenz ohne ihre Substanz (Erscheinung ohne Wesen) sei einer Gotteslästerung gleich zu achten. Im neueren Geschmacke begnügte man sich, sie als eine Sünde gegen die absolute Vernunft zu brandmarken, wobei man nicht ohne Mitleid auf das finstere Mittelalter zurücksieht, das unter Anderem auch „die unerhörte Geschicklichkeit besessen, die Substanz von der Summe ihrer Attribute zu trennen." Ob wol so tiefsinnige Geister, wie Lanfrancus, Anselmus, Thomas von Aquino, diese Schwierigkeit nicht gleichfalls vollkommen eingesehen? Und wenn die Weisheit der Neuzeit die Gottheit als die immanente Substanz der Welt, oder umgekehrt die Sinnenwelt als die verkörperte ewige Vernunft erklärt, muß man ihr nicht zurufen: siehe wol zu, ob dein Licht keine Finsterniß sei? Mit eben nicht vielem Scharfsinn berufen sich die Bestreiter des kirchlichen Dogma vor Allem auf das Zeugniß der Sinne, das die unveränderte Gegenwart von Brot und Wein beweise. Die Kirche ist indeß soweit entfernt, die Annahme einer Sinnestäuschung zuzumuthen, daß sie vielmehr die Richtigkeit der Sinneswahrnehmung vollkommen bestätiget; was die Sinne von Gestalt, Cohäsion, Farbe und anderen Qualitäten der Abendmalsstoffe wahrnehmen — lehrt die kirchliche Theologie —, ist nach der Consecration in der That noch vorhanden. Die angebliche Sinnestäuschung darein setzen, daß die Sinne von der Substanz, sie gehöre nun der alten oder neuen Ordnung an, nichts wahrnehmen, wäre barer Unverstand, da es im Wesen der Natur liegt, einzig nur zum Bewußtwerden ihrer Erscheinungen zu gelangen, was eben mittelst der Sinne geschieht. Von jener Täuschung hingegen, die, als bloßer Schein, mehr auf das Urtheil sich bezieht, und die sogar das Thier durch Erfahrung kennen lernt, kann in unserem Mysterium keine Rede sein. Während die Accidenz

oder Erscheinung die Offenbarung der Substanz ist, beschränkt sich der Schein (apparentia) auf die bloße Erscheinung der Erscheinung, z. B. im Spiegel, im Echo, im Diorama. Derlei läßt sich aber nicht auf das Mysterium des Abendmals anwenden; die Gestalten des Brotes und Weines sind nicht als bloßer Schein vorhanden, und Brot und Wein werden keineswegs vernichtet, sondern bleiben in der Körperlichkeit und Masse, oder wie Thomas Aquinas sich ausdrückt, als Quantität übrig; wie denn auch die Kirchenlehre ausdrücklich die Materie von der Substanz (die Sache von der Ursache) unterscheidet: Post consecrationem — sagt der Catechismus Romanus — nulla materiae hujus Sacramenti substantia remanet. Die Accidenzen sind also das Materielle; die Substanz, die unter ihnen verborgen, ist eine andere, der sie nicht angehören, oder deren Erscheinung sie nicht sind.

Soweit der Verfasser der „Eucharistia". Man wird in seinen Ausführungen das Bestreben nicht verkennen, die Ergebnisse der heutigen Naturforschung in ein innigeres Verhältniß zu den Lehren und Dogmen der christlichen Religion zu setzen; ja noch mehr, im Lichte der Offenbarung soll sich die Naturwissenschaft selbst erst vollenden und ihren höchsten Abschluß finden. Das letzte erklärende Wort ist der Hinweis auf die zukünftige Verklärung der Natur, welchem Stande der Verklärung gegenüber der gegenwärtige als ein noch unvollendeter, und in der irdischen Menschenwelt mehr als dieß — als ein zerrütteter, depravirter Zustand erscheint. Wie im Jenseits der verklärte Zustand der menschlichen Leiblichkeit und der äußeren Natur einander entsprechen werden, so entsprechen sich gegenwärtig im Dießseits die Zustände der Unvollendetheit Beider, wozu für die tellurische Sphäre im Besonderen noch der Reflex der inneren Desordination der menschlichen Naturseite im äußeren Naturdasein, zunächst im Bereiche der empfindenden Naturwesen, kommt. Je höher zum Menschen hinan, desto sichtbarer treten auch die Zeichen einer gewissen, wenigstens partiellen Entartung des den Arten und Gattungen einwohnenden Bildungstriebes hervor, demzufolge die sichtbare Erdenwelt eben sowol die dunklen Geheimnisse des ewig finsteren Nachtreiches abschattet, als sie, und die Natur im Allgemeinen, nach ihrer lichten Seite die Sinnbilder der ewigen, himmlischen Welten und Ideen, freilich nur in gebrochener Schrift und in tausendfältig zerstreuten Zügen und Zeichen, darstellt. Die noch

unverklärte Materialität der sichtbaren Welt ist einer Wolke zu vergleichen, die dem Auge des sterblichen Zeitmenschen eben sowol die Herrlichkeit und den Glanz Gottes und seines ewigen Lichtreiches, wie die Abgründe der ewigen Finsterniß mit undurchdringlichen Schleiern bedeckt. Daher muß auch Christi verklärte Leiblichkeit, wenn sie uns wirksam nahe tritt, unter einer solchen, dem leiblichen Auge undurchdringlichen Verhüllung sich uns darstellen, weil eben das unverklärte Auge einer Wahrnehmung der verklärten Wirklichkeit nicht fähig ist. Diese Verhüllung ist nichts Wesenhaftes, lehrt die Kirche; Masse und Körperlichkeit constituiren nicht das Wesen der Natürlichkeit, hörten wir eben zuvor aus dem Munde eines priesterlichen Naturkundigen. Was ist denn nun also das Wesen des Körperlichen? Es ist etwas, was in jedem körperlichen Dinge sich ausdrückt[1]), aber in keinem erschöpfend, weil es sonst keine Mehrheit von Körpern geben würde. Allerdings ist in der aufwärts steigenden Stufenreihe der irdischen Körperdinge auch ein stets durchgebildeterer Ausdruck dieses Wesens zu erkennen, der im Thierorganismus bereits einen ausgeprägt mikrokosmischen Charakter hat; und dieser stellt sich vollendet im Menschen dar, aber freilich noch unter der durch seine Singularität und Sexualität involvirten Beschränkung. Somit wäre eben nur die verklärte Leiblichkeit Christi ein schlechthin erschöpfender Ausdruck der organischen Totalität der Naturwirklichkeit, das Wesen der Natur in wahrhaftester Realität, der nicht bloß äquivalente, sondern in Gehalt und Virtualität supereminirende Complex aller natürlichen Wesenheit und Virtualität, welcher, wo er immer sich in realer Präsenz setzt, den unvollkommenen Ausdruck natürlicher Wesenhaftigkeit aufhebt und sich an dessen Stelle setzt, der Erde den Himmel substituirt, nicht für das irdische Auge, sondern für das gläubige Bewußtsein. (Regnum Dei intra vos.) Es ist aber weiter auch angemessen, daß Christus nur in demjenigen sinnlichen Medium sich als leiblich präsenten setzt, welches hiezu in jeder Weise geeignet und den Zwecken einer solchen Selbstmanifestation Christi zu dienen vermögend ist; also

---

[1]) Darum kann, trotzdem, daß man die Einheit der Natursubstanz behauptet, wahrhaft von einer Transsubstantiation des Brotes als solchen die Rede sein; denn das allgemeine Wesen der Natürlichkeit ist, obschon nicht erschöpfend, doch wahrhaft in jedem concreten Körperdinge.

nicht in einem lebendigen Medium, dessen Leben durch Transsubstantiation destruirt werden müßte — nicht in einem vermöge seiner starren Unlebendigkeit unassimilirbaren, außer Relation zum (menschlichen) Leben und Lebensgedeihen stehenden Sinnenmedium, weil ein solches nicht als Vehikel einer belebenden Selbstmittheilung Christi an den gläubigen Empfänger sich eignen würde. Die Weisheit Gottes wählt zur Vollführung ihrer Absichten immer das ausdrucksvollste und sinnvollste Mittel, das darstellende und wirksame Moment sind in ihren Dispositionen immer zur schönsten Harmonie vereint. Dieß findet nun auch in Beziehung auf die stofflichen Elemente des heiligen Abendmales seine vollste Anwendung: Sapientia aedificavit sibi domum, immolavit victimas suas, miscuit vinum et proposuit mensam suam. Das Brot ist als menschliches Artefact ein Gebilde, das seine Bestimmung schlechterdings außer sich hat, und lediglich um eines Anderen willen ist; es ist, wenn man es nach seinem, von seiner erscheinenden Stofflichkeit zu unterscheidenden Wesen charakterisiren soll, die lediglich Potenzialität dessen, in was es umgebildet oder verwandelt werden soll. Um so denkbarer ist somit auch der übernatürliche Vorgang der Transsubstantiation. Rein stofflich genommen sind Brot und Wein Äquivalente (Ersatzmittel) des menschlichen Leibes und Lebens, und eben deßhalb auch geeignete Subjecte der Verwandlung in Leib und Blut Christi, und geeignete Medien der Selbstdarstellung und Selbstdarbietung des verklärten Gottmenschen an die im irdischen Zeitleben nach Christus und nach Vereinigung mit ihm sich sehnenden Kinder des Geschlechtes.

Ähnlich, wie mit dem „Wesen" des Brotes als solchen im Verhältniß zum menschlichen Leibe, steht es mit dem Verhältniß des menschlichen Leibes zur geistigen Seite des Menschen. Der Leib geht, seiner Idee nach, vollständig in der Beziehung zum Geiste auf, dessen Organ und Darstellungsmittel er ist; und erst, wenn er dereinst vollkommenst dem ihn tragenden und continirenden Principe (dem Geiste) eignet, erfüllt er auch vollkommen seine Bestimmung. Man kann daher auch nicht von einem Wesen des menschlichen Leibes reden, sofern man sich denselben als etwas außer seiner Eignung für den Geist Bestehendes dächte, mit welchem zusammen er eben nur das Eine Menschenwesen constituirt, und zwar so, daß Continirendes und Continirtes, Geistigkeit und Sinnlichkeit wie

Form und Stoff sich zueinander verhalten. Gleichwie nun im verklärten Makrokosmos jedes dunkle Residuum unbildsamer Stofflichkeit verschwinden und Alles, bis in's Einzelnste und Kleinste, in die reinsten und durchgebildetsten Maaß- und Formverhältnisse sich auflösen wird, um lauteres Symbol der ewigen, himmlischen Dinge und der göttlichen Herrlichkeit in ihnen zu sein, so wird auch die das sichtbare Weltganze mikrokosmisch zusammenfassende Leiblichkeit des verherrlichten Menschen die adäquate Darstellung und Versichtbarung seiner in Gott geklärten Persönlichkeit sein, und dieser als Medium dienen, Gott und die Herrlichkeiten seines Reiches sich in jeder Weise (nicht bloß geistig, sondern auch in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit sinnvoller Verbildlichung) zu vergegenwärtigen; und zugleich auch als Medium einer innerlichen, weil durch keinen Widerstand großer Materialität mehr gehemmten Wirkung auf die einzelnen Naturdinge. (Die innerliche Wirkung auf die Natur als Ganzes bleibt einzig Gott vorbehalten.) Während im Beginne des irdischen Menschendaseins der Geist den Leib bloß potenziell continirt, actuell aber von ihm continirt ist, welche actuelle Continenz besonders in der passiven Hingebung an die leidenschaftlichen Gelüste des Herzens in eine wahre Kerkerhaft des geknechteten Geistes übergeht — wird im verklärten Menschenwesen der Geist den Leib in actuellster Continenz beherrschen, und dieser den Geist bloß potenziell, d. i. als Ausdruck der geschöpflichen Begränztheit desselben continiren.

Aus dem Gesagten geht mittelbar auch hervor, daß man nicht füglich von einer Doppelwesigkeit des Menschen, sondern nur von zwei Seiten seines Einen Wesens reden kann, welche zur Zeit noch nicht vollkommen miteinander vermittelt sind: die natürliche Bestimmtheit desselben einerseits, und die Energie der geistigen Selbstbestimmung andererseits, die von Innen heraus, vom Centralherde der Persönlichkeit allmählig der gesammten natürlichen Gegebenheit seines Wesens Herr zu werden strebt oder streben soll. Bei seinem Eintritt in's irdische Dasein steht der Mensch actuell durchgängig unter der Herrschaft natürlicher Bestimmtheit; am Ende seiner Entwickelung soll diese Naturbestimmtheit durchgängig in der actuellen geistigen Selbstbestimmung aufgehoben sein. Ob man bei solcher endlicher Vergeistigung des Menschenwesens noch von zwei Substanzen des Menschenwesens reden könne? Es fällt uns nicht ein,

die permanente Realität der Natürlichkeit des Menschen neben jener der Geistigkeit läugnen zu wollen; gleichwol will es uns scheinen, daß die Kategorie der Zahl, als eine äußerliche, hier unzureichend sei. Es ist wol richtig und nothwendig, zu sagen, daß der Mensch ein aus zwei Substanzen in Eins gebildetes und auf Grund dieser Einigung noch inniger in Eins zu bildendes Wesen sei; aber, während der Geist eine untheilbare Monas, ein Ganzes für sich ist, ist die Leiblichkeit, quantitativ genommen, nur ein kleiner Bruchtheil der gesammten Naturrealität, und verdankt ihre Äquiparanz oder vielmehr (vor der Hand bloß potenzielle) Überwiegenheit über das makrokosmische Naturganze einzig ihrer Anbildung an den Geist. Die gesammte Naturwirklichkeit kann trotz ihrer unermeßlichen räumlichen Extension und stofflichen Massenhaftigkeit an reellem und potenziellem Gehalte nicht einem einzigen Geiste gleichgesetzt, daher der Ausdruck Substanzialität vom Natürlichen im Vergleich mit Geistigem nur analogisch gebraucht werden. Wenn man deßungeachtet von zwei Substanzen im Menschenwesen spricht, so will damit offenbar nur die monistische Behauptung der Wesenseinerleiheit von Natur und Geist abgewiesen werden. Definirt man Substanz als dasjenige, was den Grund seines Beharrens und Thätigseins in sich selber trägt, so wird man die menschliche Leiblichkeit als solche kaum eine Substanz nennen können; denn sie ist an und für sich auslöslich, und übt die ihr immanenten Vitalfunctionen nur als eine dem Geiste angebildete Realität. Nicht der Leib, sondern der ganze Mensch ist die Einzelsubstanz, deren persönliches und primäres Individuationsprincip der Geist ist, während die secundären Individuationsprincipien in den natürlichen Ursachen und Bedingungen seines irdischen Lebens und Bestehens zu suchen sind. Vermittelnd zwischen den persönlichen Geist und den natürlichen Makrokosmos gestellt, hat die menschliche Natürlichkeit Bestand und Dauer nur kraft ihrer Einigung mit dem Geiste, und nach dem Maaße dieser Einigung; ihre unwillkürlichen Vitalfunctionen sind als actus naturae die Thätigkeitsäußerungen allgemeiner natürlicher Principien und Gesetze unter den durch die leibliche Organisation örtlich dargebotenen Bedingungen, die actus voluntarii sind als solche schon von geistigem Erkennen und Wollen inspirirte und bestimmte Acte, und alle bewußten Acte des Menschen tragen die specifische Form des Menschlichen, d. i. einer specifischen geistigen Be-

stimmtheit des Natürlichen, an sich. Die Bestimmung der menschlichen Natürlichkeit geht darin auf, cooperirendes Organ und symbolisirende Versichtbarung der geistig-seelischen Innerlichkeit des Menschen zu sein, die als solche freilich wieder ihrerseits die Leiblichkeit als integrirendes Moment des Menschenbestandes fordert.

Damit glauben wir den Grundlagen der Thomistischen Anthropologie möglichst nahe gekommen zu sein. Die Anthropologie hat das Fundament für die über ihr sich erbauenden Systeme der Moral-, Rechtsphilosophie und Socialwissenschaft abzugeben, und wir hätten nun schließlich noch über die auf Thomistischer Grundlage unternommenen Arbeiten solcher Art zu berichten. Nun schließt bekanntlich die Thomistische Rechts- und Gesellschaftslehre ein doppeltes Element in sich, ein rationales und ein christlich-religiöses, ein philosophisches und ein theologisches. Die Entwickelung des ersteren ausführlicher zu verfolgen, behalten wir einer folgenden Arbeit vor, und wollen hier nur letzteres in's Auge fassen, wie es sich in zwei diesem Jahrhundert angehörigen Männern ausgestaltet hat, einem Spanier und einem Deutschen, die beide ausdrücklich zu Thomistischen Principien sich bekennen: Donoso Cortes, Marquis de Valdegamas und Baron E. v. Moy de Sons. Donoso Cortes [1]) bezeichnet seinen Standpunct als den katholischen, und stellt ihn als den einzig wahren und berechtigten dem philosophischen gegenüber, als demjenigen, welcher consequent entwickelt in die vollständige Verneinung aller dem Menschen theuren und heiligen Wahrheiten auslaufe. Das auf den Katholicismus gegründete System der Gesittung ist die Macht der Erhaltung, das auf den Philosophismus gegründete System der Gesittung führt in seinen letzteren Folgerungen zur gänzlichen Auflösung und Zerstörung. Die Fundamentalsätze der katholischen Gesinnung sind: Die Natur des Menschen ist eine gefallene und verdorbene, verdorben und zerrüttet auf eine grundhafte Weise in ihrer Wesenheit und in allen Bestandtheilen, welche die Wesenheit bilden. In seiner Verdorbenheit kann der menschliche Verstand die Wahrheit weder erfinden noch entdecken; aber er sieht

---

[1]) Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme, Paris 1851. Übersetzt von Reiching, Tübingen 1854. — Vgl. Buß: Zur katholischen Politik der Gegenwart, Paderborn 1850; und Buß's Artikel über Donoso Cortes im Freiburger Kirchenlexikon, Bd. XII, S. 304 ff.

sie, wenn man sie ihm vorhält und darbietet. In seiner Verdorbenheit kann der menschliche Wille das Gute weder wollen noch thun ohne Hilfe, und diese Hilfe kommt ihm erst, wenn er unterworfen und niedergehalten ist. Die menschliche Vernunft kann die Wahrheit nicht sehen und als Gewißheit festhalten, wenn ihr dieselbe nicht durch eine unfehlbare Lehrauctorität gezeigt und verbürgt wird. Der menschliche Wille kann das Gute weder wollen noch thun, wenn er nicht durch die Furcht Gottes niedergehalten wird. Wenn der Wille sich von Gott emancipirt, so herrscht der Irrthum und das Böse ohne Hemmniß in der Welt. — Die Fundamentalsätze der philosophischen Gesittung lauten dagegen: Die Natur des Menschen ist eine vollkommene und gesunde Natur; vollkommen und gesund in ihrer Wesenheit und in den Bestandtheilen, welche sie bilden. Da er gesund ist, so kann der Verstand des Menschen die Wahrheit sehen, entdecken, erörtern. Da die Natur des Menschen gesund ist, so will sein Wille das Gute und thut es natürlich. Dieß vorausgesetzt, ist es klar, daß die Vernunft, sich selbst überlassen, dahin gelangen wird, die Wahrheit, die ganze Wahrheit zu erkennen; und der Wille wird durch sich allein gezwungener Maaßen das unbedingt Gute verwirklichen. Klar ist ebenfalls, daß die Lösung des großen socialen Problemes nur diese sein werde, die Bande zu brechen, durch welche Vernunft und freie Willkür des Menschen niedergehalten und gehemmt werden. Das Böse ist nur in diesen Banden; es ist weder in der freien Willkür, noch in der Vernunft. Besteht das Übel im Gebundensein, und das Gute in der Ungebundenheit, so wird die Vollkommenheit darin bestehen, durch kein Band irgend welcher Art mehr belästiget zu sein. Die Menschheit wird demnach vollkommen sein, wenn sie Gott läugnen wird, welcher ihr göttliches Band ist; wenn sie die Regierung läugnen wird, welche ihr politisches Band ist; wenn sie das Eigenthum läugnen wird, welches das sociale Band ist; wenn sie die Familie läugnen wird, welche das häusliche Band ist. Wer nicht alle diese Folgerungen annimmt, bekennt sich nicht wahrhaft zu den Principien der philosophischen Gesittung; und wer sich nicht wahrhaft dazu bekennt und deßungeachtet außerhalb des Katholicismus stehen will, wandelt in der Einöde des Leeren.

Die Religion ist die Grundlage der Societät, und die Principien der politisch-socialen Ordnung sind einfach nur die natür-

lichen Folgerungen der religiösen Principien. Die religiösen Principien der erhaltenden Macht sind:

1) Es gibt einen persönlichen Gott, und dieser Gott ist allgegenwärtig.
2) Dieser persönliche allgegenwärtige Gott regiert im Himmel und auf Erden.
3) Dieser im Himmel und auf Erden regierende Gott beherrscht unumschränkt die göttlichen und menschlichen Dinge.

Die politisch-socialen Folgerungen aus diesen Principien sind:

1) Es gibt einen König, welcher überall gegenwärtig ist durch Vermittelung seiner Stellvertreter.
2) Dieser überall gegenwärtige König herrscht über seine Unterthanen.
3) Der über seine Unterthanen herrschende König regiert seine Unterthanen.

Die politischen Institutionen, in welchen diese Principien Geltung haben, theilen sich in absolute und constitutionelle Monarchien, und werden in letzteren von allen Gemäßigten anerkannt und vertreten.

Principien der verneinenden Macht in abgestufter Folge und dreifacher Steigerung:

1) Gott besteht, Gott herrscht; aber er steht zu hoch, um die menschlichen Dinge zu regieren.

   Dieß die Negation in erster Potenz, die Negation der Deisten, welchen jene politische Partei entspricht, die da sagt: Der König besteht, der König herrscht, aber der König regiert nicht.

2) Nach dem Deisten, welcher die Vorsehung läugnet, wie die ihm entsprechende politische Partei die Regierung, tritt der Pantheist hervor und sagt: Gott besteht, aber Gott hat keine persönliche Existenz; und da er keine Person ist, so herrscht er weder, noch regiert er; Gott ist Alles, was wir sehen, Alles, was lebt, Alles, was sich bewegt — Gott ist die Menschheit.

   Mit dem Pantheisten kommt der Republicaner und sagt: Die Gewalt besteht, aber die Gewalt ist keine Person; und

da sie keine Person ist, so herrscht sie weder, noch regiert sie; die Gewalt ist Alles, was lebt, Alles, was besteht, Alles, was sich bewegt — die Gewalt ist bei der Menge. Daher gibt es kein Mittel der Regierung mehr, als das allgemeine Stimmrecht, und keine andere Regierung als die Republik.

3) Nach dem Deisten und nach dem Pantheisten kommt der Atheist und sagt: Gott herrscht weder, noch regiert er; Gott ist weder eine Person noch die Menge; Gott besteht gar nicht.

Und Proudhon kommt und sagt: Es gibt keine Regierung.

So ruft eine Negation die andere, ein Abgrund den anderen hervor. Europa ist in das zweite Stadium der Negation getreten, und schreitet gegen die dritte vor, welche die letzte, das Chaos, ist. Wird sich dieses Vorschreiten aufhalten lassen? Nein. „Ich behaupte" — antwortet Donoso Cortes —, „ohne daß meine Feder zaudert, ohne daß mein Herz zittert, ohne daß meine Vernunft sich trübt: Der zeitliche Sieg wird unbestreitbar der philosophischen Gesittung gehören. Der Mensch wollte frei sein? Er wird es sein! Der Mensch verabscheut die Bande, die seine Willkür beschränken? Sie fallen wie Staub zu seinen Füßen!" Donoso Cortes hält es für erwiesen und augenfällig, daß hienieden nach dem natürlichen Laufe der Dinge das Böse jederzeit schließlich über das Gute siegt, und der Triumph über das Böse einer persönlichen Action Gottes vorbehalten ist. Jede Periode der Geschichte mündet zuletzt in eine Katastrophe aus. Die erste Periode der Menschheitsgeschichte beginnt mit der Schöpfung und geht in die Sündfluth aus, die zweierlei bedeutet: den natürlichen Triumph des Bösen über das Gute, und den übernatürlichen Triumph Gottes über das Böse durch das Mittel einer directen, persönlichen und souverainen Action. Was sagt die heilige Schrift über das Ende der Welt? Sie sagt, der Antichrist wird der Herr der Welt sein, und auf die letzte, durch diese Herrschaft herbeigeführte Katastrophe, wird das letzte Gericht folgen. Gleich allen anderen Katastrophen wird diese den natürlichen Triumph des Bösen über das Gute, und den übernatürlichen Triumph Gottes durch das Mittel einer directen, persönlichen und souverainen Action Gottes bedeuten.

Die schroffe Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie, die eigentlich nur den Gegensatz christlich-gläubiger und wider-

christlich-ungläubiger Lebensansicht ausdrücken sollte, rief gegen Donoso Cortes die Anschuldigung hervor, daß er ein Verächter der Philosophie sei. Donoso antwortete, es komme darauf an, was seine Gegner unter Philosophie verstehen wollen. Verstehe man unter Philosophie die Wissenschaft einer methodischen Darlegung und lichtvollen Vermittelung der geoffenbarten Grundwahrheiten des sittlichen Daseins, zusammt fruchtbaren Abfolgerungen secundärer Wahrheiten, welche der Gesellschaft und dem Einzelnen zur Lehre dienen können, so könne es nichts Edleres und Erhebenderes für den Menschen geben, als die Beschäftigung mit Philosophie. In solcher Weise philosophirten die heiligen Lehrer der Kirche, ein heiliger Augustinus, unerreicht an Scharfblick und genialem Eindringen in die schwierigsten Probleme des menschlichen Nachdenkens; ein heiliger Thomas, welchem an Gediegenheit, Tiefe und Umsicht des Geistes kein Anderer zur Seite steht. Soll aber Philosophie so viel bedeuten, als Erkenntniß Gottes ohne Hilfe Gottes, Erkenntniß des Menschen ohne Hilfe desjenigen, der den Menschen geschaffen, Erkenntniß der Bedürfnisse und Ziele der menschlichen Gesellschaft ohne Hilfe dessen, der sie regiert — so sei die Philosophie als eine unmögliche und gottwidrige Wissenschaft schlechthin zu verwerfen, und kein Katholik wird sich je zur Anerkenntniß einer solchen Art von Philosophie bewegen lassen.

Auch v. Moy [1]) stützt seine rechtsphilosophischen Ausführungen auf eine religiös-gläubige Basis. Mit Thomas Aquinas und Suarez geht er von der lex aeterna als ewigem Urquell aller Gerechtigkeit aus, faßt die vernünftig-sittliche Natur des Menschen als die participatio legis aeternae, ermißt und ergründet an dem factischen Widerspruche dessen, was der Mensch ist und im Laufe der Zeiten geworden ist, mit den durch sein Gewissen ihm bezeugten Forderungen des Gesetzes der ewigen Gerechtigkeit die Tiefe und Größe des Falles sowol, in welchen der Mensch durch die Schuld seines Abfalles von Gott gezogen worden, so wie die Nothwendigkeit einer gnadenvollen Hilfe von Oben, durch welche allein die Macht der Finsterniß über den Menschen gebrochen werden kann. Diesen

[1]) Grundlinien einer Philosophie des Rechtes aus katholischem Standpuncte. Wien 1854 ff., 2 Bde.

letzteren Gedanken für die Rechtsphilosophie fruchtbar zu machen, und dieselbe hiedurch auf dem Boden einer religiösen Geschichtsphilosophie zu vertiefern und zu erweitern, erscheint dem Verfasser der neuen Rechtsphilosophie als die durch den heutigen Stand der Wissenschaft gebotene Aufgabe zur weiteren Ausführung und Ausfüllung der von der älteren Schule gezogenen Lineamente einer christlich-philosophischen Rechtstheorie.

Wir anerkennen vollkommen die Berechtigung des Standpunctes, den v. Moy eingenommen, so wie den Werth der Leistung, welcher er sich in seinem schön geschriebenen Buche unterzogen. Nur möchten wir beifügen, daß eine aus dem religiösen und christlichen Gewissen und aus der Combination der Aussagen desselben mit den geschichtlichen Zuständen der Menschheit abgeleitete Theorie des Rechtes und der Gesellschaft noch nicht eigentlich eine speculative Theorie, eine Rechtsphilosophie im strengen Sinne des Wortes genannt werden könne. Dazu gehört nothwendig, daß von dem speculativ begriffenen Wesen des Menschen selber ausgegangen werde, dessen Natur, als eines zum Rechtsdasein organisirten Wesens, alle Momente zu einer speculativen, d. i. aus dem tiefsten Wesen des Menschen geschöpften Fundirung des sittlich-vernünftigen Rechtsbewußtseins darbieten muß. Es ist nicht zu besorgen, daß durch die anthropologische Fundirung die werthvollen Leistungen der historischen Schule verkümmert werden; Geschichte ist eben nur erweiterte Anthropologie, und mit der Anerkennung der Geschichte ist von selbst auch schon die Anerkennung des offenbarungsgläubigen Standpunctes gegeben, außerhalb dessen die Geschichte nicht verstanden werden kann; daher denn auch eine richtige speculative Analyse des Menschenwesens bereits in der ersten und anfänglichen anthropologischen Fundirung der Rechtsphilosophie die durch die singuläre Menschenexistenz selber ausgedrückten Postulate und Hinweise auf die in Geschichte und Offenbarung gegebenen Bedingungen der sittlich-vernünftigen und hiedurch rechtsfähigen Menschenexistenz vorweisen wird.

Die speculative Rechtslehre hat von der Idee des Menschen auszugehen, dessen Doppelseitigkeit, als geistig-sinnlichen Wesens, zunächst erklärt, weßhalb der Mensch, und einzig der Mensch, Subject des Rechtes sei. Rein geistige Wesen sind als unzwingbare Wesen über den Bereich der Rechtssphäre hinausgestellt, rein sinn-

liche Wesen sind als ich-lose Wesen keine Selbstzwecke, und haben demnach keinen Anspruch darauf, in ihrer Besonderheit und Singularität um ihrer selbst willen zu gelten. Somit ist nur der Mensch Subject der Rechtsbefugniß sowol wie der Rechtsverpflichtung. Der Mensch ist wesentlich Rechtssubject, weil er wesentlich Socialwesen ist. Socialwesen aber ist er wesentlich vermöge seines Naturcharakters, daher auch die Organisation der Menschengemeinschaft wesentlich die Form der Naturbestimmtheit an sich trägt. Das natürliche Vorbild aller menschlichen Gesellschaftsorganismen ist der menschliche Leib; daher auch jede Menschengemeinschaft unwillkürlich und wie von selbst diesem Organismus gemäß sich configurirt. Mit der Idee eines solchen Organismus sind nun bereits alle positiven [1]) Leistungen der Rechtsverpflichtung, so wie alle aus der besonderen Stellung des Einzelnen zur Gesammtheit und in der Gesammtheit sich ergebenden Modificationen und Beschränkungen seiner angebornen Rechtsbefugnisse als eben so viele Versittlichungen derselben gegeben. Da die Macht der natürlichen Triebe und Instincte vor aller Reflexion wirksam ist, so ist auch alle Gesellschaftsbildung und Rechtsbildung ursprünglich eine naturwüchsige; die nachfolgende Reflexion hat die Aufgabe der vernunftgemäßen Ausgleichung der natürlichen Härten der naturnothwendigen Ungleichheit der socialen Rechtsbefugnisse und Rechtsverpflichtungen. Die natürlichen Triebe und Instincte aber lehnen sich erfahrungsmäßig gegen die Herrschaft der Vernunft auf, und suchen die bewußte Reflexion nach ihren selbstsüchtigen Interessen zu beugen und zu bestimmen; darum muß die Heiligkeit des socialen Rechtsgewissens einen allgemein anerkannten Garanten haben, der sich nur in der Kirche findet. Die Kirche ist, von dieser Seite betrachtet, eben nur die Heiligkeit des Rechtsgewissens selber, und ihr Bestand eine sociale Nothwendigkeit. Darum sind alle aus der Idee der Menschengemeinschaft sich ergebenden Rechtsinstitutionen durch einen unlöslichen Bund mit der Kirche verknüpft, und diese ein aus

---

[1]) Im Unterschiede von den negativen Leistungen oder bloßen Unterlassungen der Beeinträchtigung Anderer. Das Recht auf ein unbeeinträchtigtes Dasein ergibt sich unmittelbar aus der Idee des Menschen als sittlichen Selbstzweckes.

rechtsphilosophischen Deductionen sich ergebendes, unabweisbares Postulat.

Der Mensch ist aus demselben Grunde Rechtswesen, aus welchem er moralisches Wesen ist, nämlich als geistig-sinnliches Wesen. Man redet eben so wenig von moralischen Engeln als von moralischen Thieren. Aber aus der Doppelseitigkeit des geistig-sinnlichen Menschenwesens ist auch der wesentliche Unterschied von Recht und Moral zu erklären, und auf speculativ gefaßte Grundbestimmungen zurückzuführen. Ohne Zweifel besteht der sittliche Charakter des menschlichen Thuns und Lassens darin, sich als geistige Selbstmacht über und gegen die natürlichen Bedingungen seines Daseins zu behaupten; und auch das rechtliche Handeln ist, soweit es dieß ausdrückt und kundgibt, ein sittliches Handeln. Andererseits aber involvirt schon der Begriff des Rechten gewisse, für den geistigen Selbstwillen unabänderlich gegebene, unverrückbare Bestimmungen und Normen, welchen er sich mit Verzichtleistung auf seinen davon etwa abweichenden Selbstwillen zu fügen hat. Eine solche Nothwendigkeit liegt nun im Besonderen auch in den natürlichen Bedingungen des irdisch-menschlichen Zusammenseins, und der menschlichen Reflexion bleibt hierin keine andere Aufgabe, als das Nachdenken, wie man sich mit der einmal unabänderlich gegebenen Nothwendigkeit auf das vernünftigste zurechtsetze; darin besteht eben die vernunftgemäße und aufgeklärte Durchbildung des naturwüchsigen Rechtes. Also verhält sich der sittliche Menschengeist in Absicht auf die gegebenen Nothwendigkeiten des rechtlich zu ordnenden Daseins einfach nur bedingend, die Macht der objectiv gegebenen Verhältnisse aber ihm gegenüber bestimmend. Somit besteht der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit darin, daß im Sittlichen als solchem der menschliche Wille als Bestimmendes und die äußere Naturobjectivität als bloß Bedingendes sich verhält, im Rechte hingegen das Verhältniß sich umkehrt und der objectiven Naturwirklichkeit der bestimmende Antheil zufällt, welchem gegenüber sich der sittliche Geist einfach bedingend verhält. Hieraus erklärt sich, warum die Rechtlichkeit, objectiv genommen, eine niederer stehende und gebundenere Sittlichkeitsform ist, als die eigentliche Moralität; und überhaupt ist Alles, was sich über den Unterschied von Rechtlichkeit und Moralität sagen läßt, auf jenen speculativ begriffenen Grundunterschied beider zurückzuführen, und daraus abzuleiten. Eben so

wird die Beziehung beider Sittlichkeitsformen auf das Wesen von Kirche und Staat nicht zu verkennen sein, sofern der Staat eine gemäß den besonderen, in und außer den Menschen eines bestimmten Erdgebietes gelegenen Naturbedingungen der menschlichen Existenz gestaltete Consociation ist, während die Kirche nach ihrer specifischen Bedeutung als Reich des Geistes den in Allen dieselbigen ewigen inneren Menschen, dem die Aufgabe obliegt, sich über das Irdische und Zeitliche zu erheben, zum Gegenstande ihrer Sorge hat. Obwol aber die Kirche wesentlich eine Gemeinschaft im Geiste ist, so ist sie doch eine Gemeinschaft von Menschen, nur daß in der kirchlichen Gemeinschaft der Mensch eben nur als solcher, abgesehen von den besonderen Bedingungen seines zeitlich irdischen Daseins, in Betracht kommt. Daher ist die Kirche trotz ihres geistigen Charakters doch eine sichtbare Gemeinschaft und, bei der Unvermeidlichkeit und Nothwendigkeit einer exclusiven Besonderheit der im Staate zu formirenden Daseinsverhältnisse des äußeren Menschen, die einzig mögliche Form und Gestalt des universalen Weltstaates.

Die Rechtsphilosophie hat von der Idee der menschlichen Persönlichkeit auszugehen, deren Selbstbehauptung die Basis des Rechtszustandes, so wie die Wahrung der Persönlichkeit das Esse desselben bildet. Der Rechtsbestand zweckt aber selber wieder auf eine höhere Daseinsordnung ab, innerhalb welcher die durch die Rechtsordnung in Ausübung ihrer sittlichen Functionen sicher gestellte Persönlichkeit ihre gottgewollte Vollendung finden soll, zuhöchst in der Kirche, durch welche die heiligende Gemeinschaft mit Gott vermittelt werden soll. Die Rücksicht auf dieses Verhältniß der Rechtslehre zur Religion bietet den unmißbaren Maaßstab zur richtigen Werthschätzung der zeitlichen Rechte und der zeitlichen Geltung der noch unvollendeten menschlichen Persönlichkeit, und bietet hiemit die einzig, aber auch unbedingt befriedigende Art der Aussöhnung mit den in aller Zeit nothwendigen Unvollkommenheiten des geschichtlichen Rechtsbestandes, der denn überdieß im Lichte der religiös-philosophischen Betrachtung als ein zwar getrübter, aber doch immerhin wahrhafter Ausdruck der göttlichen Ordnung auf Erden erscheint. Ja die letztere setzt sich manchmal so zu sagen in ihrer Unmittelbarkeit an die Stelle der zeitlich-menschlichen Rechtsordnung, deren zeitweilige Zerrüttung oder Auflösung den Gerichten der göttlichen Gerechtigkeit in der Zeit, andererseits aber dem Zwecke einer desto höheren sittlichen

Vollendung Einzelner dient, welche in gewöhnlichen und normalen Verhältnissen vielleicht mit dem Streben nach einem gewöhnlichen Maaße von Güte sich begnügen, oder im Genusse sicherer Ruhe ihrem Dasein einen sittlichen Werth zu geben sich nicht bemühen würden. So erweist sich demnach das Fußen auf der allseitig beleuchteten Persönlichkeitsidee als derjenige Standpunct, welcher eine tiefste und principiellste Vermittelung der Rechtsphilosophie mit Religion und christlichem Glauben ermöglichet, aber freilich nur unter Voraussetzung einer umfassenden und tiefgehenden Vermittelung der Idee der menschlichen Persönlichkeit, welche Vermittelung zwar keineswegs von theologischen Sätzen ausgeht, wol aber bei den Fundamentalsätzen einer theologischen Weltanschauung als höchsten und abschließenden, nothwendig anzuerkennenden, anlangt, sofern ohne eine solche Anerkennung der Riß zwischen Idee und Wirklichkeit im zeitlichen Menschendasein als ein unheilbarer, durch kein menschenmögliches Mittel zu beseitigender erscheint.

Damit haben wir denn auch das Bedürfniß angedeutet, welches die nach tieferer und innerlicherer Befriedigung strebenden Geister in der Gegenwart, wie in der Zukunft immer wieder auf die Werke der großen Theologen vergangener Zeiten zurückführen wird. Niemand wird läugnen, daß wir an irdischer Welterfahrung, an Mitteln und Ergebnissen gelehrter Forschung reicher sind, als unsere Vorvorderen gewesen; aber das Beste und Höchste, zu dessen geistiger Ergründung die zugewachsenen Mittel wissenschaftlicher Erkenntniß sich verwenden lassen, sind und bleiben uns die von unseren Vätern ererbten heiligen Überzeugungen, in welche sich die Vergangenheit mit Geist und Gemüth tiefer versenkt hat, als die bei erweitertem Weltbewußtsein tausendfältig nach Außen zerstreute Jetztzeit. Die großen, classischen Systeme der Theologie sind Werke der vergangenen Jahrhunderte; an diese Systeme hat die Gegenwart wieder anzuknüpfen, um sowol innerhalb der systematischen Theologie die Continuität der Entwickelung wiederherzustellen, als auch die theologischen Fundamente für eine tiefste Begründung alles weltlichen Erkennens und Wissens wieder zu gewinnen. Daß daneben der im Sinne der Neuzeit angebahnten idealen Speculation Raum genug zu freier Selbstbewegung bleibe, braucht nicht erst gesagt zu werden, da wol niemand die theologischen Fundamente der weltlichen Wissenschaften, oder der Weltweisheit gemeinhin, für deren unmittel-

bare Principien ausgeben wollen wird. Somit fällt auch die Entwickelung des speculativen Gedankens, trotz ihrer innigen Beziehung zur Theologie, außerhalb das Gebiet derselben, und es genügt, daß die gemeinhin geltenden Sätze der Theologie als Correctiv und höchstes Regulativ der ihre constitutiven Principien in sich selber tragenden Philosophie anerkannt werden.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu Bd. I, S. 763: Antonius Senensis, ein portugiesischer Dominicaner († 1586), hat der Erste die von Thomas nur beiläufig angeführten Citate aus Kirchenvätern und Profanauctoren genau nachgesucht und namhaft gemacht.

S. 821 (Not. 1): Der polnische Dominicaner Fr. Alb. Gabriecki gab ein Compendium Supplementi Partis III, Summae S. Th. (Paris 1653) heraus.

S. 875 ist am Schlusse des Cap. VI nachzutragen: Guillelmus Seguier O.P. († 1671): Vindiciae S. Thomae disquisitionibus quinque historicis circa studium, scripta, picturas et elogia doctrinae ejusdem stabilitae.

S. 101 Zeile 4 von oben lies Weihehandlungen statt Weihehandlung.

S. 356 Zeile 12 von oben lies welcher statt welchem.

S. 726 Zeile 13 von oben lies in statt in.

S. 874 Zeile 13 von unten lies Tubalkain statt Tubakain.

Zu Bd. II, S. III Zeile 9 von unten Denkregel = Logik statt Denkregel-Logik.

S. XXI Zeile 1 von unten Heilsthätigkeit statt Heilthätigkeit.

S. 228 Note 1, Zeile 1 von oben soll Seite 192 statt S. 187 citirt sein.

S. 425 Zeile 9 von oben affectiv statt effectiv.

S. 428 Zeile 7 von unten für den Fürsten statt: für Fürsten.

S. 456 letzte Zeile muß es heißen der vom Körper unabhängigen.

S. 621 Zeile 6 von oben Naturen statt Creaturen.

Zu Bd. III, S. 128 Zeile 7 von oben Cajetanus Tienäus statt Cajetan von Theate.

S. 299: Der auf dieser Seite neben Suarez erwähnte Perez (Sebastian, gest. als Bischof von Osma) hinterließ nebst den S. 146 angeführten theologischen Schriften auch eine Erklärung über ein Aristotelisches Werk, in welcher die ihm mit Suarez gemeinsame Ansicht über das principium individuationis näher ausgeführt ist: Aristotelis, de anima, latina interpretatione, commentariis et disputationibus illustrata.

S. 309: Ruyz (Didacus) de Montoya S. J. († 1632), hinterließ: Comm. in P. I. S. Thom., Voll. VI. — De auxiliis gratiae divinae, 2 Voll. — De praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum — De providentia — De voluntate Dei et actionibus ejus — De angelis — Clavis theologiae — Theologia juridica — Theologia medica u. s. w.

S. 316: Martin Perez de Ulanoa S. J. († 1660), hinterließ: De ineffabili SS. Trinitatis mysterio — De mirabili verbi incarnati mysterio — De sancto matrimonii Sacramento — De poenitentia.

— Dominicus de Marinis O. P., aus einer alten genuesischen Familie stammend, lehrte zu Rom und Avignon, und starb als Erzbischof von Avignon († 1669). Er hinterließ eine Summa theologica, 4 Voll.

S. 338: Vincenz Ferre O. P. († 1682) hinterließ: Commentaria in P. I, Summae S. Thomae, 3 Voll. — Comm. in primam secundae, 3 Voll. — Comm. in secundam secundae, 2 Voll.

S. 365 Zeile 6 von oben ist Michael Zanardus (statt Nic. Zanardus) zu lesen, und auf dessen Directorium Theologorum et Confessorum (3 Voll. Cremona 1612) Bezug genommen.

S. 566: Filliutius (Figliucci) Vincenz S. J. († 1622) schrieb: Instructio pro confessionibus excipiendis — Quaestiones morales u. s. w.; ferner unter dem Namen Flaminius Filiutius ein Carmen italicum de novis stellis et miraculis solis cum declaratione.

S. 511 Zeile 8 von unten lies Aristoteles statt Patritius.

S. 652 Zeile 6 von oben lies entzieht statt erzieht.

Namen-Register [1]).

(Die römische Zahl bedeutet den Band, die arabische Ziffer die Seitenzahl.)

Abälard I, 43. 50. 51. 53. 102. 339. 354. 355. 395. 398. 703. 712. 806. 843.
Abarbanel (Isaak) I, 883.
Abbo von Fleury I, 48.
Abderrahman I, 67.
Aben-Adi I, 36.
Aben-Aflach I, 36.
Aben-Bachar I, 36.
Aben-Esra I, 69.
Aben-Zaig I, 36. 69.
Abra III, 370.
Abubachar I, 36.
Abubacer I, 68. 69. 553.
Abukara (Theodoros) I, 581. 583 ff.
Achillini III, 132.
Adalbero von Laon I, 48.
Adam Joh. III, 446.
Adam von Marisco I, 569.
Adam der Nominalist III, 152. 238. 242.
Adelard von Bath I, 51. 62. 69. 71.
Adrianus (Cornelius) III, 366.
Adrian Florisſohn III, 383.
Aegydius Colonna I, 568. 799. 843. 860. 861; III, 17. 21. 35. 55. 57. 63. 65. 253. 269. 275. 287. 330.
Aegydius von Lessines I, 864; III, 35.
Aegydius Lusitanus III, 147. 283.
Aegydius von Orleans I, 865.
Aeneas von Gaza I, 46.
Aeneas von Paris I, 714. 725. 757.
Affre III, 773.
Agobard von Lyon I, 635.
Agricola (Rudolph) III, 467. 491. 513.
Agrippa von Nettesheim III, 324.
Ahron ben Elia I, 578.
Aicelin (Hugo) de Billiom I, 865.
d'Ailly (Peter) I, 867. ff; III, 124. 358. 376. 377. 560.
Akiba I, 36.
Alanus ab Insulis I, 35. 38. 52. 75. 683. 703. 783; III, 377. 378.
Alarcon III, 148.
Alberich I, 398.
Albert d. Große I, 22. 82—95. 109. 214. 321. 322. 323. 327. 329. 334. 337. 342. 370 ff. 373 ff. 395. 506. 543. 566. 706 ff. 778—780. 817. 844. 851; III, 34. 54. 269. 272. 516. 293. 770.
Albert von Brixen I, 821.
Albert von Oesterreich (Prinz-Cardinal) III, 389.
Albert von Padua I, 860.
Albert von Sachsen III, 274.
Albertinus (Franc.) III, 147. 281. 317.
Albumasar I, 70. 317. 612.
Alcinous III, 539.
Alcuin I, 47. 723. 841.
Alderette III, 440.
Aldhelm I, 37.
Alemannus I, 877; III, 293.
Alexander III. (Papst) I, 600. 716.
Alexander IV. (Papst) I, 118. 120. 161. 509. 601.
Alexander Aphrodisias I, 73, 410. 413. 415. 443. 451. 541. 555. 565. 617.
Alexander Halesius I, 106. 314—319. 321. 322. 325. 330. 334. 337. 341. 357. 395; III, 13. 28. 62. 293. 304. 305. 311. 314. 316. 324. 338. 346. 354. 375. 377. 411. 692.
Alfarabi I, 67.
Algazeli I, 67. 86. 317. 410. 565.

1) Die Namen: Aristoteles, Augustinus sind, weil allenthalben vorkommend, in's Register nicht aufgenommen.

Alkendi I, 67.
Allatius (Leo) I, 738. 773.
Almainus III, 313. 316. 351. 410.
Almamum I, 66. 67.
Alphons von Caſtilien I, 72.
Alphonſus Michael III, 441.
Alva (Peter von) I, 863. 880. 881.
Alvarez (Didacus) III, 144. 254. 271. 286. 332. 346. 348. 350. 353. 361. 362. 393. 400. 412. 441. 676.
Alvarus von Cordova I, 69.
Amalrich von Bena I, 41. 74. 75.
Amati (Nicolaus) III, 124.
Ambroſius I, 46 u. öfter.
Amicus Bartholomäus III, 148. 357.
Amicus Franz III, 148. 376.
Ammonius I, 410. 413. 415.
Amort (Euſebius) III, 480. 514. 528. 542. 573 ff. 578. 636.
Anchialus (Michael) I, 755.
Andrea Antonius III, 94. 101. 410.
Andreas von Cappadocien I, 774.
Andreas a Matre Dei III, 145.
Andronicus Kamaterus I, 726.
Andronicus Rhodius I, 410. 411.
Angles III, 149.
Anibald (Cardinal) I, 219. 846.
Annatus III, 446.
Anſelm von Canterbury I, 42. 56—60. 325. 339. 341. 395. 736 ff. 826 ff. 828. 841. 843. 844; III, 61. 315. 353.
Anſelm von Laon I, 35.
Anſelm v. Havelberg I, 715. 728 ff. 771.
Antoninus von Florenz I, 24. 878.
Aquarius III, 245 ff. 269.
Aquaviva III, 400.
Aquila (Peter von) III, 101. 328.
Aragon III, 145. 338.
Arauxo Alphons III, 147. 311.
Arauxo Franz III, 144. 292. 293. 296. 346. 348. 351. 354. 356. 361. 362. 364. 369. 374. 375. 378. 441.
Aretinus (Franz) III, 149. 340.
Armand von Beauvoir III, 132.
Arnauld III, 449. 554. 600 ff.
Arnold von Villanova I, 573.
Arnu III, 547. 570.
Arriaga III, 140. 149. 340. 343. 440. 565. 691.
Arriva III, 403. 438.
Arrubal III, 147. 306. 309. 310. 317. 321. 322. 325. 327. 334. 336. 400. 417. 419.
Aſtudillo III, 291.
Athanaſius I, 46. u. ö.; III, 751.
Auguſtin von Rom III, 148.
Auguſtinus Triumphus I, 860.
Aureolus III, 113. 152. 159. 180—244. 253. 285. 305. 323. 326. 333.
Avempace I, 68. 73. 553. 616.
Avendeath (Johann) I, 71.
Averroes I, 68. 73. 81. 317. 329. 345. 422. 424. 425. 428 ff. 434 ff. 440 ff. 444. 451. 454. 457. 483. 485. 530 ff. 544 ff. 573. 612 ff. 618; III, 133. 247 ff. 255 ff. 275. 282. 291. 299. 544. 817.
Averroiſten I, 558 ff. 566 ff; III, 127 ff. 251 ff.
Averſa III, 146. 340. 354. 371. 372. 374.
Avicebron I, 68. 73. 76. 537. 610.
Avicenna I, 67. 73. 80—82. 317. 325. 421. 422. 423. 433. 438. 458. 483. 484. 494. 528 ff. 554. 565. 610. 612. 865; III, 7. 544. 710.
Ayctoneus III, 346.
Azor III, 327.

Baader (Fr. v.); III, 499. 574. 579. 581. 659 ff. 697 ff. 750. 751. 853. 854.
Babenſtuber III, 643.
Baco Fr. von Verulam III, 512. 629. 778. 793.
Baco (Roger) I, 35. 569.
Baconthorp (Joh. von) III, 121. 245 ff.
Baëza III, 442.
Bajus III, 368. 380 ff. 411.
Ball III, 558.
Balmes III, 597. 624 ff. 638 ff. 811.
Baltus III, 458.
Bañez I, 885; III, 253. 261. 263. 264. 269. 271. 281. 285. 286. 300. 304. 332. 333. 338. 339. 344. 376. 388. 390 ff. 394 ff. 410. 411. 424. 448. 676.
Barbaro Ermolao I, 878.
Barbavara I, 878.
La Barde III, 587.
Baro (Vincentius) I, 764. 863; III, 441. 451. 547.
Baronius (Cäſar) III, 392.
Bartholomäus ab Angelis III, 374.
Bartholomäus von Capua III, 879.
Baſilius I, 46 u. ö.
Baſſolis III, 101. 316. 322. 323. 354.
Baſtida III, 399. 420 ff. 423 ff. 430 ff.
Bautin III, 459.
Bayle III, 140. 457. 555. 645. 647.
Becanus III, 147. 314. 316. 322. 346. 361. 370. 372.
Bechai I, 69.
Beda Venerabilis I, 34. 35. 37. 47. 70. 488. 691. 781.
Beleth (Johann) I, 314.
Bellarmin I, 881; III, 325. 355. 361. 362. 364. 365. 373. 375. 380 ff. 391. 404. 408. 410. 428 ff. 448. 541. 632.
Bellutus III, 142. 351.
Ben-Esra I, 35.
Benaglio III, 365.

Benedict XI. (Papſt) I, 853.
Benedict XIV. (Papſt) III, 632.
Beraz III, 530.
Berengar I, 49.
Berkeley III, 506.
Bernal III, 148. 316. 352. 354. 370.
Bernardi von Gaillac I, 882.
Bernardus de Rubeis; ſiehe: Rubeis.
Bernhard von Auvergne I, 865; III, 150. 154.
Bernhard von Chartres I, 51. 61.
Bernhard von Clairvaux I, 38. 39. 40. 41. 52. 672. 843.
Bernhard von Trilia I, 865.
Berti III, 631.
Berulle III, 392. 586.
Beſſarion III, 493 ff.
Beurhus III, 511.
Biel (Gabriel) III, 126. 256. 274. 283. 285. 305. 308. 319. 326. 328. 330. 334. 337. 338. 351. 354. 357. 358. 359. 362. 365. 369. 375. 376. 377. 410. 515. 692.
Billuart I, 887; III, 332. 348. 351. 353. 480. 481. 555. 561. 630. 645.
Billy III, 540.
Biot III, 779.
Black III, 778.
Blaſche III, 698.
Blaſius a Conceptione III, 140. 300. 306.
Blemmida, ſiehe Nicephorus.
Bocaccio III, 647.
Böhme (Jacob) III, 499. 658 ff. 701. 704. 705. 706. 737.
Boethius I, 47. 55. 328. 488 ff.
Boethius der Dacier I, 72.
Boethus I, 410. 411. 412. 414. 416.
Bonacina III, 365.
Bonacurſus I, 679.
Bonald III, 455. 459. 629. 782 ff. 797. 798.
Bonald d. Jüngere III, 795. 796.
Bonaventura I, 121. 162. 210. 212. 320. 341. 395. 705. 844; III, 23. 26. 28. 30. 32. 38. 43. 44. 46. 54. 64. 270. 275. 304. 305. 311. 313. 316. 324. 326. 334. 338. 354. 358. 368. 370. 377. 692. 770.
Bonäſpei III, 354.
Bonnshomo I, 119. 214.
Boſſuet III, 554. 572. 613 ff. 620 ff. 627. 631. 682. 702. 705. 706. 776. 777. 792. 797. 803. 804. 806. 810. 824.
Boſſut III, 392. 396. 824.
Botta I, 800.
Bouret (Stephan von) I, 864.
Bovillus III, 836.
Bradwardina III, 384.
Brewſter III, 780.
Bromiard I, 868.
Brown III, 728.
Bruno (Giordano) I, 573; III, 486. 525.
Bucer III, 560.
Budäus III, 511.
Büde III, 467.
Buffier III, 444. 637.
Buonarotti III, 647.
Buridan III, 123. 275.
Burleigh (Walter) III, 121. 286.
Burnet III, 648.

Cabanis III, 791.
Cabero III, 518. 536.
Cabrera III, 146. 268. 316. 349. 350. 354. 372.
Cäſalpinus III, 133.
Cäſarius von Heiſterbach I, 69.
Cajetan (Cardinal) I, 24. 885; III, 133. 252. 254. 256 ff. 260. 263. 264. 265 ff. 268. 269. 271. 273. 276. 277. 279. 281. 285. 286. 288. 289. 291. 293. 295. 296. 300. 301. 303. 304. 307. 316. 323. 331. 332. 336. 340. 348. 349. 361. 362. 363. 364. 365. 374. 375. 377. 416. 411. 468 ff. 518. 520. 770.
Cajetanus Tienäus III, 128. 286.
Calcagnini III, 505.
Cally III, 555.
Calvin III, 425 ff. 560. 647.
Camerariſus III, 328.
Campanella III, 136. 486. 516. 789.
Canus (Melchior) I, 24. 885; III, 137. 254. 285. 307. 332. 334. 361. 365. 370. 371. 379. 424. 472 ff. 640. 676.
Capreolus III, 151 — 244. 253. 261. 267. 276. 285. 293. 304. 306. 312. 316. 325. 332. 334. 349. 355. 360. 361. 362. 365. 373. 375. 377. 410. 770.
Caramuel (Lobkowiz) III, 442.
Caranza I, 24.
Cardanus III, 133
Carl von Anjou I, 509. 514. 719.
Caro Somaſchus III, 560.
Carpentarius III, 510.
Carriere Franz III, 441.
Cartagena (Franz) III, 146. 346.
Cartagena (Joh.) III, 392.
Carteſius III, 464. 547 ff. 562 ff. 580 ff. 585 ff. 591 ff. 599. 607. 628 ff. 647. 720 ff. 726. 777. 791. 793. 805. 832.
Caſalas I, 863.
Caſanati I, 872.
Caſſiodor I, 34. 47.
Caſtillo III, 148. 315. 346. 357. 372.
Caſtro (Melchior de) III, 146.
Caſtro Palao III, 370.

Catharinus III, 323. 328. 342. 346. 469.
Cavellus III, 343.
Cerularius I, 714. 754.
Chalcidius I, 51.
Chanina I, 36.
Charron III, 586.
Chastel III, 574.
Chastel III, 454. ff.
Chateaubriand III, 776.
Chelidonius I, 43.
Chiavetta III, 558.
Christian von Beauvais I, 120. 195.
Chrysostomus I, 46.
Chyträus III, 511.
Ciantes I, 883.
Cipullus III, 144. 349. 357. 369.
Civiltà cattolica III, 609 ff.
Clapoel III, 862.
Clarke III, 645. 694.
Clauberg III, 511.
Clemange (Nic. von) III, 124.
Clemens Alexandrinus I, 46; III, 540.
Clemens IV. (Papst) I, 96. 508. 601. 719.
Clemens VIII. (Papst) III, 390. 395. 409. 422. 427.
Pseudo-) Clementinische Homilien III, 649.
Clericus III, 511,
Cobos III, 399. 400.
Coccejus III, 644.
Cölestin IV. (Papst) I, 8.
Colzado III, 130.
Combefis I, 24.
Complutenses I, 887; III, 140. 252. 257. 261. 262. 263. 271. 272. 285. 286. 287. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 305. 306. 513.
Condillac III, 780. 791. 824.
Conimbricenses III, 139. 253. 256. 267. 268. 269. 272. 283. 286. 287. 515. 535. 536. 690.
Coninck III, 149. 357. 365. 370. 374. 376. 691.
Conradus (Köllin) III, 254. 331. 350. 355. 361.
Constantin der Africaner I, 70.
Contenson III, 145. 365. 375. 377.
Contio III, 486.
Coqueus III, 392.
Corvejo de Pedrosa III, 145. 317. 329. 348. 351. 362. 375. 377.
Coronellus III, 396. 404. 449.
Covarruvia III, 138.
Courboulez III, 547.
Cousin III, 455. 812.
Couto Sebastian III, 140.
Couturier III, 652.
Crawford III, 648.
Crellius III, 392. 396.
Cremonini III, 132.
Crockart III, 137.
Crousatius III, 511.
Cudworth III, 777.
Cumberland III, 644.
Cunerus Petri III, 383. 450.
Curiel III, 146. 317. 323. 341. 343. 345. 358.
Cusa (Nicolaus von) III, 496. 665 ff.
Cyrillus Alexandrinus I, 46. 613; III, 540.

Damiani (Petrus) I, 637. 806.
Daniel (Gabr.) III, 444. 445.
Dante I, 567. 572. 850.
David von Dinando I, 41. 74. 75. 76; III, 645.
Davila Didacus III, 432.
Dechamps III, 447. 451.
Decker Joh. III, 386.
Degerando III, 827. 828.
De la Marre (Wilhelm) I, 862. 864 ff. 880.
Delbecque III, 450.
Delrio III, 543.
Demetrius Cydonius I, 882.
Denina III, 478.
Desiderius Longobardus I, 160.
Deutsche Theologie III, 658.
Deza (Didac.) III, 151. 271.
Didacus a Jesu III, 296.
Dietrich (Magister) I, 393.
Diodorus I, 416.
Dionysius Areopagita I, 97. 98—101. 325. 328. 331. 475. 495 ff. 505. 805; III, 50. 540. 544.
Dionysius Exiguus I, 34.
Diotelavius III, 146.
Döllinger III, 799.
Dominicus von Flandern, siehe Flandria.
Donoso Cortes III, 866 ff.
Driedo III, 345. 355. 383. 341.
Drouven III, 642.
Du Hamel III, 514.
Dumbleton III, 101.
Duns Scotus I, 866; III, 3—100. 152. 256. 262 ff. 264 ff. 270. 273. 278. 279. 282. 283. 285. 291. 292. 294. 295. 296. 298. 301. 303. 305. 308. 309. 313. 315. 316. 319. 320. 321. 324. 326. 330. 331. 333. 334. 335. 336. 338. 340. 346. 349. 351. 354. 357. 358. 359. 364. 367. 368. 371. 373. 692. 827.
Du Perron I, 860; III, 427. 436.
Du Pin I, 117; III, 478. 633.
Durand von Pourçain III, 106 ff. 152. 156—180. 236. 251. 270. 283. 286. 287. 290. 305. 308. 310. 313. 316.

323. 331. 334. 336. 338. 342. 349. 351. 354. 358. 368. 371. 376.
Durand von Orleans III, 112.
Dutertre III, 611.
Du Val III, 391.
Du Vaucel III, 540.

Eberhard von Bethune I, 681.
Echard I, 880.
Eck III, 326.
Eckart (Meiſter) I, 24; III, 656 ff. 659. 698. 702. 703.
Edriſſi I, 69.
Ekbert von Schönau I, 674.
Eleutherius, ſiehe Livinus Mayer.
Elias Brunetus I, 114. 119.
Elias Cretenſis III, 540.
Eliezer I, 36.
Emery III, 553. 779. 797.
Epiphanius I, 46.
Erasmus von Rotterdam I, 872; III, 467. 479.
Erber III, 642.
Ermengard I, 681.
Eſtius III, 146. 365. 383. 384. 408.
Eucherius I, 37.
Eugenius III. (Papſt) I, 34. 713.
Euler III, 792.
Eunomius I, 46.
Euſebius I, 46. 613.
Euſtratius von Nicäa I, 726.
Euthymius Zygabenus I, 587. 595 ff. 726.

Faber (Fr. W.) III, 850 ff.
Faber (Jakob) III, 491. 506.
Faber (Philipp) III, 142. 149. 313. 315. 346. 361.
Fabri III, 546. 574.
Fabricius (Alb.) III, 644.
Fabricius (Franc.) III, 511.
Fabricius (Jo. Lud.) III, 644.
Fakhr-Eddin-Razy I, 67.
Fantonus III, 152.
Fardella III, 618. 678.
Faſolus III, 148.
Faure III, 575.
Fauſtinus I, 46.
Felix III. (Papſt) I, 713.
Fenelon III, 452. 572. 612 ff. 613. 682. 693. 734. 777. 797. 803. 806. 810.
Ferrara (Silveſter von) III, 151, 253. 254. 261. 269. 276. 281. 285. 294. 300. 316. 323. 331. 332. 334. 344. 355. 367. 373. 377. 411. 770.
Ferre III, 338. 346.
Fichte III, 651. 697. 722. 731. 830.
Ficinus (Marſilius) I, 883; III, 275. 496 ff. 536. 647. 826.
Filliutius III, 366.
Flandria (Dominicus a) III, 151. 261. 263. 292. 513.
Fleury III, 541.
Folmar (von Trauſenſtein) I, 398.
Fonſeca III, 140. 253. 267. 268. 283. 287. 292. 293. 298. 304. 324. 325. 346. 515. 524. 536.
Foreſtius III, 322.
Foucher de Careil III, 617.
Fourier III, 652.
Fournenc III, 587.
Fracaſſi I, 873.
Franciscus a Cruce I, 885.
Franc. a Jeſu Maria III, 145.
Franc. Saleſius III, 385. 810.
Fraſſenius III, 142.
Freigius III, 511.
Friedrich II. (Kaiſer) I, 5. 6. 28. 30. 69. 571 ff.

Gaddi (Taddeo) I, 873.
Galatinus I, 661; III, 346. 356.
Galenus I, 432; III, 649.
Galilei III, 607.
Gallego III, 296.
Galles III, 343. 351.
De Garbo III, 275.
Garcias I, 881.
Garnerius I, 38.
Gaſſendi III, 547 ff. 569. 647.
Gavatius III, 343.
Gemiſthius Pletho III, 492. 539.
Genebrard (Gilbert) III, 311.
Gennadius (Georgius Scholarius) I, 882.
Gennarus III, 559.
Genoveſi III, 635. 795.
Georg von Trapezunt III, 493.
Georgius Venetus III, 498.
Gerbet III, 799 ff.; 844 ff.
Gerbert I, 48. 54. 55. 68. 70; III, 544. 799 ff. 804.
Gerdil III, 604 ff. 646. 826.
Gerhard von Bologna I, 861; III, 101. 211.
Gerhard von Cambray I, 664 ff.
Gerhard von Cremona I, 69. 70. 71.
Gerhard (Franciscaner) I, 161. 208. 210.
Gerhoch von Reichersberg I, 398.
Germanus (Patriarch) I, 717.
Gerſon I, 799; III, 125. 370. 481.
Gibiruf III, 587.
Gilbert von Poiret I, 43. 51. 62—64. 319. 354. 489. 807.
Gioberti III, 464. 695 ff. 812. 814. 826 ff.
Girard von Abbate-Villa I, 160. 567.
Gislebert (Magiſter) I, 398. 644.
Goar I, 34.

Goddam (Adam) III, 122.
Godoy III, 145. 312. 314. 316. 346. 349. 351. 353. 354. 357. 361. 441.
Goes III, 140.
Göthals (Heinrich von Gent) I, 861. 866. 882; III, 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 17. 20. 21. 24. 28. 30. 32. 37. 38. 39. 44. 48. 55. 57. 66. 69. 150. 152. 243. 256. 287. 305. 311. 314. 328. 354. 358. 371. 770.
Gomez III, 141.
Gonet I, 886; III, 145. 314. 316. 323. 346. 349. 354. 356. 360. 361. 362. 372. 374. 375. 376. 377. 441.
Gonzalez de Albeida III, 449.
Gonzalez Franz III, 140. 287.
Gonzalez Johann III, 144. 283. 286. 300. 332. 440.
Gottfried von Boulogne I, 102.
Gottfried von Fontaines I, 861. 866; III, 5. 12. 13. 15. 18. 19. 30. 35. 37. 55. 150. 376.
Gotti I, 887; III, 332. 351.
Goudin III, 306. 567.
Gozzoli I, 875.
Granadus III, 147. 322. 325. 343. 349. 355. 356. 357. 373. 374.
Gratry III, 530 ff. 599. 631. 779. 802 ff. 817.
Gravius III, 381.
Gregor d. Gr. (Papst) I, 2. 37 u. ö.
Gregor VII. (Papst) I, 11.
Gregor IX. (Papst) I, 5. 9. 21. 74. 104. 654. 718. 759.
Gregor X. (Papst) I, 720. 773.
Gregor XIII. (Papst) III, 381.
Gregor von Nazianz I, 46 u. ö.
Gregor von Nyssa I, 46. 563 u. ö.
Gregor von Rimini III, 122. 152. 187. 191. 192. 203. 207. 221. 227. 229. 230. 232. 234. 237. 239. 240. 241. 361. 362. 372. 374. 375. 376. 377. 441. 691. 692.
Grimani (Patriarch) III, 470.
Grotius III, 138. 619.
Gubio (Alexander von) III, 644.
Günther A. III, 665. 799. 838.
Guerinois III, 259. 261. 298. 544. 569. 589. 591. 628.
Guibert von Nogent I, 647.
Guibert von Westminster I, 342.
Guido vom Carmel I, 152. 199.
Guidonis (Bernardus) I, 878.
Guitmund I, 53.
Gundisalvi I, 71.
Gusmann III, 634 ff. 640.
Guyard I, 764. 767; III, 451.
Guymara von Ferrara III, 510.
Hacquet III, 144.
Hadrian II. (Papst) I, 714.
Hakem (Chalif) I, 67.
Halevi (Jehuda) I, 576. 639.
Hamann III, 764.
Hamel Joh. III, 381. 438.
Hardouin III, 611.
Harney I, 863.
Harun al Raschid I, 66.
Hasselt III, 345.
Hautfuney (Cardinal), 882.
Haymo I, 47.
Hegel III, 659. 698. 708. 752. 762. 812. 830.
Hegesippus I, 39.
Heineccius III, 646.
Heinrich VIII. (König) I, 872.
Heinrich von Auxerre I, 47.
Heinrich von Gent, siehe Göthals.
Heinrich von Gorrichen I, 821.
Heinrich von Hessen III, 124.
Helinand I, 794.
van Helmont III, 544. 546.
Helvetius III, 791.
Henricus a St. Ignatio III, 446. 450.
Henriquez III, 254. 365. 375. 377. 391. 447.
Henschen I, 793.
Hentenius I, 24.
Herbart III, 530.
Herder III, 576.
Heribert (Erzbischof) I, 669 ff.
Herice III, 322. 332.
Hermann vom Busche III, 467.
Hermann von Dalmatien I, 69. 71.
Hermannus Alemannus I, 73.
Hermes Trismegistos III, 502.
Hermias I, 46.
Herrera I, 886; III, 149. 322. 343. 348. 361. 362.
Herschel III, 779.
Herväus Natalis I, 865. 876; III, 104 ff. 150. 152. 153. 253. 267. 293. 297. 770.
Hildebert von Mans I, 37.
Hildebert von Tours I, 702.
Hieronymus I, 39. 46 u. ö.
Hindenburg III, 529.
Hiquäus III, 149. 343.
Hissopius Cäsenas III, 152.
Hobbes III, 457. 529. 647.
Hogstraten (Jacob von) III, 468.
Holkot III, 122. 336.
Honorius III. (Papst) I, 16. 26.
Honorius IV. (Papst) I, 601.
Horantius III, 328.
Hrabanus Maurus I, 35. 37. 48. 633 ff. 781.
Huetius III, 459. 616. 644.
Hugo von Amiens I, 38.

Hugo von St. Caro I, 36. 107. 113. 161. 210. 788. 791.
Hugo II. von Cypern I, 511.
Hugo Ethrianus I, 314. 709. 715. 731 ff.
Hugo von Metz I, 114.
Hugo (Mönch) I, 39.
Hugo von Rouen I, 841.
Hugo von St. Victor I, 37. 40. 52. 69. 313. 341. 342. 343. 355. 357. 395. 691. 785. 788. 806. 841; II, 12; III, 338.
Hugonin III, 836.
Humbert (Cardinal) I, 769.
Humbert von Prulli I, 861.
Hurtado Caspar III, 148. 313. 314. 346. 357. 365. 366. 370. 372. 374.
Hurtado de Mendoza III, 140. 148. 316. 349.
Hurtado Thomas III, 357.

Ibn-Badscheh, siehe Avempace.
Ibn-Daud, siehe Avendeath.
Ibn-Gabirol, siehe Avicebron.
Ibn-Roschd, siehe Averroes.
Ibn-Tofail, siehe Abubacer.
Ildephonsos ab Angelis III, 145.
Innocenz III. (Papst) I, 10. 15. 16. 103. 342. 358. 705.
Innocenz IV. (Papst) I, 23. 31. 106. 118. 601. 718. 773.
Innocenz V. (Papst), siehe Peter von Tarentasia.
Innocenz X. (Papst) III, 413. 451.
Irenäus I, 46 u. ö.
Isidor von Sevilla I, 34. 37. 39. 623 ff.
Jacob von Maerland I, 38.
Jacobi F. H. III, 736.
Jacobus a Voragine I, 24.
Jamblichus I, 443.
Jandunus III, 121. 127. 269.
Jansenius III, 365.
Janssens I, 863.
Jaquelot III, 646.
Jarchi (Salomo) I, 69.
Javellus III, 130. 136. 253. 286. 292. 293. 294. 300. 332. 539.
Jechiel I, 653.
Jehuda ben Mose Romano I, 883.
Jehuda Halevi, siehe Halevi.
Joachim von Flora I, 43. 75. 330. 807; III, 750.
Jochanan I, 36.
Johann VIII. (Papst) I, 714.
Johann XXII. (Papst) I, 854.
Johann von Cornwallis I, 43. 354.
Johann von Freiburg I, 880.
Johann vom Kreuz III, 370.
Johann Mesueh I, 66.
Johann von Montesono, siehe Montesono.
Johann von Paris III, 111.
Johann von Parma I, 161. 210.
Johann von Rochelle I, 108. 317.
Johann von Salisbury I, 48. 51. 793.
Johann von Vendière I, 49.
Johann von Vercelli I, 169.
Johannes Cinnamus I, 755.
Johannes Damascenus I, 331. 494. 581 ff. 691. 721. 743; III, 50. 370.
Johannes Jejunator I, 713.
Johannes Parvus I, 799.
Johannes Philoponus, siehe Philoponus.
Johannes Pungensasinum I, 107.
Johannes a St. Thoma 141. 144. 259. 269. 301. 316. 345. 346. 348. 351. 353. 354. 355. 361. 370. 372. 441. 569.
Johannes Veccus, siehe Veccus.
Jonathan I, 36.
Joscellin von Soissons I, 64.
Josephus Flavius I, 39.
Joseph a St. Maria III, 144.
Jouffroy III, 652.
Julian von Toledo I, 628 ff.
Juliana (Nonne) I, 792.
Justinus M. I, 35. 46; III, 540.

Kant III, 574. 638 ff. 697. 722. 732. 733. 764. 791. 805. 811. 812. 824. 825. 831.
Kelisenus III, 370.
Kepler III, 727.
Kilwardby I, 38. 568. 862.
Kimchi (David) I, 35. 69.
Kircher (Athanasius) III, 528.
Knittel III, 528.
Köllin, siehe Conradus.
Krisper III, 95. 261.
Kuner, siehe Cunerus.

Labat III, 356. 361. 362. 441.
Labbe III, 443.
Lacordaire I, 25. 885; III, 806.
Lactantius I, 46; III, 649. 651.
Lalemandet III, 142.
La Loubère III, 547.
Lamartine III, 461.
Lambruschini I, 868.
Lamennais III, 459. 652. 779. 787 ff. 828.
Lami (Franz) III, 777.
Lamothe-Levayer III, 586.
Lamy Franz III, 646. 777.
Lanfranc I, 49. 102.
Langlejus Climitonus III, 124.
Laplace III, 779.
Launoy I, 74. 763. 788. 879.
Lauredano Bernardo III, 510.
Laurentius Anglicus I, 160.
Laurentius der Carmelit III, 346.
Laymann III, 365.

Lebrixa (Anton von) III, 467.
Ledesma (Bartholomäus) III, 370.
Ledesma (Martin) III, 143. 263. 286. 332. 365. 368. 370. 375. 376.
Lefevre Jacob III, 467.
Legrand III, 555.
Leibnitz III, 457. 505. 528 ff. 535. 542. 548. 565. 598 ff. 602 ff. 608. 617. 644. 647. 675 ff. 739. 752. 753 ff. 777. 792. 793. 795. 812. 824. 825. 826. 827.
Lemonnier III, 575.
Lemos (Thomas von) III, 413. 414. 417. 419. 421 ff.
Leo I. (Papst) I, 712.
Leo III. (Papst) I, 713. 722.
Leo IX. (Papst) I, 715. 758.
Leo Allatius, siehe Allatius.
Leonardus (Thomas) III, 441.
Leonhard von Udine III, 470.
Le Quien I, 24.
Lerma (Herzog) III, 437. 449. 453.
Leß III, 147. 325. 326. 328. 346. 352. 381 ff. 438.
Letellier (Erzbischof) III, 443.
Lezana III, 340.
Liberatore III, 455.
Locke III, 603. 632. 645. 663. 780. 791. 824. 831.
Longolius III, 467.
Lorca (Peter von) III, 145. 313. 314. 316. 337. 345. 346. 349. 352. 354. 362.
Ludovicus Caspensis III, 146. 442.
Ludwig IX. (König) I, 105. 119. 161. 214. 513.
Ludwig XI. (König) III, 126.
Lugo Franz III, 148.
Lugo Johann III, 148. 315. 343. 350. 352. 363. 366. 370. 372. 373. 374. 691.
Lullus (Raymundus) I, 601; III, 524. 544.
Lumbier III, 354. 356.
Luther III, 560. 647.
Lychetus III, 39. 149. 257. 328. 346. 377.

Macedo III, 392.
Madrutius III, 400 u. ö.
Magellanes III, 441.
Maignan III, 547 ff.
Mailhat III, 261.
Maistre III, 459. 711. 774 ff. 837 ff.
Major III, 137. 280. 324. 330. 335. 336. 337. 365. 369. 371. 375. 367. 377.
Majoragius III, 505.
Makintosh III, 652.
Maldonat III, 467.
Malebranche III, 588. 591. 593 ff. 598 ff. 631. 635. 648. 663. 677. 681. 688. 693. 715. 721. 776. 792. 793. 798. 826.
Malonius III, 281.
Malvenda I, 24.
Manriquez III, 141.
Mantius III. 449.
Maret III, 773. 798. 799.
Margarita von Flandern I, 113. 115.
Mariana III, 447. 467.
Marineus Lucius III, 467.
de Marinis III, 316.
Marsilius von Inghen III, 124. 253. 274. 278. 280. 308. 310. 311. 312. 324. 375. 377. 770.
Marsilius von Padua III, 127.
Martene I, 787.
St. Martin III, 716. 717.
Martin (André) III, 587.
Martin (Raymund) I, 622. 639. 651. 655 ff.
Martinus Petrus I, 6.
Martinez (Gregor) III, 144. 296. 331. 341. 344. 361.
Martinonus III, 440. 447.
Masius III, 291. 293. 298. 513. 516.
Massoulié I, 886; III, 540.
Mastrius III, 142. 149. 340. 343. 351. 692.
Matanorus III, 138.
Matthäus von Krakau III, 124.
Mauritius de Gregorio I, 885.
Mauritius Hibernicus III, 149. 485.
Maurolycus III, 442.
Maximus I, 721.
Mayer Livinus III, 380 u. ö.; 445. 448.
Mayr A. III, 643.
de Mayronis (Franc.) III, 91. 92. 99 ff. 298. 319. 328. 354. 377. 410. 539.
Medina von Alcala III, 358.
Medina Bartholomäus I, 885; III, 138. 143. 254. 309. 345. 349. 353. 354. 361. 362. 410. 424.
Medina (Johann von) III, 351. 357. 359. 362. 363. 366. 369.
Melito Sardensis I, 36.
Menchaca (Ferd. Vasq.) III, 138.
Meratius III, 362. 370. 373. 440.
Merbesius III, 365.
Mercuria (Joh. von) III, 384.
Merinero III, 298.
Mersenne III, 548.
Meung (Joh.) I, 209.
Meurisse III, 142.
Mörbeka, siehe Wilhelm.
Molina III, 146. 281. 285. 286. 308. 319. 325. 327. 328. 334. 335. 336. 337. 340. 352. 389 ff. 692.
Molitor III, 664.
Moneta I, 686 ff. 841.

Monlor III, 297.
Montaigne III, 586. 645.
Montalban III, 632.
Monteſinos (Ludw.) III, 143. 283. 286. 311. 343. 361. 362.
Monteſono (Johann von) I, 867 ff.
Morelles I, 876. 885.
Moſes Hadarſchan I, 69.
Moſes Maimonides I, 35. 69. 325. 576 ff.; III, 9.
Moſes Nachmanides, ſiehe Nachmanides.
Moy (E. v.) III, 870.
Müller (A. v.) III, 785 ff.
Muratori III, 573. 617.

Nachmanides I, 651 ff.
Naclantus III, 356.
Natalis Alexander I, 24. 793. 879. 881; III, 365. 444. 450.
Navarretus III, 143. 261. 263. 281. 286. 324. 332. 365.
Nazarius III, 144. 261. 263. 271. 281. 285. 286. 300. 316. 331. 332. 348. 353. 354. 440.
Nemeſius I, 46.
Netter (Thomas), ſiehe Thomas Waldenſis.
Newton III, 575. 579. 607. 608. 647. 679. 694. 778.
Nicephorus Blemmida I, 719. 738.
Nicetas Byzantinus I, 587 ff. 726.
Nicetas Choniates I, 596. 726.
Nicetas von Nicomedien I, 731.
Nicetas v. Theſſalonich I, 719. 731. 739.
Nicolajus I, 764. 820. 868. 885. 886; III, 441. 449. 451.
Nicolas III, 842 ff.
Nicolaus I. (Papſt) I, 713.
Nicolaus II. (Papſt) I, 1.
Nicolaus III. (Papſt) I, 210.
Nicolaus von Bar ſur Aube I, 120.
Nicolaus von Cuſa, ſiehe Cuſa.
Nicolaus von Freaville I, 880.
Nicolaus v. Lyra I, 363; III, 101. 344.
Nicolaus von Methone I, 726. 731.
Nicolaus Niſeus III, 410.
Nicolaus (jüd. Convertit) I, 653.
Nicole III, 554. 777. 793. 795. 797. 812.
Niger I, 885; III, 292. 297. 298.
Nilus Doxapatrius I, 754.
Niphus III, 128. 252. 253. 299.
Nizolius III, 505.
Noris III, 447. 448. 632.
Notker Labeo I, 48.
Nuñez Didacus de Cavezudo III, 143. 341. 364. 366. 368. 370. 374. 377. 392.
Nuñez (Pet. Joh.) III, 513.

Occam (Wilhelm von) III, 114 ff. 192. 202. 232 ff. 274. 283. 285. 286. 287. 305. 308. 319. 328. 357. 358. 369. 376.
Ochogavia III, 375.
Odo von Beauvais I, 714.
Odo von Cambrai I, 38. 341. 644.
Odo von Douai I, 120. 195.
Odo von Paris I, 73.
Oecolampadius III, 560.
Olier III, 788.
Olivier der Bretagner I, 865.
Oña III, 268. 518.
Onkelos I, 36.
Origenes I, 46. 613. 692 ff.; III, 711. 712. 777.
Orlandi III, 145.
Oſor III, 328.
Otto III. (Kaiſer) I, 2. 48.
Oudin I, 793.
Ovando (Franz von) III, 149.
Oviedo (Franz von) III, 148. 343. 440.
Oviedo (Peter von) III, 141.
Owen III, 652.
Oyta (Heinrich von) III, 124.

Pabſt J. H. III, 709.
Pagninus (Santes) III, 468.
Palacios III, 146. 339. 377.
Paludanus, ſiehe Petrus.
Papebroch I, 793.
Paracelſus III, 499. 544. 703.
Parra III, 145. 349.
Pascal III, 445. 451. 645. 792.
Paſchalis II. (Papſt) I, 715.
Pasqualius III, 449.
Paſſaglia III, 808.
Patritius III, 486. 500 ff.
Paul V. (Papſt) III, 427. 435. 439.
Paul von Burgos I, 663.
Paul von Venedig III, 128. 253.
Pegna III, 412. 449.
Pelican I, 886.
Peliſſon III, 572.
Pendaſio III, 132.
Pereira III, 253. 355.
Perez Bartholomäus III, 399.
Perez Dominicus III, 145.
Perez Franz III, 145.
Perez Hieronymus III, 146.
Perez Martin de Unanoa III, 316. 346.
Perez Sebaſtian III, 146. 299.
Peri I, 887.
Perionius III, 541.
Perlin III, 346.
Perrin III, 443.
Perrone III, 804. 806.
Peſantius III, 281. 309. 316. 321. 327. 331.

Peſtalozza III, 465.
Petavius III, 447. 479.
Peter von Abano III, 127.
Peter d'Ailly, ſiehe Ailly.
Peter von Alva, ſiehe Alva.
Peter von Auvergne I, 821. 861.
Peter von Bergamo III, 101.
Peter von Blois I, 600. 649.
Peter von Capua I, 35. 38.
Peter von Poitiers I, 43. 313. 341. 342. 355. 785. 788; III, 69.
Peter von Riga I, 38. 314.
Peter von Tarentaſia I, 213. 214. 507. 853. 878; III, 69.
Peter von Vinea I, 573.
Petrus Alphonſus I, 639 ff. 691.
Petrus Cantor I, 35. 38.
Petrus Chryſolanus I, 715.
Petrus Comeſtor I, 38. 343. 691.
Petrus Damiani, ſiehe Damiani.
Petrus Hibernus I, 6.
Petrus Hiſpanus III, 137.
Petrus a St. Joſepho III, 442.
Petrus Lombardus I, 33. 41. 43. 307—314. 332. 341. 343. 346. 349 ff. 357. 703. 743. 785. 788. 816. 841; III, 19.
Petrus Paludanus III, 150. 153. 155. 306. 307. 313. 331. 349. 356. 358. 373. 377.
Petrus Venerabilis I, 597 ff. 647 ff. 683 ff.
Pez Bernard I, 43.
Pfanner III, 644.
Phelippeaux III, 440. 447.
Philipp III. (König) III, 399. 408.
Philipp Auguſt (König) I, 102.
Philipp von Ferrara III, 137.
Philippus a S. Trinitate III, 140. 365. 372. 373. 441.
Philo I, 416.
Philoponus I, 73. 413. 444 ff. 542.
Photius I, 713. 725 ff.
Phurnus I, 726.
Piccinard I, 863.
Piccolomini Alex. III, 540.
Piccolomini Franc. III, 132. 540.
Picus v. Mirandola (Joh.) III, 293. 498.
Pighius III, 342. 346. 358.
Piſſinus III, 556 ff.
de Pitigianis III, 149. 313. 315. 357.
Pitra I, 35—38.
Pius V. (Papſt) I, 871. 884; III, 380.
Plato I, 51. 434. 444. 452. 502. 516 ff. 834. 865; III, 256. 502 ff. 538 ff. 606. 677. 723. 724. 735. 777. 807. 817. 824.
Plotinus I, 79.
Plouquet III, 529.
Poiſſon III, 556.
Politianus III, 647.
Pomponatius III, 129.
Poncius III, 142. 149. 261. 340. 343.
Poppo von Fulda I, 48.
Pordage III, 499.
Porphyrius I, 47. 55. 411. 413; III, 516. 518.
Pourchot III, 554. 560. 635. 641.
Prado (Franc. Manca) III, 144.
Prado (Joh. Martinez) III, 144. 368. 375.
Präpoſitivus I, 314. 330. 341. 785. 807; III, 22.
Präpoſitus III, 147.
Prierias (Silveſter) III, 151. 271. 332. 334.
Proclus I, 503; III, 804.
Proudhon III, 652.
Prudentius de Monte Mayor III, 349. 350. 388.
Pſellus I, 726.
Puente Hurtado III, 346.
Pufendorf III, 457. 644.
Puteanus III, 145. 441.

Quesnell III, 449. 450. 451.
Quidort I, 862.

Rada III, 149. 281. 298. 315. 322. 340. 346. 351. 404.
Radulfus Brito III, 102.
Raguſa III, 147. 313. 348. 350.
Rainerus Sacchonus, ſiehe Sacchoni.
Ram III, 144.
Ramus III, 506 ff.
Rapin III, 565.
Raſchi I, 35.
Ratramnus I, 558. 714. 724. 756.
Raymund von Pennafort I, 21. 314. 403. 506. 601.
Raynaudus (Theophil.) III, 440. 547.
Recupitus III, 632.
Reginald (Anton) III, 446. 450.
Reginald von Piperno I, 223. 852.
Reginhard von Würzburg I, 48.
Regis III, 554.
Regnault III, 566.
Reid III, 812. 824. 826.
Remigius von Auxerre I, 35.
Remuſat (Ch.) III, 531.
Reuchlin III, 467. 499.
Richard von Middletown (Media Villa) III, 52. 61. 86. 270. 280. 286. 287. 305. 309. 311. 313. 314. 315. 330. 336. 349. 371. 375. 410. 411. 692. 770.
Richard von St. Victor I, 39. 40. 325.

395. 650. 744. 785. 788; III, 22. 24. 49. 309.
Ripa (Raphael von) III, 143. 286. 332. 400.
Ripa (Johann von) III, 152.
Ripalda III, 296. 328. 340. 354. 410.
Rithovius III, 383.
Robert von Courçon I, 74. 314.
Robert von Lincoln I, 59. 369; III, 6.
Robert von Melun I, 313. 355. 806.
Robert von Oxford I, 861.
Robert Pulleyn I, 313. 340. 343. 349. 355. 745. 788. 806. 841. 844.
Robertus Retinenſis I, 69. 71.
Roger Baco, ſiehe Baco.
Roger Peter I, 878. 879.
Roland von Cremona I, 19. 107.
Roscellin I, 61.
Roſelli III, 796.
Rosmini III, 463 ff. 550. 596. 598. 640. 812. 816 ff. 829 ff.
Rouſſeau III, 644.
Rozaven III, 797. 801. 802.
Ruardus (Tapper) III, 383. 411.
de Rubeis I, 558. 763. 793. 821. 870. 876. 879. 885; III, 343.
Rubius III, 140. 253. 256. 268. 269. 270. 283. 286. 296. 328. 340. 354. 410. 535.
Rufinus I, 34.
Ruggieri I, 873.
Rupert von Deutz I, 35. 395. 646. 742.
Ruteboeuf I, 159. 209.
Ruyz (Caspar) III, 144.
Ruyz (Didacus de Montoya) III, 309. 311. 321.

Sacchoni I, 686.
Saenz d'Aguirre III, 141. 538 ff.
Saguens III, 546 ff. 568 ff. 692.
Sainctes, ſiehe Sanctesius.
Salas III, 147. 324. 327. 340. 399.
Salmanticenses I, 887; III, 145. 277. 280. 281. 286. 299. 300. 307. 308. 309. 310. 312. 314. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 323. 325. 328. 331. 332. 339. 340. 343. 345. 346. 348. 350. 351. 352. 354. 355. 356. 361 ff. 378. 675. 692. 708.
Salmeron III, 447.
Salomon Jarchi, ſiehe Jarchi.
Salzano III, 438.
Samona von Gaza I, 594.
Samuel von Marocco I, 637 ff.
Sanchez S. J. III, 524.
Sanchez (Franz) III, 586.
Sanctesius III, 378.
Sanſeverino I, 801.
Santeuil III, 776.
Schaden (E. A.) III, 530.
Scheele III, 648.
Schelling III, 652. 659. 668. 695. 697. 719 ff. 754. 760 ff. 789. 830.
Schlegel (Friedrich) III, 664.
Schubert (H. v.) III, 577.
Scotus Erigena I, 34. 56. 75. 77.
Scotus (Michael) I, 69. 71.
Sebaſtian a St. Joachim III, 145.
Sepulveda III, 510.
Serra III, 144. 372. 375. 376. 441.
Serry III, 384 u. ö.; 444. 449.
Sghemma III, 149.
Siger I, 567. 861.
Sigonius, ſiehe Lauredano.
Simon von Tournay I, 73.
St. Simon III, 652.
Sirianus I, 443.
Sixtus V. (Papſt) III, 386.
Sixtus von Siena III, 469 ff.
Smiſing III, 149. 346.
Soncinas III, 151. 253. 261. 264. 267. 286. 292. 296. 300. 332.
Soto (Dominicus von) I, 885; III, 138. 143. 253. 254. 261. 264. 270. 276. 285. 291. 312. 331. 334. 343. 346. 354. 361. 362. 364. 368. 375. 388. 410. 411. 424.
Soto (Petrus von) III, 143. 254. 365. 369. 375.
Spada III, 438.
Spedalieri I, 800.
Spinoza I, 573; III, 457. 611. 645 ff. 650. 721. 726.
Stahl III, 648.
Stapleton III, 328.
Staudenmair III, 665.
Stephan von Auxerre I, 108.
Stephan von Borbone I, 690 ff.
Stephan von Citeaux I, 35.
Stephan Langthon I, 38. 314.
Stephan von Tournay I, 38.
Stewart III, 824.
Stoiker I, 416.
Strabo (Walafried) I, 35.
Suarez (Franz) I, 886; III, 134. 139. 147. 149. 253. 256. 262. 267. 268. 269. 270. 274 ff. 281. 282. 283. 285. 286. 294. 295. 299. 306. 313. 316. 318. 321. 325. 326. 331. 332. 333. 336. 340. 345. 346. 349. 350. 353. 354. 356. 357. 358. 360. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 374. 375. 376. 377. 437. 450. 485. 487 ff. 515. 524. 534. 536. 632. 679. 688. 692. 801. 808.
Suſo I, 24.
Sybille (Alex.) III, 441. 451.

Sylvius III, 146. 346. 354. 365. 374. 442.
Sylvius de la Böe III, 544.
Syri III, 545 ff. 567 ff. 691. 692.

Tanner III, 147. 440.
Tarphon I, 36.
Tartaret III, 93. 137. 328.
Tatian I, 46. 613.
Tauler I, 24.
Teleſius III, 136. 486.
Tempier (Biſchof) I, 558. 567. 861. 863; III, 154.
Tertullian I, 46. 343; III, 651.
Thamer (Theobald) I, 859.
Themiſtius I, 425. 454. 542. 565.
Theodor von Antiochien I, 46.
Theodor von Mopsveſte I, 721.
Theodoret I, 721.
Theodulph von Orleans I, 723.
Theophraſt I, 73. 410. 565.
Theophylactus I, 726. 731.
Thierry (Auguſtin) III, 459.
Thirioux III, 443.
Tholomäus von Lucca I, 217. 795. 878. 879.
Thomas Anglicus III, 92.
Thomas Aquinas; Urtheile über ihn I, 872; III, 462. 466. 511. 617. 675. 776.
Thomas von Cantimpré I, 37. 72.
Thomas von Straßburg III, 122. 293. 310. 336.
Thomas von Sutton I, 865.
Thomas von Vercelli I, 39.
Thomas del Vio, ſiehe Cajetanus.
Thomas Waldenſis III, 524. 559.
Thomaſſin III, 479. 630. 805. 808.
Tibbon I, 69. 639.
Tindal III, 645.
Tiphaine III, 447.
Titelmann III, 269.
Toland III, 647.
Toletus III, 138. 146. 272. 287. 296. 381. 770.
Torreblanca (Franz von) III, 543.
Torres III, 144. 285. 322. 328.
Toſtatus (Alphons) III, 270.
Toureil III, 652.
Tournely III, 480. 555. 559. 571.
Tournemine III, 636.
Traini I, 874.
Tribbechovius I, 863.
Trivetus I, 878. 879.
Trombetta III, 133. 257. 260. 262. 264. 287.
Truſianus III, 252.
Turrianus III, 328.

Ubaghs III, 457.
Urban II. (Papſt) I, 715.
Urban IV. (Papſt) I, 196. 219. 506. 507. 792.
Urban V. (Papſt) I, 855 ff.
Urban VIII. (Papſt) III, 439. 573.
Urban von Bologna III, 127. 128.

Valart III, 637. 796.
Valentia (Gregor von) III, 146. 262. 276. 286. 304. 316. 321. 327. 328. 331. 333. 345. 349. 357. 360. 361. 365. 374. 378. 409 ff. 413 ff. 418.
Valentia (Jacob von) III, 346. 356.
Valeſius III, 269. 297.
Valla (Laur.) III, 467. 491. 518.
Vallius III, 139.
Valois III, 555.
Varanus I, 887.
Varignon III, 555.
Varro (Wilhelm) I, 864; III, 7. 8. 9. 18. 40. 41. 45. 54. 152.
Vasquez (Gabriel) I, 886; III, 139. 146. 278. 283. 286. 293. 294. 305. 308. 310. 313. 314. 320. 322. 325. 326. 327. 331. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 343. 346. 348. 350. 352. 354. 355. 356. 357. 361. 362. 364. 365. 366. 367. 370. 372. 374. 375. 515. 519. 535. 692.
Vasquez (Marſilius) III, 141.
Vasquez (Michael) III, 400.
Valſecchi III, 644.
Vazelin von Lüttich I, 38.
Vecchus I, 719.
Vega III, 367. 410.
Veith (J. E.) III, 854 ff.
Ventura III, 454. 622. 629. 637. 647 ff. 768. 785. 794 ff. 847 ff.
Verdu III, 449.
Vernias III, 128.
Vico III, 618 ff. 777. 826. 827.
Vicomeratus III, 510.
Victorius Petrus III, 541.
Vida I, 873.
Vielmius I, 768.
Vieta III, 558.
Viguerius III, 328. 356. 424.
Villalobos III, 370.
Villegas (Bernardin) III, 148. 319. 328.
Villegas (Franz) III, 145.
Vincenz von Beauvais I, 407. 795. 881.
Vincentius (Joh.) III, 143. 346. 349. 352. 354. 424. 448.
Vitelleschi III, 438.
Vittoria (Franz von) III, 137. 312. 361. 362. 365. 375. 424.
Vives III, 491. 513.

Voltaire III, 575.
Voß III, 644.

Walafried Strabo, siehe Strabo.
Wallerius III, 648.
Walser III, 643.
Walter von Mortagne I, 43. 51. 62. 354. 393. 398.
Whiston III, 648.
Wicleff III, 559.
Wilhelm von St. Amour I, 119. 120. 158. 196.
Wilhelm von Auvergne I, 106. 542. 567. 569. 743. 788. 790. 833. 835; III, 346. 544.
Wilhelm (Herzog) von Bayern III, 408.
Wilhelm von Champeaux I, 60. 102. 833. 841.
Wilhelm von Concha I, 51.
Wilhelm von Hottun I, 865.
Wilhelm de la Marre, siehe Marre.
Wilhelm von Mauritanien I, 398.
Wilhelm von Mörbeka I, 72. 862.
Wilhelm von Newbridge I, 670.
Wilhelm Peraldus I, 795.
Wilhelm von Seigneley I, 314.
Wilhelm von Thierry I, 51. 743.
Wolff (Chr.) III, 511. 795.

Xabillo (Ali ben Joseph) I, 883.
Xantes Mariales I, 885.

Zabarella III, 131.
Zacharias von Besançon I, 38.
Zanardi (Michael) III, 141. 144. 293. 365.
Zimara III, 122. 131. 252. 253. 299.
Zoroaster III, 502.
Zorn (Peter) I, 863.
Zumel III, 146. 261. 281. 285. 286. 325. 332. 333. 343. 345. 361. 362. 369. 424.
Zuñiga III, 147.
Zwingli III, 560.

Im Verlage von **G. Joseph Manz** in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Avila, Juan de, sämmtliche **Werke**. Zum erstenmal aus dem span. Original übers. von Dr. F. J. Schermer. 1r Thl. Selbstständige, ausführl. Einleitung des Uebersetzers: Juan de Avila's heilige Beredsamkeit nach ihrer innern Entwicklung und äußern Gestaltung. Nebst dessen sechs ersten Marienpredigten. gr. 8. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 21 sgr.

— — **Audisilia.** Zum erstenmal aus d. span. Original übers. von Dr. Fr. J. Schermer. 1r Bd. gr. 8. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 21 sgr.

„Audisilia ist eine Wunderblume der katholischen, ascetischen Literatur und wurde namentlich von dem h. Ignatius v. Loyola und dem h. Franziskus v. Borgia sehr hochgeschätzt." — „Aus dem Kreise spanischer Gottesdiener ragt Juan de Avila an Liebe und Gelehrsamkeit glänzend hervor: bisher waren Person u. Werke in Deutschland wenig bekannt" sagt u. a. die Wiener Lit. Zeitg. III. Nr. 22.

Bonifacius, des heiligen, des Apostels der Deutschen, **sämmtliche Schriften.** Uebersetzt und erläutert von Dr. P. H. Külb. 2 Bde. gr. 8. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 24 sgr.

Faber, P. F. W., **geistliche Reden.** Nach dem englischen Originale deutsch bearb. von C. B. Reiching. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Felix, d. G. J., der **Fortschritt durch das Christenthum.** Conferenzreden gehalten in der Notre-Dame-Kirche in Paris. Nach der 2ten Aufl. des Originals bearb. von L. Müllergroß. 3 Jahrgänge. (2r Jahrg. mit dem Vortrage: Die Arbeit als Gesetz des Lebens und der Erziehung.) gr. 8. à 1 fl. od. 18 sgr.

Gratry, A., **über die Erkenntniß der Seele.** Nach der zweiten Originalausgabe in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler, in Vereinigung mit J. Weizenhofer u. M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. Velinp. 4 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 25½ sgr.

— — **über die Erkenntniß Gottes.** Nach der fünften Original-Auflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler, in Vereinigung mit J. Weizenhofer u. M. Lefflad. 2 Bände. Mit einer Beigabe: Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit, von demselben Verfasser. gr. 8. Velinp. 4 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 25½ sgr.

— — **über die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit.** Nach der 3ten Originalauflage in's Deutsche übertragen u. mit Anmerk. versehen von Dr. K. J. Pfahler, in Vereinigung mit J. Weizenhofer u. M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. Velinp. 4 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 25½ sgr.

☞ Statt aller Anpreisung möge die Thatsache reden, daß von Gratry's Schriften in Frankreich innerhalb nicht ganz fünf Jahren **20,000** Exemplare abgesetzt u. bereits auch eine engl. u. eine italien. Uebersetzung unter der Presse sind.

Wiseman, Cardinal, **Erinnerungen** an die **letzten vier Päpste** u. an **Rom zu ihrer Zeit.** Nebst einer biograph. Skizze des Cardinals. Aus d. Engl. von C. B. Reiching. **3te Auflage.** 8. 1 fl. 30 kr. od. 27 sgr.

— — **Irland. Reise** Sr. Eminenz **durch Irland** mit der Reihenfolge seiner während derselben (August bis September 1858) gehaltenen **Predigten** und **Reden** und seinem in London vorgetragenen **Berichte über die Eindrücke seiner Reise.** 8. 1 fl. 21 kr. od. 24 sgr.

lige Thomas von
Vol III # 1746

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1746.